Handwörterbuch

des

Biblischen Altertums

für

gebildete Bibelleser.

II.

Bibl. Dict.

Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser.

Herausgegeben

unter Mitwirkung von

Dr. G. Baur, Dr. Beyschlag, Dr. Fr. Delitzsch, Dr. Ebers, Dr. Hertzberg, Dr. Kamphausen, Dr. Kautzsch, Dr. Kleinert, Dr. Mühlau, Dr. Schlottmann, Dr. Schrader, Dr. Schürer u. a.

von

Dr. Eduard C. Aug. Riehm,
weil. ord. Prof. der Theol. in Halle a. S.

Zweite Auflage

besorgt von

Dr. Friedrich Baethgen,
ord. Prof. der Theol. in Greifswald.

Mit vielen Abbildungen, Karten und Plänen im Text, Einschaltbildern, farbigen Karten und einer Schrifttafel außerhalb des Textes.

II. Band: M bis Z.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen & Klasing.
1894.

M.

Ma'acha und Ma'achat (bei Luther auch Maecha), Stadt und Gebiet eines Zweiges der Aramäer (daher 1. Chr. 20 [19], 6. Aram M.), der 1. Mos. 22, 24 auf einen Sohn des Nachor als Stammvater zurückgeführt wird. Die Bezeichnung des naphtalitischen Abel (s. d. A.) als Abel Beth M. (d. i. Abel in der Nähe von B.-M.) läßt schließen, daß sich M. westlich bis zum oberen Hasbanifluß, nordöstlich bis zum Hermon ausdehnte, während es südöstlich von Gesur (s. d. A.) begrenzt war. Hieronymus verlegt M. als eine „Stadt der Amorrhäer" oberhalb des Jordan an das Hermongebirge. Bei der Verteilung des Ostjordanlandes durch Mose fiel M., bis dahin die Grenze des Königreiches Basan (5. Mos. 3, 14. Jos. 12, 5), an den Stamm Manasse (Jos. 13, 11); doch gelang es demselben nicht, die Maachathiter zu vertreiben (5. Mos. 3, 14. Jos. 13, 13). Zu Davids Zeit erscheint ein König von M., obschon mit geringer Streitmacht, als Verbündeter des Ammoniters Chanun (2. Sam. 10, 6. 1. Chr. 20 [19], 6). Außerdem vgl. d. Artt. Eliphalet u. Jesanja. Sonst ist M. bes. als Frauenname häufig, z. B. 1. Chr. 2, 48. 3, 2. 2. Sam. 3, 3 (der Mutter Absaloms) u. a. Ksch.

Maadja, auch Moadja oder Maasja hieß die 24. Priesterklasse (1. Chr. 25 [24], 18), deren Name unter den mit Serubabel und Josua aus dem Exil heimgekehrten Priesterhäuptern (Neh. 12, 5) und unter den Untersieglern des zur Zeit Nehemia's errichteten Bundesvertrages (Neh. 10, 8) steht. Zur Zeit des Hohenpriesters Jojakim (s. d. A.) hieß ihr Haupt Piltai (Neh. 12, 17).

Maasja, s. Maadja.

1 **Macedonien** und das macedonische Reich hatten für die alte Welt eine dreifache Bedeutung. Für alle Zeiten bleibend galt der Name als Bezeichnung für das durch sehr bestimmte Naturgrenzen ausgezeichnete Gebiet im Centrum der Balkanhalbinsel, welches geographisch und ethnographisch den Übergang bildete von den thrakischen Balkanländern zu den Kantonen der Hellenen. Das durch die tiefen Einbuchtungen des Ägeischen Meeres auf der Südseite reich gegliederte Land zwischen dem Olymp und dem kambunischen Gebirge im S., den illyrischen Grenzgebirgen auf der Westseite, dem Skardos und Skomios im N., der Rhodope und dem Flusse Nestos auf der Ostseite, ist in diesem ganzen Umfange erst gegen Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. durch die starke Hand Philipps unter dem Scepter der zu Pella regierenden Dynastie der Argeaden vereinigt worden. Die eigentlichen Macedonier (neben denen aber sehr zahlreiche illyrische, päonische und thrakische Elemente in diesem Lande sich hielten) gelten uns als ein altgriechischer Stamm, der erst seit Philipps und Alexanders d. Gr. Zeit stärker von der hellenischen Kultur berührt wurde. — Von hier aus gründete seit 334 v. 2 Chr. Alexander d. Gr. mit macedonischer Kraft und griechischem Genie auf den Trümmern des persischen Reiches das kolossale griechisch-macedonische Reich, welches sich von der Adria bis zum Pendschab und Jaxartes ausdehnte, und aus welchem nach Alexanders Tode unter beinahe vierzigjährigen Kämpfen das neue System der macedonischen oder hellenistischen Staatenwelt sich herausbildete: in der Art, daß die auf orientalischem Boden entstandenen neuen Militärstaaten ihren Rückhalt teils an ihren macedonisch-griechischen Söldnerheeren, teils an massenhaften Kolonisten aus M. und Griechenland fanden. Die Hauptmasse des asiatischen Orients war 280 bis 190 v. Chr. unter dem Scepter des macedonischen Fürstenhauses der Seleukiden vereinigt. Die historische Auffassung der Hebräer von dieser imponierenden Partie antiker Geschichte s. 1. Makk. 1, 1 ff., wozu d. A. Chittim zu vergleichen ist; s. ferner die Bilder, Weißagungen und apokalyptischen Geschichtsdarstellungen bei Dan. 2, 33. 40 ff. 7, 7. 19 f. 23 f. 8, 5 ff. und 11, 2 ff. Das Stammland des Reiches in Europa, schließlich wieder auf die Herrschaft über die Balkanhalbinsel beschränkt, stand seit etwa 276 v. Chr. unter der Dynastie der Antigoniden, deren Kraft in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. durch die Römer wieder gebrochen wurde (1. Makk. 8, 5. In der Stelle 2. Makk. 8, 20 sind dagegen macedonische Krieger der Seleukiden gemeint). Als der römische Senat endlich das macedonische Stammland in Europa im J. 146

v. Chr. in eine römische Provinz verwandelte, wurde die Seehauptstadt Thessalonike für mehrere Generationen der Mittelpunkt des großen macedonischen Kommandos der Römer, die von hier aus das Ländergebiet zwischen der Adria und dem Archipel von Rhodos dominierten. — 3 Bei der Neugestaltung des römischen Reiches endlich durch Augustus wurde 27 v. Chr. Macedonien als einfache Provinz in den Grenzen des Königs Philipp, mit Zuteilung eines illyrischen Küstenstriches um Dyrrhachion, dem Senat zugewiesen und unter die Verwaltung eines Proprätors (mit dem Titel Prokonsul) gestellt. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Zweite Auflage. Bd. I. S. 318 ff. So kennt es das N. T. neben Achaja (s. d. A. u. vgl. Apstlg. 19, 21. Röm. 15, 26. 2. Kor. 9, 2. 1. Theff. 1, 7 f.). Die namhaften Städte M.s, wie das römisch kolonisierte Philippi, Amphipholis, Thessalonike und Beröa, beide letztere auch Sitze jüdischer Gemeinden, sind in der Geschichte des Christentums von höchster Bedeutung. Die Pflanzung der dortigen Christengemeinden war das Werk des Apostels Paulus auf seiner zweiten Missionsreise (Apstlg. 16, 9 ff. 17, 1 ff. Phil. 4, 15); seine Arbeit wurde, als er nach Athen abreiste, noch eine Zeit lang von Silas und Timotheus fortgesetzt (Apstlg. 17, 14 ff. 18, 5). Den letzteren sandte der Apostel mit Erastus auch voraus (Apstlg. 19, 21 f.), bevor er selbst die macedonischen Gemeinden auf seiner dritten Missionsreise zum zweitenmal besuchte (Apstlg. 20, 1 ff. 1. Kor. 16, 5. 2. Kor. 1, 16. 2, 13. 7, 5 f.). Diese Gemeinden aber waren ein Vorbild christlichen Liebeseifers (2. Kor. 8, 1 ff. 9, 2 ff.; vgl. 11, 9. Phil. 4, 15) und, wie der Philipper- und die Thessalonicherbriefe zeigen, trotz einzelner Schäden des Gemeindelebens, des Apostels Freude und Ruhm. Über 1. Tim. 1, 3 s. d. A. Timotheus. H.

Machbena, s. Chabbon.

Macherathiter, s. Eliphalet.

Machir hieß 1) der Sohn Manasse's, dessen Kinder noch auf Josephs Knien saßen (1. Mos. 50, 23). Vor allem aber ist M. ein ethnographischer Begriff, der sich mit dem Stamme Manasse (s. d. A.) nahezu deckte, was die Bibel dadurch ausdrückt, daß sie M. bald den erstgeborenen (Jos. 17, 1. 1. Chr. 7 [8], 14) bald den einzigen (4. Mos. 26, 29 ff. 1. Mos. 50, 23) Sohn Manasse's nennt und für Manasse auch wohl M. sagt (Jos. 13, 31. Richt. 5, 14). Die streitbaren (Jos. 17, 1) Machiriten eroberten Gilead (nach anderem Sprachgebrauch halb Gilead, z. B. Jos. 13, 31), das deshalb gewöhnlich als M.s Sohn erscheint (z. B. auch 1. Chr. 2, 21 f.). Diese Eroberung fällt nach 4. Mos. 32, 39 noch in Mose's Zeit, der dieselbe, wie es weiter heißt (vgl. auch 5. Mos. 3, 15), legitimiert habe. Doch steht aus vielen Gründen fest, daß das ostjordanische Manasse erst ziemlich lange nach Mose (vgl. z. B. 4. Mos. 32, 41 mit Richt. 10, 3 ff), und zwar, wie die volkstümliche Redensart Richt. 12, 4 zeigt, vom Westjordanland aus erobert wurde. Das Deboralied versteht unter M. das diesseitige Manasse (Richt. 5, 14). Später muß aber der Schwerpunkt M.s und Manasse's im jenseitigen Lande gelegen haben, so daß selbst die diesseitigen Manassiten durch Gilead von M. und Manasse abgeleitet wurden (4. Mos. 26, 29 ff. 27, 1 ff. 36, 1 ff. Jos. 17, 1 ff.). — 2) hieß so ein Manassit zu Davids Zeit, bei dem Mephiboseth, Jonathans Sohn, Schutz fand, der aber bei Absaloms Aufstand treu zu David hielt (2. Sam. 9, 4 f. 17, 27). Sm.

Machmas (1. Makk. 9, 73), s. Michmas.

Macht (1. Kor. 11, 10), s. Haar, S. 562.

Machtesch, d. i. Mörser, hieß ein Stadtteil von Jerusalem (s. d. A. Nr. 7).

Madaba, s. Medaba.

Madai, s. Medien.

Madmanna (d. h. „Düngerhaufen"), Stadt im südlichen Teil Juda's (Jos. 15, 31), als deren „Vater" ein Saaph, Sohn Calebs und seines Kebsweibes Maacha, bezeichnet wird (1. Chr. 2, 49). Eusebius identifiziert M. mit Menoïs in der Nähe von Gaza (irrtümlicherweise auch mit Madmena Jes. 10, 31). Menoïs (Minoïs) wird das Castrum Menoenum des Codex Theodosianus sein, beide in dem 24 km südlich von Gaza gelegenen Khân Jûnis wiederzufinden sein, bei welchem die von Guérin genannte Ruine Ma'ân Jûnis (Judée II, 230 f.) liegt. Diese oder die Ruine el-Minje weiter südlich am Nordrand des Wadi Refach (Quart. Statem. 1876, p. 11) könnte die Lage des alten M. bezeichnen. Die neueste englische Karte identifiziert M. mit Um Deimne südlich von 'Anâb. Siehe noch Beth-Marcaboth. M.

Madmen (d. h. „Düngerhaufen", das arabische dimne; vgl. die Namen Dimna Jos. 21, 35, Madmena, Madmanna) hieß eine nur Jer. 48, 2 erwähnte Stadt in Moab, deren Lage nicht mehr nachzuweisen ist. Vielleicht in Bezug auf sie ist der Ausdruck Jes. 25, 10 gewählt. Das bei Jer. a. a. O. enthaltene Wortspiel (hebr. Madmen tiddomi „du M. sollst zu nichte werden") haben schon die Sept. mißverstanden und deshalb M. appellativisch übersetzt (ebenso Hitzig). M.

Madmena (s. über den Namen zu Madmen) hieß eine benjaminitische Ortschaft unweit nördlich von Jerusalem (Jes. 10, 31): nach Valentiner (ZDMG. XII, S. 169) das Dorf Scha'fât, 3/4 St. nördlich von Jerusalem, westlich von der Straße nach Nablûs gelegen. Hier mag allerdings vor alters ein Ort gestanden haben, wenigstens sind die Häuser des heutigen Dorfes zum Teil aus

altem Material gebaut. Auch seine Lage entspricht dem Zusammenhang der angeführten Stelle. M.

Madon, nordcanaanitische Königsstadt, deren König — ein Verbündeter Jabins (Jos. 11, 1) — von den Israeliten besiegt und getötet wurde (Jos. 12, 19). Die Lage der Stadt läßt sich nicht mehr nachweisen. Sie muß in Obergaliläa gesucht werden, darf daher nicht mit der Ruine Madîn bei Chattîn (so Conder) identifiziert werden. Neubauers Vermutung, daß „Madon" Schreibfehler sei für „Maron" (wie Sept. und nach ihr Vulg. Jos. 11, 1. 12, 19 lesen) und danach identisch mit dem Meron des Talmud, dem von Josephus befestigten, auf einer Anhöhe gelegenen Mero oder Meroth, dem heutigen Meirôn westlich von Safed (mit einer schönen Synagogenruine und altberühmten jüdischen Gräbern), ist noch weniger annehmbar. — Die Übersetzung der Sept. 2. Sam. 21, 20 „ein Mann aus Madon" statt „ein langer Mann" (Luther) ist nichts als ein wunderliches Mißverständnis. M.

Macha, s. Maacha.

Macsai (Maʿsaj), Priester aus dem Geschlecht Immer (1. Chr. 9 [10], 12), heißt Neh. 11, 13 Amassai (ʿAmaschsaj); auch die Namen seiner Vorfahren lauten teilweise verschieden.

Maceja oder Maseja (= Werk, Geschöpf Jehova's), ein zu allen Zeiten, am meisten in der nachexilischen, beliebter Name, den besonders Priester (Jer. 21, 1. 29, 25. 37, 3. Esr. 10, 18. 21. 22. Neh. 8, 4. 12, 41) und Leviten (1. Chr. 16, 18. 20. Jer. 35, 4. Neh. 8, 7. 12, 42), aber auch königliche Prinzen (2. Chr. 28, 7), Beamte (2. Chr. 26, 11. 34, 8), Offiziere (2. Chr. 23, 1) und andere Männer führten. Der in Jerusalem wohnhafte Judäer M. in Neh. 11, 5 ist derselbe, welcher 1. Chr. 10 [9], 5 Asaja heißt; nach beiden Stellen soll er einer aus Silo stammenden Familie angehören („Siloni" = ein von Silo Stammender); doch beruht diese Angabe auf einem Irrtum in der überlieferten Vokalaussprache; er soll vielmehr als Selaniter, d. h. als Angehöriger des judäischen Geschlechts Sela (4. Mos. 26, 20) bezeichnet werden.

Magbis (Magbisch) wird nur Esr. 2, 30 erwähnt. Es ist zweifelhaft, ob es als Personenname oder (was wahrscheinlicher) als Städtename (einer nicht mehr nachweisbaren Stadt; doch wohl in Benjamin?) aufzufassen sei. M.

Magd hat in der deutschen Bibel zuweilen noch die ursprüngliche Bedeutung „Jungfrau" (und zwar die mannbar gewordene, auch mit dem Nebenbegriff der Keuschheit), meistens aber schon die jetzt übliche „Dienerin" (s. Sklaven) und wird in letzterem Sinn auch uneigentlich als demütige Selbstbezeichnung gebraucht (s. Höflichkeit).

Magdala (wahrscheinlich das alttestamentliche Migdal-El, s. d. A.) wird Matth. 15, 39 ein Ort auf dem Westufer des Sees Genezareth genannt (statt dessen Mark. 8, 10 Dalmanutha, s. d. A.), der Geburtsort der Maria „Magdalena" (d. h. aus M. gebürtig). Auch im Talmud wird ein M. am Westufer des galiläischen Meeres mehrfach erwähnt und als reicher und berühmter Ort bezeichnet, der aber wegen der Sittenverderbnis seiner Bewohner zu Grunde gegangen sei. Nach dem Talmud (s. ZDPV. II, 55 f.) lag M. noch keinen Sabbatherweg (6 Stadien = 20 Min.) vom Seeufer entfernt, in der Nähe von Tiberias und Hammath, Angaben, welche es außer Zweifel setzen, daß das heutige el-Medschdel am Südende der fruchtbaren Ebene Genezareth (el-Ghuweir) die Lage des M. der Talmude bezeichnet. Ob auch des von Matth. a. a. O. erwähnten M., könnte freilich bezweifelt werden, da daselbst nicht „Magdala", sondern „Magadan" die ursprüngliche Lesart (welche auch der Codex Sinaiticus hat) sein wird. Aber auch im letzteren Falle steht der Annahme, daß unter Magadan Magdala = Medschdel zu verstehen sei, schon wegen der Markusparallele, kein entscheidendes Bedenken entgegen. Das heutige Medschdel ist ein elendes, schmutziges Dorf nahe am Seeufer. Auf der Westseite des Ortes ziehen sich eine Reihe von Klippen hin mit alten Grabhöhlen. Auch die Überreste eines alten Turmes sollen sich hier finden (s. Buckingham, Reisen, Weimar 1827, I, S. 404. ZDPV. IX, S. 106 f.). M.

Mageth, s. Maked.

Magier. Matth. 2, 1 ff. lesen wir von Magiern (richtiger Magern), welche aus dem Morgenlande kamen und gen Jerusalem gingen. Die Art, wie von ihnen die Rede ist, läßt sie augenscheinlich als „Sternkundige" erscheinen. Geht nun sonst dieser Begriff, durch den andern des Wahrsagers vermittelt, leicht in den des Zauberers und endlich gar des Gauklers über, so begegnen wir dem Worte Mager auch in diesem Sinne im N. T., wo „Mager" und „falscher Prophet" einander entsprechende Begriffe sind (Apstlg. 13, 6. 8), und von dem falschen Propheten Simon ausdrücklich ausgesagt wird, daß er „magische Künste getrieben" (Apstlg. 8, 9). Auch im Buche der Weisheit (17, 7) ist „magische Kunst" einfach soviel wie „Zauberkunst". Und ebenso ist bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern seit der Diadochenzeit Mager und Magismus gleichbedeutend mit Zauberei und Zauberkunst. Im A. T. ist von Magern nicht, wohl aber von einem Rab-mâg, „Obermager", die Rede: die Bezeichnung erscheint als Titel eines hohen babylonischen Würdenträgers zur Zeit des Nebukadnezar (Jer. 39, 3. 13). Es ist dieses überhaupt die älteste Stelle, wo der Mager oder eines Magers Erwähnung geschieht, falls nämlich das

Wort Mâg eben dieses, nämlich den Mager, bedeutet, wie das allgemein angenommen wird; die der Zeit nach nächsten sind verschiedene Stellen der Behistaninschrift des Darius. Könnte man nun danach vermuten, daß auch der Ursprung des Magismus in Babylonien zu suchen, so würde eine solche Vermutung eine weitere Stütze durch den Umstand erhalten, daß auch sonst die Tradition den Magismus nach Chaldäa verlegt und Chaldäer und Zauberer, Traumdeuter u. s. w. einfach als identische Begriffe nimmt. Dies erhellt zunächst sachlich aus dem Buche Daniel (2, 2. 5. 10. 4, 4. 5, 7. 11). Ebenso ist dem Diodor (2, 24) „Chaldäer" der Name für den babylonischen Priester; dem Hesychius sind die „Chaldäer" eine besondere Gattung von Magern, während wieder andere alte Schriftsteller, z. B. Strabo (762), zwischen den „assyrischen" (babylonischen) Chaldäern und den „persischen" Magern scheiden. Und daß das, was man mit dem Namen des Magismus vornehmlich zu bezeichnen pflegt: Wahrsagerei, Zauberkünste und Beschwörungswesen, in Babylonien seit alters recht eigentlich betrieben ward, dafür legen die heimischen Inschriften, wie sie in verschiedenen Bänden des englischen Keilschriftenwerkes herausgegeben sind, Zeugnis ab. Aber wir begegnen dem, was mit jenem Namen bezeichnet wird, wenigstens sicher in späterer Zeit, auch außerhalb Babyloniens, nämlich in Medien und dann auch in Persien (hier der Name „Mager" seit Darius Hystaspis: s. vorhin). Wesentlich das, was von den Chaldäern ausgesagt wird, namentlich das Betreiben von Traumdeuterei und Sterndeuterei, wird auch von den medischen Magern berichtet, und zwar bereits durch Herodot (I, 107. 120. 128. VII, 19. 37), der dazu ausdrücklich die Mager neben anderen als einen besonderen medischen Stamm aufführt (I, 101). Da derselbe Herodot (I, 181. 183) neben den medischen Magern auch babylonische Chaldäer, und zwar als Priester, kennt und namhaft macht, ohne daß er doch auf einen Zusammenhang beider hindeutet, so läge es am nächsten, beide Priesterschaften auch für völlig verschiedene zu halten, die historisch mit einander gar nichts zu schaffen und gemein hätten. Aber dem steht doch wieder entgegen, daß das Specifische des Magismus: Sterndeuterei und Traumdeuterei, gerade auch von den babylonischen Chaldäern ausgesagt und in den ältesten Schriftwerken derselben auch bezeugt wird; daß gerade dieses Specifische des Magismus der ursprünglichen Zendreligion fremd ist (im Zendavesta wird wenigstens Zauberei lediglich von den bösen Geistern, den Dews, ausgesagt), und daß babylonische Kultureinflüsse auf Medien durch die medische, aus Babylonien stammende Keilschrift und durch das wie ins Persische,

Am See Genezareth: Magdala mit der Ebene Genezareth.

Lauben auf Häusern von Magdala.

so auch ins Medische (zweite Keilschriftgattung!) übergegangene dipi „Inschrift" = dup „Schreibtafel" sonst verbürgt sind. Auch das Vorkommen von rein babylonischen Namen in dem an der westlichen Grenze Mediens, im Quellgebiete des Dijâlâ belegenen Lande Namri, sowie das von Herodot über die Mauern Ekbatana's (s. d. A.) Berichtete läßt bis nach Medien hinein sich erstreckenden Einfluß babylonischer Kultur begreiflich erscheinen. Umgekehrt findet sich weder in den Inschriften Nebukadnezars, unter dem ein vornehmer Babylonier, Nergal-sar-eßer, das Amt eines Obermagers bekleidet hätte, jemals und irgendwie die geringste Spur von einem Einflusse des „iranischen" Magismus, und es ist eine solche ebenso wenig auch später bei irgend einem babylonischen Könige bis auf Nabunâhid hin inschriftlich aufzuzeigen. Man verweist (s. v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients, 1876, S. 113) darauf, daß, wenn mâg ein babylonisches Wort, maghupati = Môbed eine hybride Zusammensetzung sei. Aber würde, wenn mâg iranischen Ursprungs, rab-mâg des A. T.s nicht ebenfalls eine hybride Zusammenstellung sein, falls man nicht jeden Zusammenhang zwischen mâg und „Mager" leugnen will? — Auch darf auf Herodots Angabe, daß die Mager ein „Stamm" der Meder gewesen, doch schwerlich ein übergroßes Gewicht gelegt werden, da dieselben nach Herodots eigener Darstellung nicht sowohl ein Stamm als ein Stand, nämlich der medische Priesterstand waren, worauf schon M. v. Niebuhr (Geschichte Assurs und Babels, Berlin 1857, S. 154) hingedeutet hat. Das Resultat der Erwägung wäre hiernach: 1) man läßt die augenscheinliche Verwandtschaft des babylonischen Chaldaismus und des medischen Magismus außer Betracht und erklärt die babylonische Stern- und Traumdeuterei als von der iranischen der Meder historisch gänzlich verschieden; dann kann man wiederum entweder das biblisch-chaldäische Rab-mâg als einen Namen oder Titel verstehen, der mit dem Worte „Mager" gar nichts zu thun hat und hat dann die traditionelle Deutung zu verlassen; oder aber man kann Rab-mâg als Obermager deuten, hat dann aber eine hybride, semitisch-arische Zusammenstellung zu statuieren und die Unwahrscheinlichkeit zu setzen, daß Nebukadnezar gewissermaßen zur Staatsreligion einen Kultus erhob, dem er in seinen eigenen Inschriften im übrigen nicht die geringste Konzession machte; oder 2) man anerkennt die wesentliche Gleichheit des medischen Magismus und babylonischen Chaldaismus und erklärt diese Übereinstimmung aus historischer Abhängigkeit des einen vom andern; dann hat man, da der babylonische Chaldaismus jedenfalls früher bezeugt ist, in erster Linie den Magismus auf babylonischen Ursprung zurückzuführen. In diesem Falle hindert nichts, den Titel Rab-mâg für einen heimisch babylonischen zu halten und umgekehrt maghupati = Môbed als hybride Komposition zu betrachten. Vgl. hierzu Schrader KAT² 417 ff., Zoeckler in Prot. Real-Encyklopädie, 2. Aufl. Art. Magier, Magie. Schr.

Magog wird 1. Mos. 10, 2 (1. Chr. 1, 5) als der zweite Sohn Japhets (s. d. A.) zwischen Gomer und den Medern aufgeführt. Bezeichnet Gomer (s. d. A.) die Kimmerier, so ist M. östlich von denselben, also zwischen dem Asowschen und Kaspischen Meer am Kaukasus zu suchen. Schwerlich hat man indes im Sinn der Völkertafel an ein einzelnes, näher bekanntes Volk zu denken; der Name umfaßt vielmehr überhaupt die barbarischen Völker im äußersten Norden und Nordosten des damaligen geographischen Gesichtskreises, ähnlich wie der Name Scythen bei den Griechen und Römern. Mit den Scythen wird daher M. schon von Josephus (Altert. I, 6, 1) zusammengestellt. Hieronymus verlegt M. jenseits des Kaukasus und des Asowschen Meeres, nahe dem Kaspischen Meere bis nach Indien hin, während die syrischen Schriftsteller des Mittelalters Gog und M. (s. u.) in den Ländern nördlich von Indien erblicken. Die fabelhaften Berichte der arabischen Schriftsteller, nach welchen „Jadschudsch und Madschudsch" von Alexander d. Gr. hinter eine eherne Mauer gebannt werden (Koran XVIII, 93 ff.; vgl. XXI, 96), beruhen natürlich erst auf einer Vermischung spätjüdischer und christlicher Legenden. Ohne Zweifel ist der Name M. aus einer am Kaukasus einheimischen Benennung geflossen; doch kann weder die Herleitung vom persischen coh (Berg) und maha (groß) als ausgemacht gelten, obwohl noch jetzt mugogh oder moghef am Kaukasus als Bezeichnung des nördlichen Hochgebirges gebraucht werden soll, noch die Erklärung von M. als „Großgog" im Gegensatz zu Gog als dem ursprünglichen Landes- oder Völkernamen. Vollends zweifelhaft ist die Herleitung von M. (bei de Lagarde, Kiepert u. a.) aus dem alten Namen für das Gebirgsland südwestlich vom Kaukasus. — Außer 1. Mos. 10 erscheint M. nur in dem bedeutsamen Orakel Hesekiels 38 und 39 (und danach Offenb. 20, 8). Nach demselben wird dereinst Gog, König von M. und zugleich Fürst von Ros, Mesech und Tubal, durch Gott selbst zu einem Plünderungszuge gegen das gereinigte und unter dem Messias wiederhergestellte Israel aufgestachelt werden. Mit einem gewaltigen Reiterheer, in dessen Gefolge sich auch Perser, Äthiopen und Nordafrikaner (Put), sowie Kimmerier (Gomer) und Armenier (Haus Togarma's) befinden, überschwemmt Gog das heilige Land; aber Gott verherrlicht sich durch seine gänzliche Vernichtung, und Israel wohnt fortan in Frieden. Mit Unrecht hat man aus 38, 17 auf eine Anlehnung an frühere bestimmte Weissagungen über Gog geschlossen; vielmehr sollen sich

nach Hesekiel in ihm prophetische Sprüche, wie Jes. 10, 5 ff. 17, 12 ff. u. a. erfüllen (vgl. dazu Smend, Ezechiel S. 300). Ein Fortschritt der Weißagung findet dabei insofern statt, als die Vernichtung der heidnischen Weltmacht nicht mehr unmittelbar mit der Aufrichtung des messianischen Reiches zusammenfällt, sondern nur die endgültige Sicherstellung desselben herbeiführt. Bei diesem Fernblick der Weißagung ist die Frage müßig, welche Völker oder Vorgänge seiner Zeit der Prophet bei seiner Darstellung im Auge gehabt habe. Hat auch die Erinnerung an den Einfall der Scythen unter Josia (s. Beth Sean), an welchem nach Herodot I, 103 ff. und IV, 11 auch die Kimmerier beteiligt waren, sicher auf seine Schilderung eingewirkt, so zeigt doch die Beigesellung der Äthiopen u. s. w., worauf es dem Propheten ankommt. M. (von Hesekiel wahrscheinlich „Land des Gog" gefaßt und danach der Name des Königs frei gebildet) ist ihm samt den übrigen ein Typus der Heidenvölker an den Enden des Erdkreises, in denen sich nach der Niederwerfung der Israel benachbarten Feinde (Hes. 25 ff.) zum letztenmale die Kräfte des Heidentums zu einem Ansturm auf das Gottesvolk sammeln. Mit Recht erblickt daher schon die alte jüdische Auslegung in Gog den Repräsentanten des gesamten Heidentums; nicht minder entspricht dem Sinn der Weißagung Hesekiels die Erwähnung von Gog und M. (als zweier Völker) Offenb. 20, 8. Es sind dort die Heidenvölker „an den vier Enden der Erde", welche der Satan nach Ablauf des 1000jährigen Reiches zu einem letzten Kampf gegen das Volk und die Stadt Gottes verführt, bis sie bei der Belagerung der letzteren durch Feuer vom Himmel verzehrt werden. Ksch.

Magur, s. Pashur.

Mahalaleel, s. Sethiten und Kainiten. Der Name begegnet auch Neh. 11, 4.

Mahalath, s. Esau.

Mahalothiter (2. Sam. 21, 8), d. h. aus Abel Mehola stammend; s. d. Artt. Barsillai und Abel Nr. 2.

Mahanaim, d. h. „Doppellager", nannte Jakob den Ort, an welchem er bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien, ehe er den Jabbok überschritt, die Scharen der Engel Gottes, deren Schutze er sich befohlen wissen sollte, erblickte (1. Mos. 32, 2 [3]; vgl. den Traum von der Himmelsleiter bei seinem Auszuge, Kap. 28). Vielleicht wird Hohel. 6, 12 [7, 1] mit den dunkeln, von Luther, wie es scheint, richtig übersetzten Worten „Reigen zu M." auf diese Begebenheit oder eine infolge derselben üblich gewordene Sitte angespielt. An jenem Orte stand später eine Stadt M. auf der Nordgrenze des Stammgebietes von Gad, der Südgrenze des ostjordanischen Manasse (Jos. 13, 26. 30); sie wurde den Leviten zugeteilt (Jos. 21, 39. 1. Chr. 7, 80 [6, 65]). In M. residierte Isboseth, Davids Gegenkönig (2. Sam. 2, 8. 12 n. d. hebr. Text); später suchte und fand David, als er vor Absalom fliehen mußte, hier eine Zufluchtsstätte (2. Sam. 17, 24. 27; vgl. 19, 33. 1. Kön. 2, 8), s. d. A. Gilead Nr. 5. Unter Salomo war M. der Hauptort eines königlichen Proviantamtes (1. Kön. 4, 14). Nach der Teilung des Reiches fiel die Stadt bei dem Einfalle Sisaks unter Rehabeam in die Hände der Ägypter. Zwar berichtet das A. T. nur von der Eroberung Jerusalems durch die Ägypter (2. Chr. 12); aber die Siegesinschrift Scheschenks I (Sisak-Sesonchis) auf einer thebanischen Tempelwand nennt ausdrücklich M. (unter dem Namen Mahanma) u. a. (meist Leviten-)Städte des nördlichen Reiches als solche, die damals von den Ägyptern besetzt wurden. — Was die Lage von M. betrifft, so kann zunächst kein Zweifel darüber obwalten, daß es nördlich vom Jabbok (vgl. 1. Mos. 32, 22), nicht südlich von diesem (wie Knobel will) zu suchen sei. Es kann aber auch schwerlich so weit vom Jabbok und dem Jordanthal entfernt gelegen haben, wie die heutige Ruine el-Michne (Machne) im oberen Wâdi Jâbis (halbwegs zwischen Jabbok und Jarmuk), die schon der gelehrte jüdische Reisende Mose ha-Parchi (ca. 1315) für das alte M. hielt (auch Robinson III, S. 920, van Kasteren in ZDPV. XIII, S. 205 f.). Es muß vielmehr — wie die Erzählung 1. Mos. 32 vorauszusetzen scheint — nahe dem Jabbok gelegen haben (welcher nahezu die Grenze zwischen Gad und Manasse bildete), und nicht weit vom Jordanthal entfernt (freilich nicht in demselben, wie Hitzig annahm), vgl. 2. Sam. 18, 23 f. und den Art. Ephraim Nr. 5. Vom Jordanthal aus stieg man durch die Thalschlucht Bithron (s. d. A.) hinauf nach M. (2. Sam. 2, 29). Zur Zeit ist es nicht möglich, die Lage des Ortes genauer zu bestimmen. M.

Maharam Motha hat Luther 1. Kor. 16, 22 geschrieben statt Maran atha. Die aramäischen Worte, welche wahrscheinlich Marana tha abzuteilen sind, bedeuten: „Unser Herr komm!", während Luther den Sinn „verbannt zum Tode" darin finden zu müssen glaubte.

Mahelath hieß die erste Frau Rehabeams; ihr Vater war Jerimoth, ein sonst nicht genannter Sohn Davids, wahrscheinlich von einer Halbfrau (1. Chr. 3, 9), ihre Mutter Abihail, eine Tochter des ältesten Bruders Davids Eliab; sie gebar Rehabeam drei Söhne (2. Chr. 11, 18 f.; vgl. dazu d. A. Eliab).

Maheli und **Musi** sind die beiden Söhne Merari's, von welchen die zwei Linien des Levitengeschlechts der Merariter abstammten (2. Mos. 6, 19. 4. Mos. 3, 20. 33. 26, 58. 1. Chr. 7, 19). Das Verzeichnis der Nachkommen jenes Maheli

in 1. Chr. 7, 29 f. stimmt aber nicht zu der Nachricht über seine Familie in 1. Chr. 24, 21 f. u. 25, 28 f. Von ihm ist sein gleichnamiger Neffe, der Sohn Musi's und Ahne Ethans zu unterscheiden (1. Chr. 7, 47. 24, 23. 25, 30). Der zu den Kindern Maheli's gehörige Serebja in der Zeit Esra's und Nehemia's (Esr. 8, 18. 24. Neh. 8, 7. 9, 4 f. 10, 12. 12, 24) dürfte wohl ein Abkömmling dieses jüngeren, nicht des älteren Maheli sein, also der Linie Musi angehört haben.

Maherai, einer der Helden und nachmaligen Divisionsgenerale Davids aus dem judäischen Geschlecht Serah, aus Netopha (s. d. A.) gebürtig (2. Sam. 23, 28. 1. Chr. 12, 30. 28, 13).

Mahewiter (1. Chr. 12, 46); das entsprechende hebräische Wort sollte wahrscheinlich Mahani = Mahaniter, d. i. gebürtig aus Mahanaim (s. d. A.), lauten.

1 **Mahlzeit.** Verstehen wir unter Mahlzeit im Unterschiede vom Gastmahle (s. d. A.) das regelmäßig nach bestimmter Tagesabteilung (vgl. Hes. 4, 10) sich wiederholende Essen, nicht nur das an eine bestimmte Tageszeit gebunde größere Essen, so sind wir wohl zu der Annahme von drei Mahlzeiten für den gewöhnlichen Verlauf des hebräischen Lebens genötigt, die sich auf Morgen, Mittag und Abend verteilen. Wer früh aufstehen und angestrengt arbeiten sollte, mochte in der Regel nicht viele Stunden lang nüchtern bleiben, sondern stärkte sich durch ein leichtes Frühstück zur Arbeit; ein solcher Morgen-Imbiß wird, wie es scheint, Spr. 31, 15 mitangedeutet. Rechnen wir dies Frühstück ab, so bleiben nur zwei eigentliche Mahlzeiten, mit welchen Elias am Bache Krith vollständig ausreichte. Daraus aber, daß ihm (1. Kön. 17, 6) die Raben sowohl des Morgens als auch des Abends Brot und Fleisch brachten, und aus dem Fehlen eines besonderen hebr. Ausdrucks für die Hauptmahlzeit läßt sich nicht folgern, daß die Hebräer eine solche, welche doch schon in dem täglichen Mahle der Kinder Hiobs enthalten ist, überhaupt nicht kannten. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß die jetzt im heißen Oriente herrschende Sitte (vgl. Wellsted, R. I, S. 113; Lane-Zenker I, S. 151), wonach das Abendmahl die eigentliche Hauptmahlzeit bildet, im allgemeinen schon während des hebr. Altertums in Geltung war (vgl. 2. Mos. 16, 12. Richt. 19, 21. Pred. 5, 11). Wie die Beduinen häufig auf ihren Reisen nur zweimal am Tage Nahrung zu sich nehmen und sich mit so spärlicher Kost begnügen, daß ihre Mäßigkeit die an reichlicheres Essen gewöhnten Bewohner nördlicherer Länder in Erstaunen versetzt, so berichtet Wellsted von den Bewohnern der Provinz Omân, daß nur die Vornehmeren ein Mittagsmahl einnehmen, welches aus verschiedentlich zubereitetem Fleisch und Früchten bestehe, während das Frühstück und die Hauptmahlzeit gegen Sonnenuntergang allen Klassen gemeinsam seien. Wenn der Prediger (10, 16 f.) Wehe über das Land ruft, dessen Fürsten frühe essen, so hat er natürlich die von den üppigen Schwelgern schon am frühen Morgen begonnenen Zechgelage (vgl. Jes. 5, 11. Apstlg. 2, 15) im Sinne, nicht ein einfaches Frühstück (vgl. Joh. 21, 4. 9. 12), an welches sich allerdings (vgl. Richt. 19, 5 ff.) eine Schmauserei anschließen konnte. Jedenfalls ist die Meinung fern zu halten, daß die Hebräer als ein ackerbautreibendes Volk an den Werktagen (über den Sabbath vgl. oben S. 454) ihr Hauptessen am Mittage gehabt hätten. Für die vom Morgen bis zum Abend fleißig arbeitenden Schnitter pflegte es auch um Mittag „Essens Zeit" zu sein, vgl. das Ruth 2, 14 erwähnte einfache Mittagsmahl; der bis in die Nacht hinein mit dem Worfeln der Gerste beschäftigte Boas (Ruth 3, 7) hielt seine Hauptmahlzeit wohl etwas später (vgl. E. H. Palmer, S. 369), als gewöhnlich das Abendmahl stattfand, nämlich unmittelbar bevor er sich schlafen legte. Zuweilen kommen ja Umstände vor, welche das Einhalten der gewöhnlichen Essenszeiten verhindern (vgl. Apstlg. 27, 21. 33 ff.). Das festliche Mittagsmahl, welches Joseph (1. Mos. 43, 16. 25) seinen Brüdern gab, schließt so wenig aus, daß das Abendmahl die Hauptmahlzeit war, als die Essenszeit der beiden Ältesten die Susanna (V. 7. 13) daran hinderte, um diese Mittagsstunde im schattigen Garten zu lustwandeln und ein Bad zu nehmen. Das Zechgelage 1. Kön. 20, 12. 16, bei welchem Benhadad mit seinen Unterkönigen schon zur Mittagszeit trunken war, fand in Laubhütten (Luther ungenau: im Gezelt) zur Feier des üppigen Herbstfestes statt und hat mit einer ordentlichen Mahlzeit nichts zu schaffen. Mit Recht aber versteht Luther das griechische áriston, welches ursprünglich das Frühstück (so noch Joh. 21, 12. 15) bedeutet, nach dem späteren Sprachgebrauch in den Stellen Luk. 11, 37. 14, 12 (vgl. Matth. 22, 4) vom Mittagsmahle. Bei den Griechen und Römern führt allerdings der Wechsel in der Sprache auf eine Verschiebung der Hauptmahlzeit vom Mittag auf den Abend, da auch das lateinische prandium den ursprünglichen Sinn des Frühstückes mit dem des Mittagessens vertauschte, während das griechische deipnon und das lateinische coena, die anfänglichen Bezeichnungen für die gegen Mittag fallende erste ordentliche Mahlzeit, die übrigens von Reisenden schon früh eingenommen werden konnte, späterhin Namen für die am Nachmittag oder Abend beginnende Hauptmahlzeit wurden; allein bei den Hebräern ist eine solche Verschiebung nicht nachweisbar. In der griechischen Bibel ist deipnon überall das Abendmahl oder die Hauptmahlzeit, vgl. Tob. 8, 1. Luk. 14, 12. 16 f. 17, 8. Joh. 13, 2. 4. 1. Kor. 11, 20 f. Offb. 19, 9. 11. — Eine andere Änderung aber haben die Hebräer 2 mit den genannten Völkern gemein. Wie nämlich einst die Griechen (Odyss. I, 145. XV, 134) und

Römer, auch die alten Ägypter (s. die Abbildung oben S. 479), so saßen ursprünglich die Hebräer zu Tische (vgl. 1. Mos. 27, 19. Richt. 19, 6. 1. Sam. 20, 5. 24. 1. Kön. 13, 20). Zur Zeit des N. T.s aber lag (Joh. 21, 20) man zu Tische, obgleich die deutsche Bibel ungenau statt des Liegens (vgl. Matth. 9, 10. 26, 7. Mark. 6, 22. 14, 3. 18. Luk. 5, 29. 7, 36 f. 14, 10. Joh. 12, 2. 13, 23) das Sitzen ausdrückt (s. d. Artt. Bette, Kissen und über Mark. 14, 15 oben S. 593, sowie über das vorhergehende Ablegen der Sandalen oben S. 596). Die Stelle 1. Mos. 18, 4 gehört zwar schwerlich hieher, da die Worte „lehnet euch unter den Baum" einfach zum Ausruhen auffordern, während erst im folgenden Verse von der Bereitung des Mahles geredet wird; aber die wahrscheinlich ausländische Sitte des Liegens beim Mahle, die ursprünglich (vgl. Wilkinson II, S. 395 f.) als Ehrenbezeigung für den vornehmsten Gast gegolten haben mag, bürgerte sich bei üppigen Gastmahlen (vgl. Am. 2, 8. 6, 4 im Hebr.) wohl schon früh (vgl. oben S. 596) ein und empfahl sich der zunehmenden Bequemlichkeit so sehr, daß sie allmählich auch im gewöhnlichen bürgerlichen Leben (vgl. Luk. 17, 7) zur Herrschaft gelangte. Die an der Mahlzeit teilnehmenden Frauen (s. oben S. 479) speisten wohl sitzend; wenigstens galt dies bei den Römern (vgl. Suet. Claud. 32) als gute alte Sitte. Die 5000 Mann Mark. 6, 39 lagerten sich, in Speisegesellschaften abgeteilt (Luther frei: bei Tischen voll), auf das grüne Gras. Auf den Speisesofas oder Tischlagern, welche aus gewöhnlich für drei bis fünf Personen eingerichteten Polstern oder Divans bestanden, die von den Reichen gern mit den kostbarsten Teppichen (vgl. Josephus, Altert. XV, 9, 3) bedeckt wurden, lagen die Speisenden mit nach hinten (Luk. 7, 38) ausgestreckten Füßen in der Weise, daß man sich auf den linken Arm stützte, daß also der rechts Liegende mit seinem Hinterkopf gleichsam an der Brust seines linken Nachbars ruhte und die allein für einen vertrauten Freund (vgl. Joh. 13, 23. 21, 20) natürliche Lage einnahm. Zur Veranschaulichung dieses Liegens auf dem triclinium, von welchem Worte (eigentlich = Dreilager) der Speisemeister in Joh. 2, 9 seinen Namen erhalten hat, geben wir nach einem von Niccolini (Case di Pompei tav. 3) mitgeteilten Gemälde in Pompeji die Abbildung einer auf einem Divan um einen kleinen Tisch gelagerten Gesellschaft. — Über die Form der Tische (s. d. A. Hausgerät) sind wir nicht genau unterrichtet (vgl. 1. Sam. 20, 29. 2. Kön. 4, 10. Luk. 22, 21. Apstlg. 16, 34). Es scheint selbstverständlich, daß der Tisch, vor welchem man lag, niedriger war, als derjenige, an welchem man auf einem Stuhle saß. Der 2. Mos. 25, 23 ff. beschriebene Schaubrottisch (s. d. A.) hatte eine Höhe von anderthalb Ellen, während der auf dem Bogen des Titus abgebildete Tisch (vgl. 1. Makk. 4, 49) nur etwas über einen Fuß hoch war; diesen Umstand hat man ohne sonderliche Beweiskraft für die Niedrigkeit der Tische geltend gemacht. Der berühmte Eroberer Thutmes III. (vgl. Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, S. 304) zählt unter seiner Beute einmal auf: „Sechs Stühle des feindlichen Königs und die Fußschemel dazu, aus Elfenbein und Cedernholz; sechs große Tische von Cedernholz, ausgelegt mit Gold und Edelsteinen." Abbildungen von altägyptischen Tischen s. bei Wilkinson II, S. 202 f., wo zugleich ersichtlich ist, daß das jetzt im Orient übliche Sitzen mit kreuzweis untergeschlagenen Beinen bei den gemeinen Ägyptern schon vor Jahrtausenden gebräuchlich war. Wir müssen bedenken, daß nicht jeder Tisch ein Speisetisch war, besonders aber, daß die hebr. Redeweisen „über dem Brot sitzen" (1. Sam. 20, 24) und „auf dem Tisch essen" (so Luther z. B. 2. Sam. 9, 7. 11) auch dann in ihrem vollen Rechte bleiben, wenn die Speisenden überhaupt nicht auf Stühlen saßen, sondern unmittelbar auf dem nur mit Matten oder Teppichen bedeckten Fußboden. Mochten auch die vornehmeren Hebräer (vgl. Spr. 23, 1), wie manche annehmen, in der alten Zeit beim Essen sich der Stühle bedienen, während man späterhin in der griechisch-römischen Periode bei den ordentlichen Mahlzeiten ziemlich allgemein

Römisches Ruhelager. Nach Niccolini.

zu Tische lag, so ist es doch an sich wahrscheinlich, daß das heute im Morgenlande übliche Speisen, wobei man ohne Stühle um einen in der Mitte des Zimmers aufgestellten niedrigen Tisch oder um ein auf dem Fußboden ausgebreitetes rundes Leder sitzt, sehr hoch in das hebräische Altertum hinaufreicht. Robinson (II, S. 726) schildert die Mahlzeit, welche er die Gouverneure von Gaza, Jerusalem und Hebron einnehmen sah, in folgenden Worten: „Ein sehr großes rundes Präsentierbrett von überzinntem Kupfer, auf einen plumpen, hölzernen, etwa einen Fuß hohen Schemel gesetzt, diente als Tisch. In der Mitte desselben stand eine große Schüssel mit einem Berge von Pilau, bestehend aus gekochtem und mit Butter begossenem Reis mit kleinen drin und drüber liegenden Stücken Fleisch. Dies war das Hauptgericht, indessen kamen auch andere kleinere Gerichte sowohl von Fleisch als Vegetabilien vor. Um diesen Tisch saßen, mit Einschluß der drei

Ägyptische Tische. Nach Wilkinson.

Gouverneure, zehn Personen, oder hockten vielmehr auf ihren Füßen. Jeder hatte einen Teller von überzinntem Kupfer und einen hölzernen Löffel vor sich. Einige gebrauchten den Löffel ohne Teller; aber die meisten zogen es vor, mit den Fingern der linken Hand zu essen, ohne sich des Löffels und Tellers zu bedienen." Die im heutigen Morgenlande als Tisch auf den Boden gebreitete Matte oder das von den Arabern Sufra genannte runde Leder, welches, am Rande mit Ringen versehen, nach dem Essen wie ein Beutel zusammengezogen und auf der Seite des Kamels oder an einem Nagel aufgehängt werden kann (vgl. Hamar II, S. 453), hat allerdings wenig Ähnlichkeit mit unserem Tisch, und wir könnten die Sufra, welche häufig auf einen schemelartigen Tisch gelegt wird, eher mit unserem Tischtuch vergleichen; aber die Thatsache, daß das hebr. Wort für Tisch eigentlich das Ausgedehnte bedeutet (vgl. auch Ps. 69, 23 oder Röm. 11, 9), scheint das hohe Alter dieser eigentümlichen Art von Tischen doch sicher genug zu bezeugen. Das Bereiten oder Zurichten des Tisches (Ps. 23, 5. Jes. 21, 5) bestand dann in dem Hinbreiten der als Tisch dienenden Decke, dem Auflegen der Brotkuchen und dem Aufstellen der großen Speiseschüssel, wozu bei feierlichen Gastmählern etwa noch Becher für die einzelnen Gäste aufgesetzt wurden. — Messer und Gabeln (s. d. Artt.), sowie Löffel (s. d. A. Kochen) kamen im Altertum nur in der Küche vor, da man einfach mit dem Fingern, wie noch jetzt gewöhnlich im Morgenlande geschieht, aus der gemeinsamen Schüssel aß (vgl. Spr. 26, 15). Das Fleisch (s. d. A. und vgl. Hes. 24, 4) kam, in kleine Stücke zerschnitten, entweder gekocht oder gebraten auf den Tisch, wobei das gebratene (vgl. 1. Sam. 2, 15) als das schmackhaftere galt. Dünne Suppen gab es überhaupt nicht; die von den Fleischstücken und allerlei Zuthaten gewonnene dicke Brühe (vgl. Richt. 6, 19 ff. Jes. 65, 4) wurde, wie das Gemüse, aus der Schüssel mit der Hand auf den als Teller dienenden

Orientalische Mahlzeit. Nach Photographie.

Brotkuchen gebracht, oder man tunkte das Brotstück wie einen Löffel, den man dann mitaß, in die breiartige Speise hinein, vgl. Matth. 26, 23. Zuweilen (vgl. 1. Sam. 1, 4. Joh. 13, 26) legte der Hausvater selbst vor. Über die Speisen, welche den Gegenstand der hebr. Mahlzeit bildeten, vgl. Ruth 2, 14. 1. Sam. 25, 11. 18. 2. Sam. 16, 1. 17, 28 f. 1. Kön. 4, 22 f. (hebr. 5, 2 f.) Neh. 5, 18. Wein (s. d. A.) wurde zuweilen während der Mahlzeit getrunken, besonders aber am Schlusse der Mahlzeit genossen. Schon die Reinlichkeit brachte es mit sich, daß man gewöhnlich, wie jetzt von den Mohammedanern im Orient immer geschieht, sowohl vor als nach der Mahlzeit die Hände wusch. Wegen dieses sorgfältigen Waschens vor dem Essen (für dieselbe Sitte bei den Griechen vgl. Iliad. X, 577), so meint der Reisende Niebuhr (Beschr., S. 54), „scheinet es einem zuletzt gleichgültig, ob einer das Essen mit reinen Fingern oder mit einer Gabel aus der Schüssel nimmt." Bei den späteren Juden nahm bekanntlich dies Händewaschen den Charakter einer religiösen Satzung an (vgl. Matth. 15, 2. 20.

Luk. 11, 37 ff.). Wertvoller in religiöser Beziehung war die Sitte, die Mahlzeit mit einem Segensspruch oder Dankgebet zu eröffnen und zu schließen. Wie schon Samuel (1. Sam. 9, 13) vor dem Essen die Opfermahlzeit segnet, so finden wir die durch das Beispiel des Erlösers (Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 26 f.) geheiligte Sitte der Danksagung auch bei den ersten Christen (Apstlg. 27, 35; vgl. 1. Tim. 4, 3 ff.). Das nach der Mahlzeit gesprochene Tischgebet entwickelte sich leicht aus dem Buchstaben von 5. Mos. 8, 10 und wurde von den Rabbinen für eine unerläßliche Satzung erklärt; im N. T. wird es nie erwähnt, da Matth. 26, 30 der am Passah übliche Lobgesang zu verstehen ist. Derselbe veräußerlichte Sinn des späteren Judentums zeigte sich darin, daß die Strengeren bis zur Zeit des ersten Gebetes, d. h. morgens 9 Uhr, ganz nüchtern blieben (vgl. Apstlg. 2, 15). Wenn man aber (vgl. Josephus, Leben 54) am Sabbath, wohl wegen des Synagogengottesdienstes, um die sechste Stunde das Frühmahl (griech. áriston) einnahm, so beweist das nicht sicher für ein völliges Fasten bis zur Mittagszeit, mochten sich auch die Essener (Josephus, J. Kr. II, 8, 5) mit zweimaligem Essen täglich begnügen, indem sie sich in der fünften Stunde zum Frühmahl, um die Zeit der Dämmerung zum Abendmahl niedersetzten. Kph.

Orientalisches Händewaschen nach der Mahlzeit.

Mahujael, s. Kainiten.

Makaz, Sitz eines der Amtleute Salomo's (1. Kön. 4, 9), ist neuerdings von Conder mit der Ruinenstätte Makkûṣ 4,6 km südlich von Esdûd (Asdod) identificiert worden: eine Lage, welche zu weit nach Süden führt; denn Makaz wird, nach den anderen a. a. O. genannten Städten zu urteilen, im Stammgebiete von Dan gelegen haben. M.

Maked (bei Luther „Mageth“ nach Vulg.) hieß eine feste Stadt in Gilead, welche Judas Makkabäus eroberte (1. Makk. 5, 26. 36); nach Hitzig Maḳadd, ein Ort, der in der Nähe von Adraʿât (Edrei) liegen soll, den aber die neueren Karten nicht aufweisen. M.

Makeheloth, s. Kehelatha.

Makkabäer. Der Name „Makkabäer“ ist ursprünglich nur Beiname des Judas (s. d. A.). Später wurde er auf die ganze Familie übertragen; und man versteht daher unter den „Makkabäern“ das priesterliche Fürstengeschlecht, welches von den Freiheitskämpfen unter Antiochus Epiphanes an bis zur Begründung der herodianischen Dynastie an der Spitze des jüdischen Volkes stand. Neben dem Namen „Makkabäer“ ist auch der Name „Hasmonäer“ gebräuchlich, von Hasmonäus, dem angeblichen Urgroßvater des Mattathias (s. d. A.). Und er ist zur Bezeichnung der Dynastie wohl dem ersteren vorzuziehen. Die Familie gehörte zu der ersten der 24 Priesterklassen, der Klasse Jojarib (vgl. 1. Chr. 24, 7 und s. d. A. Hohepriester Nr. 7); sie tritt aber erst zur Zeit des Antiochus Epiphanes auf den Schauplatz der Geschichte. Mattathias war es, der den ersten Anstoß gab zur Erhebung der glaubenstreuen Israeliten gegen die gewaltsamen Hellenisierungsversuche des Antiochus Epiphanes. Nach seinem bald darauf erfolgten Tode übernahm sein Sohn Judas (s. d. A.) die weitere Leitung der Erhebung. Nach dessen Tode trat sein Bruder Jonathan (s. d. A.) an seine Stelle, und erst dieser gelangte zu einer öffentlich anerkannten Stellung an der Spitze des ganzen Volkes, indem er im J. 153 v. Chr. durch Alexander Balas zum Hohenpriester ernannt wurde. Aber auch er erhielt diese Würde nur für seine Person. Die hasmonäische Dynastie als solche wurde erst dadurch begründet, daß Simon, der Bruder und Nachfolger Jonathans, im J. 141 v. Chr. durch Volksbeschluß zum erblichen Hohenpriester und Fürsten erklärt wurde (s. d. A. Simon). Von nun an standen die hasmonäischen Fürsten unbestritten an der Spitze des Volkes und vereinigten in ihrer Person die hohepriesterliche Würde mit der fürstlichen. Bis zum Tode Simons (135 v. Chr.) ist ihre Geschichte im ersten Makkabäerbuche erzählt. Dessen Sohn und Nachfolger war Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.). Schon mit ihm nahm die Politik der Hasmonäer eine von der bisherigen abweichende Wendung, indem er sich im Laufe seiner Regierung enger an die Sadducäer, d. h. an die mehr weltlich gesinnte und der griechischen Bildung befreundete Partei des hohen und alten priesterlichen Adels anschloß. Noch entschiedener befolgten diese

Richtung die Nachfolger Hyrkans: Aristobul I. (105—104) und Alexander Jannäus (104—78 v. Chr.). Der erstere nahm für sich und seine Nachfolger auch bereits den Königstitel an. Unter Alexandra (78—69) erfolgte zwar eine Reaktion im Sinne des Pharisäismus. Sie war aber nicht von bleibender Dauer, da ihr Sohn Aristobul II. (69—63) wieder andere Bahnen einschlug. Seiner Regierung wurde durch den Eroberungszug des Pompejus ein Ziel gesetzt, der nach der Einnahme Jerusalems (63 v. Chr.) den schwachen Hyrkan II. als Hohepriester und Fürsten unter römischer Oberhoheit, aber ohne den Königstitel, einsetzte. Unter seiner Regierung (63—40 v. Chr.) wußte sich allmählich der Idumäer Antipater zu Geltung und Ansehen zu bringen, ja auch sich und seinen Söhnen Phasael und Herodes öffentliche Stellungen zu verschaffen. Es folgte dann nach dem Einfalle der Parther und unter deren Schutz noch das kurze Königtum des letzten Hasmonäers Antigonus (40—37 v. Chr.). Aber noch im ersten Jahre seiner Regierung (40 v. Chr.) war bereits, da Antipater und Phasael tot waren, der emporstrebende Herodes von den Römern zum König ernannt worden; und im J. 37 machte dieser durch die Eroberung Jerusalems und die faktische Besitznahme seines Königtums der Dynastie der Hasmonäer für immer ein Ende. Die Geschicke der noch überlebenden Mitglieder der hasmonäischen Familie sind in mannigfacher Weise mit der Geschichte des Herodes verflochten und in dieser bereits erzählt worden. S. d. A. Herodes.

Genealogie der Makkabäer oder Hasmonäer.

Mattathias
† 166

Simon † 135 — Judas † 161 — Jonathan † 143

Johannes Hyrkan I. † 105

Aristobul I. † 104 — { Alexander Jannäus † 78, Alexandra † 69 }

Hyrkan II. † 30 — Aristobul II. † 49

Alexandra † 28 — Alexander † 49 — Antigonus † 37

Aristobul † 35 — Mariamme † 29

Schü.

Makkeda (vielleicht s. v. a. Schäferstadt) war nach Jos. 10, 28 f. 12, 16 Sitz eines canaanitischen Königs und wurde von Josua zerstört. Bei der Stadt befand sich jene Höhle, in der die bei Gibeon geschlagenen Könige vergebens Schutz suchten (Jos. 10, 16—27). Die Ortslage ist bisher nicht genauer festgestellt. Eusebius setzt dieselbe 8 röm. M. östlich von Eleutheropolis (Bêt Dschibrîn) an, was, wenn es richtig ist, als nordöstlich oder südöstlich verstanden werden muß, da nach Jos. 15, 41 Makkeda zum Niederland Juda's gehörte. Auch folgt aus Jos. 10, 10. 29 nicht, daß die Stadt in der Nähe der übrigens ihrerseits nicht sicher zu bestimmenden Orte Libna und Aseka lag. Sm.

Mal, Malzeichen, s. Denkmal und Salbsteine. — Als Kindern Jehova's und Gliedern seines heiligen Volkes war den Israeliten die im alten und noch im heutigen Orient verbreitete Sitte, sich in der Trauer über Tote Male am Leib, besonders an Händen, Armen und dem Gesicht einzuritzen oder einzuschneiden verboten; und ebenso jedes Einätzen, Einstechen oder Einbrennen von Zeichen oder Buchstaben, überhaupt alle Tättowierung (3. Mos. 19, 28. 5. Mos. 14, 1 f.). Den heiligen Priestern wird jenes Verbot noch besonders eingeschärft (3. Mos. 21, 5). Ist die willkürliche oder leidenschaftliche Verunstaltung des Körpers schon an sich mit dem Charakter der Heiligkeit nicht verträglich, so lag, wenn sie um eines Toten willen vollzogen wurde, darin eine thatsächliche und augenfällige Erklärung der Zugehörigkeit an den Toten, wie sie mit der Zugehörigkeit an den lebendigen Gott nicht verträglich erschien; und die Tättowierung nahm leicht eine mit Abgötterei (s. Denkmal) und Zauberei zusammenhängende Bedeutung an. Die Macht der altüberlieferten Trauergebräuche war aber auch bei den Israeliten größer, als die des Gesetzesverbots (Jer. 16, 6; vgl. auch Jer. 41, 5. 47, 5. 48, 37 u. d. A. Begräbnis).

Malchia (= König ist Jehova) hießen verschiedene Männer: so vor allen der Ahnherr der 5. Priesterklasse (1. Chr. 25, 9), wahrscheinlich derselbe, welcher unter den Vorfahren des Priesters Adaja in 1. Chr. 10, 12 an dritter, in Neh. 11, 12 aber an sechster Stelle genannt wird. Mit dem in beiden Stellen als sein Sohn (oder Abkömmling) genannten Pashur ist wohl der (Priester-)Fürst Pashur, Sohn M.'s identisch, der als Zeitgenosse Jeremia's und vertrauter Beamter König Zedekia's erwähnt wird (Jer. 21, 1. 38, 1), eine Annahme, die gemäß Neh. 11, 12 zu der von Bertheau wahrscheinlich gemachten Abfassung des Verzeichnisses 1. Chr. 10 und Neh. 11 in der Zeit Nehemia's stimmen würde. Neh. 10, 3 ist M. Name jener Priesterklasse. Von den 3 mit Ausländerinnen verheiratet gewesenen M.'s, welche Esr. 10, 25. 31 verzeichnet sind, kommt der zu den Kindern Harims gehörige Neh. 3, 11 wieder vor. — Sonst führen den Namen einer der Vorfahren Asaphs (1. Chr. 7, 40) ein Prinz des davidischen Königshauses (Jer. 38, 6), und unter den Zeitgenossen Esra's und Nehemia's neben einem Priester (Neh. 8, 4) und einem levitischen Sänger (Neh. 12, 42) der Oberste des Bezirks von Beth Cherem (s. d. A.) und ein zur Innung der Goldschmiede gehöriger Mann

(Neh. 3, 14. 31): auch ein Vorfahre Judiths (Judith 8, 1).

Malchisua, dritter Sohn Sauls, der mit seinen beiden älteren Brüdern von den Philistern erschlagen wurde (1. Sam. 14, 49. 31, 2. 1. Chr. 9, 33. 10, 39. 11, 2).

Malchom, s. Milcom.

Malcachi ist die Bezeichnung, mit welcher der Verfasser der letzten Prophetie im kleinen Prophetenbuch in der Überschrift (1, 1) eingeführt wird. Die Schrift enthält in fortlaufendem Zusammenhang eine scharfe Rüge der Zeitsünden, welche der Prophet bei kümmerlicher Lage des Volks (3, 9) im inneren, kultischen und häuslichen Leben desselben zu strafen findet: Mischheiraten mit Heidinnen, Ehebruch und leichtfertige Ehescheidung, Zauberei, Meineid und Unbarmherzigkeit (2, 10—16. 3, 5); insonderheit aber die Vernachlässigung der korrekten Ausrichtung des mosaischen Ceremonialgesetzes, welche unter den Priestern eingerissen ist, und von einem opferträgen, skeptischen und sophistischen Indifferentismus in der Gemeinde begleitet wird (1, 6—2, 9. 3, 7—9. 1, 2. 2, 17 f. 3, 13 ff.; vgl. 4, 4 [3, 22]). Die Rüge mündet aus in einen Hinweis auf das Gericht, das Jehova mit seinem Bundesengel unter Bewahrung der Frommen über die sündige Masse verhängen und namentlich für den verkommenden Priesterstand zu einer unbarmherzigen Läuterung machen wird, nicht ohne vorher durch die wiedererweckte Eliaspredigt den Weg bereitet zu haben (3, 1—5. 16—18. 4, 1—6 [3, 19—24]). Schon daß der Priesterstand schlechthin und ausschließlich in die Mitte des öffentlichen Lebens gestellt erscheint, weist auf die Entstehung dieses jüngsten unter den prophetischen Büchern in der nachexilischen Gemeinde. Näher deutet die Erwähnung des Satrapen (Pechah 1, 8; Luther: „Fürst") auf die persische Zeit, und die große Ähnlichkeit der vorausgesetzten socialen Lage und der gerügten Mißstände mit den betreffenden Zügen der Geschichtsbücher auf die kümmerliche Periode, in welcher Esra und Nehemia (s. d. A.) Hand an die innere und äußere Wiederaufrichtung der Gemeinde legten. In diese Zeit der ausgehenden Prophetie und der beginnenden Schriftgelehrsamkeit weist auch die eigentümliche Redeweise des Buches: nicht mehr öffentliche Volksrede, wie bei Jesaja, oder prophetisches Zeugnis und prophetische Meditation, wie bei den Propheten der Exilsperiode, sondern die Form der schulmäßigen Disputation: Aufstellung einer These und Widerlegung der Einwürfe gegen dieselbe (1, 2 ff. 2, 13 ff. 17. 3, 7 ff. 13 ff.). Unter den zahlreichen Namenreihen bedeutender und unbedeutender Zeitgenossen, die uns in den Büchern Esra und Nehemia begegnen, fehlt der Name M. So hat man schon von alters her in demselben nicht sowohl einen Eigennamen, als eine charakterisierende Bezeichnung des Verfassers dieser Prophetie erblicken wollen, und als denselben irgend einen angesehenen Frommen der nachexilischen Zeit, am liebsten Esra, angesehen. In der That findet sich das Wort mal'ächi, d. i. „mein Engel", „mein Bote" im Buche selbst 3, 1 und es wäre möglich, daß diese Bezeichnung des dem Gericht vorausgehenden Gottesboten auf den sich selbst nicht nennenden Verfasser der Schrift einfach übertragen worden wäre. Oder er könnte auch adjektivisch mal'achi, d. i. angelicus, der dem Engel zugeeignete, vom Engel handelnde genannt worden sein. Aber ebensowohl, und wohl natürlicher, läßt sich M. gut hebräisch als Eigenname fassen, abgekürzt aus Mal'achijja, d. i. Bote Jehova's. Dann würde das sonstige Fehlen des Namens auf Zufall beruhen. Schon die griechische Übersetzung scheint es so angesehen zu haben, wenn sie, wie bei Micha (s. d. A.), nicht die abgekürzte, sondern die volle Form des Namens wiedergibt: Malachias. Kl.

Malerei. Unter allen Künsten war die der M. den Israeliten am fremdesten. Nur vom roten Anstrich der Palastwände mit Mennig, also von Tüncherarbeit ist Jer. 22, 14 die Rede. Die Kunstweber verstanden es allerdings, Figuren in Teppiche einzuweben, und diese Kunst wurde auch zum Schmucke des Heiligtums angewendet (2. Mos. 26, 1. 31. 36, 8. 2. Chr. 3, 14). Die von Hesekiel erwähnten Bildnisse von Gewürm (kleinen Tieren aller Art) und vierfüßigen Tieren an den Wänden eines Tempelvorhofbaues (Hes. 8, 10) scheinen ägyptischem Götzendienst gedient zu haben, waren aber wohl Basreliefs, vielleicht mit Farbe überstrichen (Weish. 13, 14 f.). Wirkliche Wandmalereien sind nur Hes. 23, 14 f. erwähnt; aber diese mit roter Farbe an die Wand gemalten Bilder stattlicher Chaldäer mit ihren Gürteln an den Lenden und den überhängenden bunten Turbanen (tiarae tinctae) auf den Köpfen, waren sicher keine israelitische, sondern chaldäische Arbeit, welche die Judäer auch schwerlich in Jerusalem, sondern im Ausland gesehen hatten. Auf enkaustische Wandmalerei, d. h. Malereien in Wachsfarben, welche mit trockenen Stiften verarbeitet und mittels einer Wärmpfanne eingeschmolzen wurden, weist 2. Makk. 2, 30, auf mit verschiedenartigen Farben ausgeführte heidnische Göttergemälde Weish. 15, 4 hin; aber beide Hinweisungen bekunden nur Bekanntschaft mit griechischer oder griechisch-ägyptischer Kunst.

Malloter (2. Makk. 4, 30), die Bewohner der kilikischen Stadt Mallos an der südlichsten Spitze des kilikischen Niederlandes, nahe der Mündung des großen Stromes Pyramos (des j. Gihun, Dschichân). Als Hafenplatz von Mallos galt der Flecken Magarsa, unmittelbar an der Mündung. — Die berühmte Stadt Melothi, welche Luther (nach Vulg.) als von Holofernes zerstört in Judith 2, 13 nennt, ist wahrscheinlich ebenfalls Mallos; im griech.

Text (2, 23) aber steht vielmehr: „er zerstreute Phut und Lud". — H.

Malter, s. Maße.

Mamon oder **Mammon** ist ein aramäisches (und punisches) Wort und bedeutet Gewinn, Reichtum. In den sogenannten chaldäischen Übersetzungen zum A. T. wird es vorzugsweise von dem auf ungerechte Weise, wie durch Bedrückung und Bestechung, erworbenen Reichtum gebraucht, vgl. Luk. 16, 9. 11. Das Wort ist im Griechischen des N. T. in seiner aramäischen Lautform beibehalten, weil es zum Eigennamen des personifizierten ungerechten Gewinnes geworden ist, vergleichbar dem Plutos der Griechen. Der Mamon wird als ein Götze gedacht, dessen Dienst mit dem des wahren Gottes unvereinbar ist. Matth. 6, 24. Luk. 16, 13. B.

Mamre hieß zunächst einer der drei mit Abraham verbündeten Amoriterfürsten in Hebron (1. Mos. 14, 13. 24), nach welchem der ihm gehörige und von ihm an Abraham als Niederlassungsort überlassene Terebinthenhain benannt wurde (1. Mos. 13, 18. 14, 13. 18, 1). Dieser Hain lag in oder im Bereich Hebrons (13, 18; vgl. 23, 2). Daneben wird aber der Name Mamre auch für Hebron selbst (oder einen Teil davon?) gebraucht (23, 19. 35, 27); und dieselbe Urkunde, welche ihn in diesem Sinne anwendet, sagt von dem Patriarchengrab, daß es „vor" oder „gegenüber", d. h. im Osten von M. gelegen habe (23, 17. 25, 9. 50, 13). Man kann daher aus letzteren Angaben nichts Sicheres für die Lage jenes Haines folgern. Schon die Sept. nennt statt desselben eine einzelne Eiche (13, 18. 14, 13. 18, 1), wogegen die Vulg. (wohl nach Sept. 23, 2 und nach 37, 14) von einem „Thal M.'s" redet. Zur Zeit des Josephus zeigte man 6 Stadien (ca. 1100 m) von Hebron entfernt eine sehr große und uralte Terebinthe (J. Kr. IV, 9, 7), wogegen im 4. Jahrh. eine solche 2 r. M. (ca. 2950 m) nördlich von Hebron als Abrahamseiche oder -terebinthe geehrt wurde. Über die späteren Überlieferungen und die heutige Abrahamseiche s. d. Artt. Hebron und Eiche. — Über den „Bach M." Judith 2, 14 s. d. A. Abronas.

Man, s. Manna.

Manahath kommt unter den Kindern des Horiters Sobal vor (1. Mos. 36, 23. 1. Chr. 1, 40), von Knobel mit dem edomitischen Ort Menochia und dem Namen Munychiatis, welchen die Gegend westlich von Petra bei Ptolem. führt, zusammengestellt. Merkwürdigerweise wird auch von einem Calebiten Sobal die Hälfte der Manahthiter (1. Chr. 2, 52; l.: „Söhne Haroeh" [oder vielmehr: „Reaja"; vgl. 4, 2], die Hälfte der Manahthiter") und die andere Hälfte derselben von dem Calebiten Salma (1. Chr. 2, 54) abgeleitet. Außerdem ist in 1. Chr. 9, 6 ein Ort M. erwähnt, wohin von dem Benjaminiten Ehud abstammende Familienhäupter aus Geba von anderen Stammesgenossen — wir wissen nicht: wann? und aus welchem Anlaß? — gefangen fortgeführt worden sind. Es bleibt jedoch ungewiß, ob diese drei M. in irgend einer Beziehung zu einander stehen und ihre Lage läßt sich nicht nachweisen.

Manasse (hebr. Mĕnasscheh, d. i. [nach 1. Mos. 41, 51] der „vergessen Machende", griech. Manassēs): 1) der Erstgeborne Josephs von der Asenath, älterer Bruder Ephraims und neben diesem von dem Großvater Jakob in Kindesrechte eingesetzt (1. Mos. 48, 14. 41, 51. 46, 20. 48, 1 ff. 50, 23; vgl. oben S. 403.). — Nach ihm benannt 2) ein israelitischer Stamm (4. Mos. 1, 10. Offb. 7, 6). Die ältesten Zählungen desselben beweisen, daß er in den Anfängen der Volksgeschichte in schnellem Aufblühen begriffen war (4. Mos. 1, 34 f. 2, 21; vgl. mit 26, 34). Über seine enge Verbindung mit den anderen Rahelstämmen Ephraim und Benjamin („Haus Josephs") vgl. oben S. 783. In seinem Bruderverhältnis zu Ephraim lag es begründet, daß sein Stammgebiet im Westlande mit dem ephraimitischen eine starke Einheit ausmachte, welche das Mittelgebiet des Landes umfaßte (Jos. 17, 13 ff. 16, 1 ff.). In der Hauptsache zwar schied sich die Siedelung so, daß die Ephraimiten südlich, die Manassiten nördlich wohnten, ihrerseits wiederum nördlich von Asser und Sebulon, östlich von Isaschar, westlich vom Meer eingegrenzt (Jos. 17, 7—11). Doch war die Grenzbestimmung eine fließende, und einige Städte auf manassischem Gebiet, wie Tappuah, wurden auf die Dauer zum Stamm Ephraim gerechnet, während wiederum Manasse auch in den Gebieten von Isaschar und Asser mehrere ansehnliche Canaaniterstädte, wie Bethsean und Endor, Taanach und Megiddo nominell zugewiesen erhielt (Jos. 16, 9. 17, 8 — wo zu übersetzen: „dem M. gehörte das Gebiet von Tappuah, Tappuah selbst aber auf dem Gebiet M.'s gehört den Kindern Ephraim" — Jos. 17, 9. 11—13. Richt. 1, 27. 1. Chr. 8 [7], 29). Eine noch größere geographische Bedeutung sollte aber der Name des Stammes im Ostjordanlande gewinnen. Wenn nämlich die Stämme Ruben und Gad den südlichen und mittleren Teil dieses Gebietes in Rücksicht auf ihren Herdenreichtum zugebilligt erhalten hatten und nach Eroberung des Westlandes besetzten, so gesellten sich ihnen in tapferer Thatenlust einige Geschlechter und Helden des volkreichen M. zu, um auch den nördlichen Teil des Ostlandes zu besetzen; so namentlich das Geschlecht Machirs, des von Jakob adoptierten Urenkels, und die Helden Jair und Nobah (4. Mos. 32, 39—42 vgl. mit V. 1 ff. 1. Mos. 50, 23. Jos. 1, 12 ff. 4, 12. 22, 1 ff. Vergleiche auch den alten Ruhm der Kriegstüchtig-

keit der Manassiten Jos. 17, 14 ff. 5. Mos. 33, 17). So war „Halbmanasse“ Herr eines weiten Distrikts im Ostlande, der den Löwenanteil der alten Amoriterreiche des Sihon und Og, ganz Basan und halb Gilead mit Beschlag belegte; ein Gebiet, welches vom Haurangebirge östlich bis westlich zum Jordan, vom Hermongebirge nördlich bis Machanaim südlich, ungefähr mit dem Flußgebiet des Jarmuk zusammenfiel, und außer einigen geschlossenen Bezirken, wie dem der Gessuriter und Maachathiter, den Jairgemeinden und dem Gau von Kenath auch die bedeutenden Städte Astharoth, Golan, Edrei umfaßte (4. Mos. 32, 33 f. 34, 14 f. 5. Mos. 3, 13. 15. 4, 43. 29, 8. Jos. 12, 6. 13, 8—13. 29—32. 14, 4 ff. 18, 7. 20, 8. 21, 27. 1. Chr. 6 [5], 23). Eine Reihe ansehnlicher Namen hebt geschichtlich den Glanz dieser ersten Zeiten des Stammes; so neben den Obengenannten und dem Stammfürsten Gamaliel (4. Mos. 1, 10. 2, 20. 7, 54. 10, 23) namentlich Gideon (s. d. A.); wogegen Jephthah schwerlich als Manassit wird betrachtet werden können, da trotz 4. Mos. 26, 29. 1. Chr. 8 [7], 14. 17 die Berichterstattung für seine Zeit einen energischen Unterschied zwischen Manassiten und Gileaditen im engeren Sinne des Wortes macht (Richt. 11, 29. 12, 4; vgl. auch noch Ps. 60, 9). Neben den Genannten erhielten die Töchter Zelophchads eine eigentümliche Bedeutung dadurch, daß sich zwei wichtige Titel des israelitischen Erbrechts mit ihrem Namen verknüpften (4. Mos. 27, 1 ff. 36, 2 ff.; vgl. 26, 33. Jos. 17, 3 ff.). Auch auf M., namentlich Ostmanasse, scheinen die decimierenden Einwirkungen der letzten Richterzeit nicht ohne Einfluß geblieben zu sein: zu dem glücklichen Kriege, den die verbündeten Oststämme zu Sauls Zeit führten, vermochten sie zusammen nur 44000 Waffenfähige zu stellen (1. Chr. 6 [5], 18 ff.; vgl. V. 10); wogegen auch hier die davidische Zeit nicht bloß einen mächtigen Aufschwung, sondern auch die mächtige Anziehungskraft zeigt, welche der tapfere Judäer gerade auch für die Recken M.'s besaß (1. Chr. 13 [12], 37. 19 ff. 31). Das hat lange nachgewirkt; wir sehen in den Zeiten des geteilten Reiches gerade Manassiten, deren viele auch in Jerusalem angesiedelt waren, stets bereit, wo es gilt, neue Anknüpfungen mit der alten Dynastie aufzusuchen (1. Chr. 10 [9], 3. 2. Chr. 15, 9. 30, 11. 18. 34, 9). Freilich wurde diese Geneigtheit mit der Zeit eine bedeutungslose, namentlich seit der beste Kern des Stammes den syrischen und assyrischen Raubkriegen und Deportationen erlag, und seine Kraft in den israelitischen Parteifehden ruiniert war (2. Kön. 10, 33. 15, 29. Jes. 9, 21). — 3) Manasse, König von Juda 698—643; Hiskia's Sohn von der Chephziba (2. Kön. 20, 21. 21, 1. 1. Chr. 3, 13. 2. Chr. 33, 1. Matth. 1, 10). Seine Regierung war in allen Stücken das Widerspiel zu der seines frommen Vaters. Zwölfjährig auf den Thron gekommen und, wie es scheint, bald den Einflüssen der libertinistischen Partei anheimgefallen, deren Zuchtlosigkeit selbst zu Hiskia's Zeiten oft genug der prophetischen Autorität trotzte und nun, je länger niedergehalten, um so völliger die widerwillig getragenen Zügel löste, machte M. Jerusalem von neuem zur Götzenstadt, und ließ auf die Glanzzeit des Prophetentums die Märtyrerzeit desselben folgen. Die von Hiskia beseitigten Höhendienste wurden wiederhergestellt und gewannen immer ausschließlicher idololatrischen Charakter; neben dem altgewohnten Baal-, Moloch- und Astartendienst gewann der babylonische Gestirndienst eine vordem nicht erreichte Ausdehnung; Götzenaltäre erfüllten nicht bloß den äußeren, sondern auch den inneren Vorhof des Tempels und ins Heilige selbst ward ein Astartenbild gesetzt (2. Kön. 21, 2—7. 2. Chr. 33, 2 ff.). Daß der mächtige Aufschwung prophetischen Geistes, der unter Hiskia seine Höhe erreicht, sich diesen Vorgängen gegenüber nicht unbezeugt gelassen, ist von vornherein anzunehmen. Aber während der König sich für das im Altertum unentbehrliche Bedürfnis, Gottesstimmen über die Zukunft zu befragen, lieber der das Gewissen nicht beunruhigenden Mittel heidnischer Mantik bediente (2. Kön. 21, 6), fielen die blutigen Schläge, mit denen der Mund der Jehovapropheten gestopft ward, so zermalmend, daß nicht einmal die Erinnerung eines hervorragenden Namens, getragen durch überlieferte Rede, aus dieser Zeit auf uns gekommen ist. Nur ganz allgemein berichteten die Quellen, aus denen die Geschichtsbücher des A. T.s geschöpft haben, den Inhalt einiger Weißagungen, welche dem völligen Verstummen der Prophetie voraufgingen, aber verachtet wurden (2. Kön. 21, 10 ff. 2. Chr. 33, 18 f. 10); nur Sage und Legende berichtet von dem Ausgange, welcher dem majestätischen Wirken Jesaja's die Märtyrerkrone hinzufügte (s. d. A. Jesaja); nur vermuten läßt sich, daß der tief elegische Ton in der Schlußrede des Michabuches Kap. 6. 7 dieser Schreckenszeit entstammt (vgl. namentlich Micha 7, 1—6. 6, 16 mit 2. Kön. 21, 3). Jerusalem ward voll vom vergossenen Blute der Jehovabekenner „von Rand zu Rande“ (so ist 2. Kön. 21, 16 statt „hie und da“ bei Luther zu übersetzen). So blieb denn auch die göttliche Bewahrung, die dem frommen Mut Hiskia's widerfahren war, dem Sohne fern. Assur fiel ins Land und führte den König gefangen fort (2. Chr. 33, 11). Man hat diese Nachricht, die der Chronist allein hat, lange Zeit als unglaubhaft betrachten wollen; doch ist ihr eine starke Bestätigung durch die Keilschriftmonumente geworden. Nicht nur daß Asarhaddon (689—661; vgl. oben S. 120) unter den 22 tributpflichtigen Fürsten, die er „entbot“, den M. von Juda (Minasi sar Yahudi) ausdrücklich mit aufzählt, so berichtet auch sein Nachfolger Asurbanipal von einer scharfen

Züchtigung, mit der er die seinem aufrührerischen Bruder Samughes verbündeten Fürsten der Westlande heimsuchte (vgl. S. 134), bei der unter anderen auch den Ägypter Necho das Geschick betraf, in Ketten nach dem Lande des Großkönigs abgeführt zu werden, und nach der auch Juda unter den dem Assyrer unterworfenen Ländern aufgeführt ist. Auch dieser Krieg der Assyrer fiel noch in die Zeit Manasse's, ca. 647, und mit ihm wird gegenwärtig von den meisten die Gefangenführung auch M.'s in Verbindung gesetzt. Daß aber der Chronist a. a. O. nicht die assyrische Hauptstadt Ninive, sondern Babel als den Deportationsort M.'s nennt, erklärt sich leicht daraus, daß in dem damals zu Assur gehörigen Babel der Aufstand des Samughes sein Centrum hatte, Asurbanipal also sehr wahrscheinlich nach der Niederwerfung desselben dort sich aufhielt. Der Chronist zumal hatte besonderen Anlaß, gerade diesen Ausnahmeumstand hervorzuheben, da er in demselben die nächste Erfüllung der Weißagung finden mußte, welche Jes. 39, 6 für die Zeit nach Hiskia's Tode gegeben. Auch daß M. aus dieser Gefangenschaft, nicht ohne innerliche Frucht der Demütigung, erledigt ward und nach Jerusalem zurückkehrte (2. Chr. 33, 12. 13), wird nicht bezweifelt werden können, da er nach den übereinstimmenden Nachrichten des Königsbuches wie der Chronik in Jerusalem gestorben ist. Und an sich ist es wahrscheinlich, daß unter dem Eindruck dieser assyrischen Heimsuchungen das Volk wenigstens einen Anfang zur Umkehr zu Jehova machte (2. Chr. 33, 17). So völlig freilich, wie nach den Ausführungen des Chronisten (2. Chr. 33, 15. 16) geschlossen werden möchte, kann die Umkehr weder des Königs noch des Volkes gewesen sein. Denn noch Josia fand die kultischen Greuel seines Großvaters im Tempel vor (2. Kön. 23, 12; vgl. V. 4–11 mit 21, 3–7); und noch dem Propheten Jeremia galten die Missethaten M.'s für ungesühnt (Jer. 15, 4). Auch das Gebet Manasse, welches wir unter den Apokryphen finden, ist sicherlich nicht das, welches der Chronist (nach 2. Chr. 33, 18 f.) in seinen Quellen gelesen hat: auch ganz abgesehen von dem der kanonischen Zeit des A. T.s fremden Gedanken V. 8, daß die Patriarchen der Buße nicht bedurft, erweist es sich als ein in später Zeit von einem griechisch schreibenden Juden auf Grund jener Angabe der Chronik verfertigtes Schriftstück. Dagegen ist es durchaus der Forderung der Thatsachen entsprechend, daß M., durch die Erfolge der Assyrer gewitzigt, nach seiner Rückkehr auf die Verstärkung der Befestigungen Jerusalems, namentlich durch Erhöhung der Umfassungsmauern, und auf die Wehrhaftmachung des Landes eingehende Sorgfalt verwendet (2. Chr. 33, 14). Nach 55jähriger Regierung starb der König und ward im Usagarten (s. d. A.) begraben (2. Kön. 21, 18). — 4) Den Namen M. (der übrigens auch bei Canaanitern gebräuchlich und als solcher durch die Punier nach Numidien verpflanzt erscheint) führte auch der Mann Judiths (Judith 8, 2. 16, 27); vgl. ferner Esr. 10, 30. 33. Über den Namen M. in Richt. 18, 30 s. d. A. Gersom. Kl.

Mandelbaum. Dieser in den milderen Gegenden Vorderasiens heimische Baum oder Strauch (Amygdalus communis *L.*, Fam. der Rosaceae-Pruneae) wurde auch in Palästina von den ältesten Zeiten her viel gezogen, während er erst von Kleinasien aus nach Griechenland und erst in der Zeit nach Cato, welcher die Mandeln noch „griechische Nüsse" nennt, auch nach Italien verpflanzt worden ist. „Mandeln" sind schon unter den besten Landesfrüchten, die Jakobs Söhne nach Ägypten mitnehmen (1. Mos. 43, 11); und von dem hebr. Namen des Baumes (lûz) hat die Stadt Lus (s. d. A.) ihren Namen. Unter den Stäben, welche Jakob in Haran in die Tränkrinnen legte, waren Mandelstäbe (1. Mos. 30, 37; Luther: Haseln); und ein solcher war auch Aarons Fürstenstab, der zur Bestätigung seines Hohepriestertums grünte, Blüten trieb und Mandeln reifen ließ (4. Mos. 17, 8 [23]). — Am frühesten unter allen Fruchtbäumen, in Syrien und Palästina schon Ende Januar und anfangs Februar, treibt das bis zur Höhe von 5 m aufwachsende Bäumchen an seinen zahlreichen braunen Ästen und Zweigen aus schuppigen Knospen die fast stiellosen, einzeln oder gepaart und meist sehr dicht stehenden, fünfblätterigen Blüten, während sich die länglich lanzettförmigen, gezähnten Blätter erst später entwickeln. Das zarte Rosenrot der noch unentfalteten und das Weiß und Rot der entfalteten Blüten ist der erste liebliche Frühlingsschmuck der sonst noch kahlen Obstpflanzungen und Weinberge. Während die anderen Bäume noch einige Zeit im winterlichen Schlafe liegen, hat der M. gleichsam seine zahlreichen Augen schon aufgeschlagen als Wächter des grauenden Frühlingsmorgens. Nach dieser sinnigen Naturanschauung hat er — wie man gewöhnlich annimmt — auch seinen Namen schaked (= der Wachende) erhalten. Jedenfalls ruht auf dieser Deutung des Namens die Bedeutung des Mandelstabes in dem Gesicht Jeremia's: er veranschaulicht, daß Jehova über der baldigen Erfüllung seines Wortes wachen werde (Jer. 1, 11, wo Luther um des Wortspieles willen statt „Mandelstab" „wackerer Stab" geschrieben hat). Jenes schaked bezeichnet aber auch die ovalen, zusammengedrückten Früchte, deren wohlschmeckender süßer oder bitterer Kern in eine filzige und brüchige Schale eingehüllt ist. — In der dunkeln Stelle Pred. 12, 5 ist die Mandelblüte, die ganz entfaltet vorwiegend weiß aussieht und mit der Zeit mehr und mehr verblaßt, am wahrscheinlich-

sten als einziger Schmuck der sonst (noch) erstorben und dürr aussehenden Baumwelt eine Hindeutung auf das weiße Haar, welches das Haupt des sonst welk gewordenen Greises schmückt; falls nicht mit Wetzstein das Blühen des M.s ganz eigentlich zu verstehen ist, als Bezeichnung des Beginnes der Frühlingszeit, auf welche regelmäßig noch ein kurzer, meist eine Woche währender und zwischen den 25. Februar und den 8. März fallender Nachwinter folgt, der für das Leben alter Leute besonders gefährlich ist, und darum von altarabischen Schriftstellern „die Tage der Alten“ genannt wird. — Vgl. noch V. Hehn[5] S. 318 ff. Lenz, Botanik, S. 705 ff.

Manlius, einer der beiden römischen Gesandten, welche nach 2. Makk. 11, 34—38 im Jahre 148 der seleucidischen Ära, d. h. 164 v. Chr. an den Hof des syrischen Königs Antiochus V. Eupator reisten und bei dieser Gelegenheit auch ein Schreiben an die Juden richteten, in welchem sie ihre Zustimmung zu dem mit dem syrischen Feldherrn Lysias abgeschlossenen, für die Juden günstigen Friedensvertrage erklärten und den Juden zusicherten, auch sonst ihre Sache bei dem syrischen Könige vertreten zu wollen. Die Namen der beiden Gesandten lauten nach dem gewöhnlichen Texte Quintus Memmius und Titus Manlius. Statt des letzteren ist nach den besseren Handschriften Manius zu lesen. Luther hat: Q. Mutius und T. Manlius. Gegen die Geschichtlichkeit der ganzen Erzählung sprechen aber so vielerlei und entscheidende Gründe, daß sie auf keinen Fall aufrecht zu erhalten ist. Namentlich erhellt aus 1. Makk. 8, daß erst einige Jahre später überhaupt die ersten Verbindungen zwischen Juden und Römern angeknüpft wurden. Auch würden die Römer ihr Schreiben nach den Namen der regierenden Konsuln, nicht aber, wie es 2. Makk. 11, 38 geschieht, nach Jahren der seleucidischen Ära datiert haben. Schü.

Manna wurde den Israeliten an Stelle des mangelnden Brotes zum erstenmal auf der Wanderung zum Sinai in der Wüste Sin (s. Lagerstätten Nr. 3), und zwar in der zweiten Hälfte des zweiten Monats, also im Mai gespendet (2. Mos. 16). Dann geschieht desselben als täglicher Nahrung des Volkes auf der Station „Lustgräber“ Erwähnung (4. Mos. 11, 6 ff.), woselbst die Israeliten ein Jahr später um dieselbe Jahreszeit (vgl. 4. Mos. 10, 11. 33) lagerten. Endlich ist es als der dem Volke zum Ekel gewordene Ersatz des Brotes noch einmal in dem Bericht über den in das 40. Jahr fallenden Zug vom Berge Hor durch die Araba erwähnt (4. Mos. 21, 5). Nach diesen Stellen könnte man an eine zwar wiederholt vorgekommene und dann immer eine Zeitlang Tag für Tag fortdauernde, aber doch auf bestimmte Zeiten und Örtlichkeiten beschränkte wunderbare Ernährung der Israeliten mit dem M. denken; daß gleich bei der ersten Mannaspendung ein Krüglein davon zum bleibenden Andenken aufgehoben und nachmals im Heiligtum vor der Bundeslade verwahrt wurde (2. Mos. 16, 32 ff. Hebr. 9, 4), scheint auf diesen Sachverhalt hinzudeuten; und auch die meisten sonstigen biblischen Rückweisungen auf die Speisung mit M. (5. Mos. 8, 3. Ps. 78, 24 f. 105, 40. 4. Esra 1, 19. Joh. 6, 31. 49. 58) wären damit ausreichend erklärt. — Nach den allerdings sehr summarischen Angaben 2. Mos. 16, 35 und Jos. 5, 12 erstreckte sich indessen die Ersetzung des Brotes durch das M. über die ganze Zeit der 40jährigen Wüstenwanderung und fand erst ihr Ende, als Israel auf dem Boden des gelobten Landes von dessen Ertrag zu leben begann. Freilich darf man aus diesen Stellen keinenfalls folgern, daß die Israeliten ausschließlich von M. gelebt hätten; viele Anordnungen über die darzubringenden Opfer setzen voraus, daß es ihnen während jener 40 Jahre weder an zahlreichen Herden, noch auch an Getreide und Mehl gefehlt hat; auf dem letzten Teil der Wanderung um das Edomiterland herum und durch das moabitische Gebiet wurde nach einer Überlieferung (5. Mos. 2, 6. 28 f.) der nötige Speisebedarf von Edomitern und Moabitern gekauft, und dies auch für den Zug durch das Gebiet der Amoriter in Aussicht genommen; und vor dem Übergang über den Jordan muß sich das Volk mit der nötigen Zehrung versorgen, wobei offenbar das M. nicht gemeint ist (Jos. 1, 11). Ohnehin ist es geradezu undenkbar, daß die natürlichen Hilfsquellen für die Ernährung des Volkes, welche die zur Zeit Mose's noch vegetationsreichere Sinaihalbinsel und vollends dann das reiche Ostjordanland darboten, nicht sollten ausgebeutet worden sein. Unter diesen Umständen wird man auf den Wortlaut jener summarischen Angaben und die nach ihm gebildete Vorstellung Späterer (Neh. 9, 20 f.) kein allzu großes Gewicht legen dürfen, vielmehr berechtigt sein, bei der Ermittelung des geschichtlichen Sachverhalts sich an die erst angeführten Andeutungen zu halten. — Das M. fiel täglich mit dem Morgentau auf das Lager und seine Umgebung (2. Mos. 16, 13 f. 4. Mos. 11, 9). Ganz wie von dem Tau (5. Mos. 33, 28. Hagg. 1, 10. Sach. 8, 12 u. a.) wird darum auch von ihm gesagt, daß Gott es herabregnen lasse aus den himmlischen Vorratskammern (vgl. Hiob 38, 22), und es wird darum „Himmelsbrot“, ja auch „Engelbrot“ (s. d. A.) genannt (2. Mos. 16, 4. Ps. 78, 23 f. 105, 40. Joh. 6, 31). In der Art des Reifes bedeckte es die Erde und bestand in kleinen runden Körnern von weißlicher oder gelblicher Farbe, die in der Form dem Koriandersamen und in der Färbung dem Bedellion (s. d. A.) glichen und wie Kuchen mit Honig oder wie in

Öl gesottene Kuchen schmeckten (2. Mos. 16, 14. 31. 4. Mos. 11, 7. 8). Es wurde, wie Getreide, auf Handmühlen gemahlen oder in Mörsern zerstoßen, in Tiegeln gesotten oder zu Aschkuchen verbacken (2. Mos. 16, 23. 4. Mos. 11, 8). Schien die Sonne heißer, so zerschmolz, was davon nicht eingesammelt war (2. Mos. 16, 21. Weish. 16, 27), und wenn eingesammeltes verdarb, so entstanden Würmer darin und es wurde stinkend (2. Mos. 16, 20). Die Quantität aber war so bedeutend, daß für jeden Kopf täglich ein Gomor, d. h. etwas über zwei Liter (s. Maße) eingesammelt werden konnte. Alles was sonst in 2. Mos. 16 über das M. gesagt ist, gehört nur zu den wunderbaren Veranstaltungen, durch welche Israels Gehorsam gegen Gottes Befehle, insbesondere gegen das Sabbathsgebot, geprüft werden sollte (2. Mos. 16, 4 f. 22 ff.), kommt also für die dem M. eigentümliche Beschaffenheit nicht in Betracht. — Der Name Man oder M. ist in 2. Mos. 16, 15 daraus abgeleitet, daß das Volk bei der ersten Mannaspendung, noch ganz unbekannt damit, fragte: Man hu', d. h. „Was ist das?“ Man darf diese Worte nämlich gemäß dem Zusammenhang nicht mit Luther u. a. deuten: „Das ist eine Gabe“. Jedoch sind derartige Ableitungen gewöhnlich mehr volkstümliche Wortspiele, als für die Sprachforschung gültige Erklärungen; und wenn das Wort ein semitisches ist, so kann seine wirkliche Bedeutung allerdings „Zugeteiltes, Geschenk, Gabe“ sein; doch ist seine semitische Herkunft nicht außer Frage, seit es in der Form mannu auch in altägyptischen Texten nachgewiesen ist (Ebers, Durch Gosen, S. 226 f.). — In Bezug auf das M. ist nun die Frage nicht zu umgehen, ob es etwa zu den der Sinaihalbinsel eigentümlichen, natürlichen Ernährungsmitteln gehöre, so daß das Wunderbare in dem biblischen Bericht nur in der rechtzeitigen und ausreichenden Versorgung des Volkes mit dieser auch sonst dort zu findenden Nahrung bestünde. Schon Josephus sagt, daß in jener ganzen Gegend das M. auch jetzt noch herabregne (Altert. III, 1, 6). Vor allem kommt hier das M. in Betracht, welches noch heutzutage in manchen Thälern des westlichen und des südlichen Teiles der Sinaihalbinsel von den Arabern gesammelt, „Himmelsmanna“ genannt und im Sinaikloster den Pilgern als das israelitische Wüstenbrot verkauft wird. Es ist ausschließlich das Erzeugnis des von den Arabern Ṭarfa genannten Strauches und Baumes, einer schönen, schlanken, immergrünen Tamariskenart (Tamarix gallica var. mannifera, Ehrenb. Fam. d. Tamariscineae), die gewöhnlich mannshoch, aber auch bis 5 m hoch wird, grauliche Rinde, rötliche Zweige, stiellose, schuppenartig übereinander liegende, schmal lanzettförmige, kleine Blätter, rosenrote fünfzählige Blüten mit fünf gleich langen Staubfäden in einer schönen rispenartigen Endähre und dreifächerige, in reifem Zustande einfächerige, gelbliche Samenkapseln hat. Während es in regenarmen Jahren kein M. gibt, schwitzt nach reichlichem Frühlingsregen aus den von Saft strotzenden Zweigen dieser Tamariske in warmen Nächten eine süße klebrige Feuchtigkeit aus, die an den Zweigen selbst oder auf den Boden herabgeträufelt zu kleinen runden, weißen oder gelblichen Körnern gerinnt. Sie haben das Aussehen von Gummi und einen honigähnlichen Geschmack. Bei warmem Sonnenschein zerfließen sie. Die Araber sammeln sie daher vor Sonnenaufgang; sie reinigen und kochen das M.,

Die Mannatamariske (Tamarix gallica var. mannifera). Nach Ehrenberg.

a. Zweig mit Mannaschildlaus und herabtröpfelndem Manna. b. c. Mannaschildlaus von oben und unten, 30mal vergrößert. d. Wachscocon, das Weibchen einschließend.

verwahren es in ledernen Schläuchen und streichen es, wie Honig, auf das Brot. Nach Ehrenbergs Beobachtungen soll die Ausschwitzung erfolgen, indem die M.-Schildlaus (Coccus manniparus), insbesondere das flügellose, 1—2''' lange, wachsgelbe, oben haarige und gewürfelte Weibchen, das einen aus zwölf Ringen bestehenden Leib, neungliederige Fühlhörner und viergliederige Füße hat, die zarte Rinde der Tarfazweige ansticht und so dem süßen Saft Ausgang verschafft. Indessen scheint die Ausschwitzung unter günstigen Verhältnissen auch ohne Mitwirkung dieser Schildlaus stattzufinden. Man hat die M. liefernde Tamariske im Wadi Gharandel (Elim), am häufigsten im Wadi Pheiran und Wadi esh-Scheich, aber auch im Wadi Nasb, südöstlich vom Sinai, gefunden. Die Mannaernte beginnt manchmal schon im Mai, gewöhnlicher im Juni, und pflegt sechs, höchstens zehn Wochen lang zu dauern; ihr Ertrag ist nach den Jahren sehr verschieden, beträgt aber auch in den ergiebigsten Jahren auf der ganzen Sinaihalbinsel nur 5—7 Centner, meist nur die Hälfte oder ein Drittel davon. Altägyptische Denkmäler, in welchen das weiße, den Antakörnern, d. h. einem von gewissen arabischen Bäumen stammenden wohlriechenden Harze, gleichende Mannu erwähnt ist, bezeugen, daß schon in den ältesten Zeiten das Sinaimanna nach Ägypten gebracht wurde und dort gottesdienstliche Verwendung fand (Ebers a. a. O.). — Daß dies Tamariskenmanna mit dem Wüstenbrot der Israeliten in sehr naher Beziehung steht, kann nicht wohl in Abrede gestellt werden. Der Name ist derselbe und ist keineswegs erst aus der biblischen Überlieferung auf das Tamariskenmanna übertragen. Letzteres findet sich gerade vorzugsweise in den Thälern, welche die Israeliten auf dem Wege zum Sinai durchzogen; die Jahreszeit, für welche der biblische Bericht das erste und das zweite Mal der Mannaspeisung gedenkt, trifft mit der Zeit der Tamariskenmannaernte zusammen; das Aussehen, der Geschmack, der die Mannabildung begünstigende Einfluß reichlicher feuchter Niederschläge, die Morgenfrühe als Sammelzeit und das Zerfließen in der Sonnenhitze ist beiderseits gleich; selbst die Würmer in dem verdorbenen M. können an die Larven der Schildläuse erinnern, die aus den an den Zweigen des Tarfastrauches abgesetzten und in nicht gereinigtem M. noch enthaltenen Eiern auskriechen konnten. — Anderseits enthält der biblische Bericht freilich auch manches, was zum Tamariskenmanna nicht paßt. Daß keine Hindeutung auf die Tarfabäume darin zu finden ist, das M. vielmehr vom Himmel herabregnet und wie Reif die Erde bedeckt, ist von geringerem Gewicht. Wie unser Volk vom Honigtau und vom Mehltau, so glauben die Araber auch vom Tamariskenmanna heute noch, daß es von oben herabregne; und es war dies offenbar auch zur Zeit des Josephus die herrschende Meinung (s. oben). Gewichtiger ist schon, daß das in seiner Dichtigkeit immer nur wachsartige Tamariskenmanna nicht, wie Getreide, gemahlen, gestoßen und zu Aschkuchen verbacken werden konnte; denn damit hängt der Hauptunterschied zusammen, daß dasselbe, wie Mitscherlichs Analyse gezeigt hat, keinen Mehlstoff enthält, sondern aus reinem Schleimzucker besteht, und daher nicht zum Ersatz des Brotes geeignet ist, überhaupt nicht auf die Dauer als Nahrungsmittel, sondern nur als angenehme Zukost genossen werden kann. Dazu kommt endlich, daß auch, wenn man die Mannaproduktion eines Jahres auf der ganzen Sinaihalbinsel in der Zeit Mosis auf das Hundertfache der heutigen anschlagen wollte, man immer noch lange nicht die Quantität erhielte, welche nach dem biblischen Berichte an einem einzigen Tage gesammelt wurde. — Es mag allerdings auf der Sinaihalbinsel noch andere mannaartige Erzeugnisse geben, welche die Bibel unter dem Namen M. mit einbegreifen könnte. So kommt der sogenannte Manna-Klee (Hedysarum Alhagi *L.*), ein stacheliger Busch, 1—3' hoch, mit purpurroten Blüten und zollangen, sichelförmigen, klebrigen Schoten, aus dessen Zweigen in den heißen Monaten ein süßer Saft fließt, welcher in der Nacht zu kleinen, runden gelblichen Körnern gerinnt, des Morgens gesammelt wird und als persisches M. (oder Terengebin, Feuchthonig) bekannt ist, auch auf der Sinaihalbinsel vor. — Wahrscheinlich darf man dies auch von dem Gharab- und dem Tereschresch-Baume annehmen, von denen nach Burckhardt (S. 662 f.) die Araber im Ghor in den Monaten Mai und Juni den Beiruk-Honig sammeln; und vielleicht auch von noch anderen Bäumen, von welchen man in Arabien, Persien, Kurdistan und anderwärts M. gewinnt (Niebuhr, Beschr. S. 145 ff.). — Aber für die Erklärung jener zu dem Tamariskenmanna nicht passenden biblischen Angaben trägt alles dies nichts Wesentliches aus; und auch die Annahme Seetzens (III, S. 78), das biblische M. begreife das Gummiharz in sich, welches um dieselbe Zeit, wie das M., von dem auf der Sinaihalbinsel ziemlich häufigen Sajâlbaum (s. Akazie) gesammelt wird, und von dem sich nach Hasselquist (S. 570 f.) eine abessinische Karawane von mehr als 1000 Köpfen i. J. 1750 in Ermangelung anderer Nahrungsmittel zwei Monate lang genährt hat, reicht dazu in keiner Weise aus. Die Mannaflechte endlich, die in den Wüsten Vorderasiens und in der Sahara heimisch ist (Lecanora esculenta Chlorangium Jussuffii), wird zwar als Ersatz des Getreides gemahlen und zu einem süßlich schmeckenden Brot verbacken, wird auch zuweilen massenhaft vom Wind weithin fortgeführt und fällt als förmlicher Mannaflechtenregen nieder, ist aber bisher auf der Sinaihalbinsel nirgends gefunden worden. Nach dem allem wird man neben der augenfälligen Verwandtschaft des biblischen M. mit dem natürlichen Tamariskenmanna auch den in manchen

seiner Angaben jede natürliche Erklärung ausschließenden wunderbaren Charakter des biblischen Berichts anerkennen müssen, wobei wir dahingestellt lassen, wieviel von diesem Wunderbaren als Wirkung der Wundermacht Gottes und wieviel als Zuthat der Überlieferung anzusehen ist. Jedenfalls aber war dieses M. nur ein schwaches Schattenbild des „rechten Brotes vom Himmel", auf welches das Selbstzeugnis Jesu Christi den Glauben hinweist (Joh. 6, 30–58). Wie dies Brot vom Himmel Christus selbst ist, so ist „das verborgene M." Offb. 2, 17 die von ihm den Überwindern gegebene himmlische Speise, kraft deren sie fort und fort am ewigen und seligen Leben teil haben, und die eben hierdurch offenbar werden wird.

Mantel oder umhüllendes Gewand ist in der deutschen Bibel Bezeichnung sehr verschiedenartiger Kleidungsstücke, s. d. A. Kleider Nr. 2 bis 4. In den Stellen 1. Mos. 24, 65. 38, 14. 19 ist nach dem Grundtexte nicht von einem M. die Rede, sondern von einem Schleier (s. d. A.); sonst bezeichnet M. fast immer das gewöhnliche Oberkleid (5. Mos. 22, 12. Matth. 5, 40) oder irgend ein faltenreiches Obergewand, z. B. den Kriegsmantel (1. Sam. 18, 4; vgl. 1. Mos. 49, 11), den feierlichen Talar (1. Makk. 6, 15; vgl. Mark. 12, 38. Luk. 20, 46), das weite Umschlagetuch (Ruth 3, 15), worin ein Weib sechs Maß Gerste heimtragen konnte. Nur die Stelle Richt. 4, 18, wonach Jael den zu ihr geflohenen Sissera mit einem M. (so Luther) zudeckte, bedarf noch einer kurzen Erwähnung, da das nur an dieser Stelle vorkommende dunkle hebräische Wort schwerlich einen M. bedeutet, eher einen als Lager dienenden Teppich. Kph.

Manuhoth, s. Manahath.

Ma'on, 1) Stadt in Juda, nahe bei der Stadt Karmel, daher Jos. 15, 55. 1. Sam. 25, 2 (als Wohnsitz des Nabal) in Verbindung mit Karmel genannt. In der „Wüste M." hielt sich David eine Zeitlang auf (1. Sam. 23, 24 f.). 1. Chr. 2, 45 ist Maon durch Samai, Rekem und Hebron ein Urenkel Calebs und Vater Beth Zurs (s. d. A.), d. h. vielleicht: M. wurde durch Calebiten von Hebron aus besiedelt, Beth Zur von M. aus. Der Name M. hat sich erhalten in dem Hügel Ma'in, 1/2 St. südlich von Karmel, 4 St. südsüdöstlich von Hebron (vgl. Robinson, Paläst. II, 421 f.). — 2) M., Mehrzahl: Meunim, ein heidnisches Volk, welches zuerst Richt. 10, 12 (Ma'ōn, Luther: Maoniter) als Bedränger Israels genannt wird (doch s. u.). Nach 1. Chr. 5 [4], 41 ff. (Randlesart: Me'unim, Luther irrtümlich „Wohnungen") wurden sie zur Zeit Hiskia's samt den Hamiten, d. i. Canaanitern, unter denen sie wohnten, von einem Teile der ausgewanderten Simeoniten verdrängt. Dagegen erscheinen sie 2. Chr. 20, 1 (lies daselbst „Meunim" statt Amunim) neben den Ammonitern und Moabitern als Feinde des Königs Josaphat von Juda, ebenso 26, 7 als Feinde Usia's neben Philistern und Arabern. [In den unter den Nethinim Esr. 2, 50 aufgeführten „Kindern Meunim" vermutet Bertheau Kriegsgefangene dieses Volkes, welche (etwa von Usia) dem Heiligtum als Leibeigene überwiesen worden waren.] Wie die Vergleichung von 2. Chr. 20, 1 mit V. 10 und 22 lehrt, sind die Meunim der Chronik auf dem Gebirge Seir, also südlich vom Toten Meere, zu suchen. Höchst wahrscheinlich hat sich der Name noch in Ma'an, einer altberühmten Station auf der Karawanenstraße zwischen dem glücklichen Arabien und Damaskus, 4 St. östlich von Petra, erhalten. Die alexandrinische Übersetzung gibt in der Chronik Meunim überall durch Minaioi wieder, womit die Texteslesart 1. Chr. 5 [4], 41 (Me'inim) übereinstimmt. Da jedoch nach Strabo u. a. griechischen Schriftstellern die Minäer als berühmtes Handelsvolk (besonders als Weihrauchhändler) an der Ostküste des Roten Meeres wohnten, so könnten die Meunim der Chronik nur ein Zweig derselben gewesen sein, der sich zu Handelszwecken weiter nördlich angesiedelt hatte. Nach der richtigen Bemerkung Grafs (Der Stamm Simeon, Meißen 1866, S. 28 ff.) sind die Meunim in der Chronik als ein damals hervorragender Stamm wohl unwillkürlich an die Stelle der alten Midianiter (s. d. A.) getreten. Auch Richt. 10, 12 ist mit den besten Handschriften der Sept. für M. „Madiam" (Midian) zu lesen. Ksch.

Mara. Der Name dieser Lagerstätte bedeutet „Bitterkeit" und ist derselben (vielleicht nur von den Israeliten) wegen der bitteren Beschaffenheit des dortigen Wassers beigelegt worden. Die Ortsbestimmung hängt wesentlich von der Ansicht über die Gegend ab, wo der Durchgang durch das Schilfmeer stattgefunden hat, weil die Station nach einer auf denselben folgenden dreitägigen Wanderung durch die wasserlose Wüste Sur oder Etham erreicht wurde (2. Mos. 15, 22–26. 4. Mos. 33, 8 f.). Da nach den Entdeckungen Naville's Hahiroth am Südwestufer des Timsachsees gesucht werden muß, so ist unter M. unzweifelhaft die wasserreiche Oase Ajun Musa zu verstehen. Um die zwölf Quellen herum haben sich aus Cyprisschalen und Sand 1 bis 2 m hohe Kegel gebildet, die das klare, aber bittere brackische Wasser in trichterförmiger Öffnung aufsteigen lassen. Inmitten der starren Wüste schufen diese Quellen einen herrlichen Garten. Zwiebeln und andere Küchengewächse gedeihen da in reichster Fülle und über den zarten Laubkronen von Akazien und Tamarisken erheben hochstämmige Palmen ihr buschiges Blätterhaupt. Nach Westen schweift von hier aus das Auge nach dem tiefblauen Spiegel des Suezgolfes, nach Osten gewahrt es, wie die gelbsandige Küstenebene an einer langgestreckten, mauerartigen Klippenreihe sich abgrenzt,

von der vielleicht dieser Wüstenbezirk den Namen Schur „Mauer“ empfangen hat. Nach 2. Mos. 15, 25 warf Moses Holz ins Wasser, um ihm seinen bitteren Geschmack zu benehmen. Auf Holz kann sich Salz aus brackischem Wasser absetzen, so daß dadurch das Wasser etwas süßer wird. Der Pflanzenreichtum dieser Gegend war damals unstreitig noch viel größer als jetzt. (Fu.)

Marcus, mit seinem vollen Namen Johannes Marcus (Apstlg. 12, 12) und daher auch wohl bloß „Johannes“ genannt (Apstlg. 13, 5 u. 13): nach altkirchlicher Überlieferung der Verfasser des zweiten Evangeliums. Er war ein Neffe des Barnabas (Kol. 4, 10), und der Sohn einer jerusalemischen Christin Maria, in deren Hause zur Zeit des Königs Herodes Agrippa die Gemeinde sich versammelte (Apstlg. 12, 12); manche wollen ihn in dem Jüngling erraten, der nach der alleinigen Erzählung des Markusevangeliums bei der Gefangennehmung Jesu in Gethsemane im Nachtkleid herbeieilte und mit Not der Verhaftung entging (Mark. 14, 51. 52). Wenn ihn Petrus 1. Petr. 5, 13 „seinen Sohn“ nennt, so ist dies geistlich zu verstehen, von der Urhebung seines Lebens in Christo. Durch Barnabas kam M. dazu, die in Gemeinschaft mit diesem unternommene erste große Missionsreise des Paulus (Apstlg. 13—14) mitzumachen; da er indes — wie es scheint aus Verzagtheit — sie in Perge verließ (Apstlg. 13, 13), so weigerte sich Paulus, ihn das zweite Mal mitzunehmen, worüber seine und des Barnabas Wege sich schieden (Apstlg. 15, 36 ff.). Später muß sich Paulus mit ihm ausgesöhnt haben; denn Kol. 4, 10. Philem. 24. 2. Tim. 4, 11 findet sich M. (zur Zeit der Gefangenschaft des Paulus) unter dessen Gehilfen. Aber auch Petrus grüßt (1. Petr. 5, 10) von ihm aus Babylon (welches vielleicht nach einer bei den Christen sprichwörtlichen Symbolik = Rom ist), und dem entspricht, daß ihn die Kirchenväter den Hermeneuten (Dolmetscher) des Petrus nennen, was indes wahrscheinlich nicht von einem Übersetzen griechischer Predigt ins Lateinische zu verstehen, sondern wie ausdrücklich erklärt wird, im weiteren Sinne für „Schreiber, Amanuensis“ zu nehmen ist. Späterhin lassen ihn die Kirchenväter in Ägypten thätig sein und namentlich die Gemeinde zu Alexandria stiften. — Von einer evangelistischen Schriftstellerei des M. berichtet der noch an die älteste christliche Generation heranreichende Bischof Papias von Hierapolis in einer von Eusebius erhaltenen Stelle wie folgt: „M., des Petrus Dolmetsch geworden, hat, was er im Gedächtnis behalten, genau niedergeschrieben, jedoch nicht der Ordnung nach das von Christus sei's Gesagte, sei's Gethane. Denn er hatte nicht den Herrn gehört noch begleitet, sondern nachmals, wie ich sagte, den Petrus, der seine Belehrungen je nach Bedürfnis einrichtete, und nicht um eine Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn zu geben. Daher hat M. nicht Unrecht gethan, einiges so aufzuschreiben, wie er sich dessen entsann; denn eines ließ er seine Sorge sein, nichts auszulassen, was er gehört, noch etwas darin zu fälschen.“ In dieser uralten glaubwürdigen Notiz haben die Kirchenväter die Entstehung des zweiten Evangeliums beschrieben gefunden, welches die einhellige alte Überlieferung auf den M. zurückführt. Indes läßt sich nicht verkennen, daß dieselbe auf unser zweites Evangelium wenig paßt, von dem man nicht behaupten kann, daß es „nicht der Ordnung nach“ erzähle (zumal nach dem gewiß nicht allzustrengen Begriff, den Papias hiervon hatte), und welches neben sehr anschaulichen Erzählungen, die recht wohl auf Mitteilungen des Petrus zurückgehen können, auch wieder vieles kurz und ohne Anschaulichkeit behandelt, namentlich die Auferstehungsgeschichte, die Petrus gewiß nicht vernachlässigt hat. Die Notiz des Papias führt vielmehr auf ganz aphoristische Aufzeichnungen einzelner Reden und Thaten Jesu als auf eine zusammenhangende und fortschreitende Darstellung seines öffentlichen Lebens als Ganzen, und so mag erst eine zweite unbekannte Hand (wahrscheinlich eines galiläischen Christen, denn der Horizont ist durchaus galiläisch) die Materialien des M. geordnet und ergänzt und so jenes „Urevangelium“ hergestellt haben, welches unserem Matthäus und Lukas als erzählende Hauptquelle zu Grunde liegt. Dies Urevangelium haben manche in unserem Markusevangelium unmittelbar wiedererkennen wollen; indes stellt sich letzteres bei genauer Vergleichung mit den parallelen Stücken des Matthäus doch auch als eine Überarbeitung des ersteren heraus, wie sie vermutlich für den Gebrauch der römischen Gemeinde unternommen worden ist; denn daß das Evangelium in der vorliegenden Gestalt für Römer bestimmt ist, zeigt die 12, 42 stattfindende Erläuterung griechischer Münze durch römische. Lag demnach immerhin dem in der Kirche gangbar werdenden zweiten Evangelium jene Quellschrift des M. wesentlich zu Grunde, so erklärt sich hinreichend, daß dasselbe, da es selbst keinen Verfasser angab, von der Überlieferung mit der Aufschrift „Nach Markus“ versehen ward. Dasselbe scheint in seiner vorliegenden Gestalt bald nach der Zerstörung Jerusalems (vgl. 13, 19 mit Matth. 24, 29 einerseits und Luk. 21, 24 anderseits) verfaßt zu sein, zu einer Zeit, da die Söhne des Simon von Cyrene, der Jesu das Kreuz getragen, unter den ersten Lesern lebten (vgl. 15, 21). Dagegen ist der Schluß von Kap. 16, 9 an von späterer Hand zugefügt; denn rätselhafter Weise bricht das Evangelium in den ältesten Handschriften mit Kap. 16, 8 ab. Bg.

Mardachai, Mardochai oder **Mardochäus** (hebr. Mordekhaj oder Mordokhaj) steht als Repräsen-

tant der Juden im Buch Esther dem Agagiten Haman (s. d. A.) gegenüber. Er war ein Benjaminit, Sohn Jairs, welcher seinen Stammbaum durch den aus Davids Geschichte bekannten Simei (2. Sam. 16, 5) auf Kis, den Vater Sauls (1. Sam. 9, 1), zurückführte (so wird Esth. 2, 5 und St. i. Esth. 7, 1 in Übereinstimmung mit Joseph., Altert. XI, 6, 1 und dem Targum am richtigsten verstanden), und Vetter oder wahrscheinlicher Neffe Abihails, des Vaters Esthers (2, 7. 15), und nahm sich als solcher seiner ganz verwaisten Base als Pflegevater und Berater an. Da er zur Zeit des Königs Ahasveros (s. d. A.) d. h. des Xerxes in Susan lebt, so ist die Angabe, er sei mit Jechonja von Jerusalem gefangen weggeführt worden (2, 6), schwerlich buchstäblich, sondern wahrscheinlich mit dem griechischen Text (vgl. St. i. Esth. 7, 2) nur davon zu verstehen, daß er einer der angesehenen damals weggeführten Familien zugehörte; er müßte sonst zur Zeit der im Buche Esther erzählten Begebenheiten schon mehr als 120 Jahre alt gewesen sein, in welchem Falle auch Esther über die Zeit jugendlicher Blüte längst hätte hinaus sein müssen. Indem M. als Jude jeder abgöttischen Verehrung eines Menschen sich weigert, bringt er zwar sich und sein Volk in die größte Gefahr; sein Glaube an die dem Gottesvolke von oben kommende Hilfe (4, 14) wird aber nicht zu Schanden: indem er seine nahen Beziehungen zu Esther mit vorsichtiger (2, 10. 20. 4, 2) Klugheit und zäher Beharrlichkeit (2, 11. 19. 4, 4 ff.) in seinem und seiner Volksgenossen Interesse benützt, gelingt es ihm teils durch das Verdienst, welches er sich um das Leben des Königs erwirbt (2, 21 ff. 6, 1 ff.), teils durch den Einfluß Esthers den völligsten Triumph über seinen Gegner zu erringen, in raschem Lauf die höchsten Stufen der Ehre und Macht zu ersteigen (6, 10 ff. 8, 1 ff.) und die gegen seine Volksgenossen ausgesonnenen Anschläge so zu wenden, daß sie deren Feinden Verderben bringen (s. d. A. Esther). Er selbst soll auch, zwar nicht unser Büchlein Esther, wohl aber eine Mitteilung über den Verlauf der Begebenheiten und Briefe an alle Juden im persischen Reiche, durch welche zum Gedächtnis dieses Triumphes des Judentums die Feier des Purimfestes (s. d. A.) angeordnet wurde, geschrieben haben (9, 20. 29 ff.). Schon früh ist dieses Fest nach ihm das Mardochäusfest genannt worden (2. Makk. 15, 37). Der griech. Text gibt in einem Gebet Zeugnis von M.'s Glauben und teilt auch einen prophetischen Traum mit, in welchem der Verlauf der Begebenheiten ihm angedeutet wurde (St. i. Esth. 2 u. 7). — Der wahrscheinlich persische Name (= „Männlein", falls er nicht „Diener Merodachs" bedeutet) begegnet auch als Name eines der Häupter und Führer der mit Serubabel und Josua heimgekehrten Exulantenschar (Esr. 2, 2. Neh. 7, 7); an eine Identität des letzteren mit dem M. des Buches Esther kann nicht wohl gedacht werden.

Marder steht Jes. 34, 14 an der Stelle, wo der hebr. Text allgemein Steppentiere nennt. Sonst s. Ohim.

Marcala (richtiger Marʿala), Ort an der Südwestgrenze von Sebulon (Jos. 19, 11), jedenfalls westlich von Kamôn (Jokneam, s. d. A.) zu suchen, aber noch nicht wiedergefunden. Die Sept. (Cod. Vat.) hat die Namensform „Magelda", die alte syrische Übersetzung wieder eine andere. M.

Maresa (griech. auch Marissa) war 1) eine Stadt in der Ebene Juda's (Jos. 15, 44; vgl. 1. Chr. 4, 21), die von Rehabeam gegen die Ägypter und Philister befestigt wurde (2. Chr. 11, 8) und auch als Heimatsort eines Propheten Eliefer genannt wird (2. Chr. 20, 37). In ihrer Nähe schlug nach 2. Chr. 14, 9 f. Asa (s. d. A.) das ungeheure Heer des Äthiopenkönigs Serach. Auf eine (freilich unmögliche) Etymologie des Namens („Erbdorf") anspielend, sagt Micha (1, 15) ironisch, daß die Stadt schon den rechten Erben finden werde. In nachexilischer Zeit von Edomitern bewohnt (Joseph., Altert. XIII, 9, 1) war M. eine blühende Stadt (Altert. XIV, 3, 9), die in den Kriegen der Makkabäer eine Rolle spielte. Judas Makkabäus plünderte sie (1. Makk. 5, 66, wo es statt „Samaria" heißen muß „Maresa"; vgl. Altert. XII, 8, 6. 2. Makk. 12, 35), und Johannes Hyrkanus, der ganz Idumäa unterwarf, machte sie zu einer jüdischen Kolonie (Altert. XIII, 9, 1. 10, 2). Die Makkabäer hatten M. fast 50 Jahre in freilich nicht unangefochtenem Besitz (Altert. XIII, 15, 4. XIV, 1, 4), bis Pompejus ihr im J. 63 v. Chr. die Selbständigkeit zurückgab (Altert. XIV, 4, 4. J. Kr. I, 7, 7). Der Prokonsul Gabinius befestigte die Stadt (Altert. XIV, 5, 3. J. Kr. VIII, 4), die im J. 40 v. Chr. von den mit Antigonus verbündeten Parthern vollständig zerstört wurde (Altert. XIV, 13, 9. J. Kr. I, 13, 9). Seitdem scheint sie nie wieder bewohnt zu sein. Nach Eusebius lag sie zwei röm. Meilen von Eleutheropolis (Bêt Dschibrîn) entfernt, und aller Wahrscheinlichkeit nach sind ihre Ruinen in Chirbet Merâsch (vgl. die Orthographie des Namens Jos. 15, 44) 20 Min. südlich von Bêt Dschibrîn erhalten. Außer einigen Cisternen bezeichnen nur unscheinbare Trümmerhaufen auf einem länglich gestreckten und übrigens stark mit Buschwerk bewachsenen Hügel die Stätte des alten M. Das Thal „Zephat bei M." (2. Chr. 14, 9) wäre demnach entweder das nördlich oder das südlich in einem Abstand von 4 resp. 2 km von O. nach W. sich ziehende, wenn nicht der Name Zephat auf einem Schreibfehler beruht. Nach Sept. nämlich lauten jene Worte: „im Thale nördlich von M." — Mehrfach (auch von Luther)

ist Moreschetk Gath Mich. 1, 1. Jer. 26, 18 mit M. fälschlich identifiziert (s. d. A.). — 2) Die Söhne Maresa's waren nach 1. Chr. 2, 42 eine mächtige Sippschaft des Stammes Juda, so daß M. sogar als Vater der judäischen Hauptstadt Hebron gelten konnte. Ob und wie er zur Stadt M. in Beziehung steht, ist ungewiß. Sm.

Maria: griechische Form des hebräischen Namens Mirjam (2. Mos. 15, 20, in der Sept. Mariam), Name verschiedener Frauen im N. T. 1) M., die Mutter Jesu. Nach Luk. 1, 26. 27 eine Jungfrau aus Nazareth, die sich hier mit dem aus Davids Hause stammenden Zimmermann Joseph verlobt hatte. Über ihre eigene Familie meldet das N. T. nichts; ihre Luk. 1, 36 behauptete Verwandtschaft mit der Aaronitin Elisabeth würde selbst dann, wenn sie historisch sicherer wäre, eine priesterliche Abkunft nicht verbürgen, wie ein altes Apokryphon sie behauptet; und daß auch sie, wie Joseph, aus königlichem, davidischem Geschlechte gewesen, ist lediglich eine vom N. T. eher abgelehnte als unterstützte Vermutung (vgl. die Beschränkung der davidischen Abkunft auf Joseph in Luk. 1, 27. 2, 4—5). Erst die mit dem zweiten Jahrhundert beginnende Legende weiß die Namen ihrer Eltern zu nennen, den wohlhabenden Herdenbesitzer Jojakim und die Priestertochter Anna, und stellt sie in greifbarer Nachbildung biblischer Geschichten dar als ein spätgebornes Wunderkind, das von früh auf von himmlischen Zeichen begleitet, im Tempel erzogen und schließlich dem als Greis vorgestellten Joseph auf höhere Weisung verlobt wird, — Erzählungen, welche nur kunstgeschichtliche Bedeutung haben. Die beglaubigte Geschichte ist hinsichtlich der Mutter des Heilandes karg gegen uns; aber sie wehrt uns nicht, uns nach dem Bedürfnis des religiösen Gefühls und nach aller historischen Analogie die von Gott erwählte Mutter des Eingeborenen als das geweihteste Gefäß und entsprechendste Werkzeug des göttlichen Ratschlusses zu denken. In den allerdings poetischen Darstellungen von Luk. 1 erscheint M. als demütig-frommes, die messianische Hoffnung in begeistertem Gemüte tragendes einfaches Kind ihres Volkes. Ihr Auftreten in der Geschichte des zwölfjährigen Jesus läßt ein lebhaftes und herzliches Wesen und einen im Vergleich zu Joseph vorwiegenden, wiewohl in bescheidener Form geübten Einfluß auf ihren Erstgebornen erraten (Luk. 2, 48). Die Andeutung, die sie demselben in Kana gibt, der Not des Hauses mit Wunderkräften abzuhelfen, verrät eine drängende Zuversicht zu seiner Messiasherrlichkeit, welche Jesum, sofern sie zugleich ein besonderes Anrecht der Mutter an den Gesalbten Gottes voraussetzt, zu einer halb abweisenden Zurechtstellung ihres forthinigen Verhältnisses nötigt (Joh. 2, 3. 4). In derselben Stimmung scheint M. damals ihrem Erstgebornen in der Übersiedelung nach Kapernaum samt den Brüdern gefolgt zu sein (Joh. 2, 12); daß die Schwestern nach Mark. 6, 3 in Nazareth zurückblieben, mag daher sich erklären, daß dieselben dort verheiratet waren. Im späteren öffentlichen Leben Jesu dagegen erscheint die Mutter mit den Brüdern (die ohne Zweifel ihre leiblichen, aus der Ehe mit Joseph geborenen Kinder sind: vgl. d. Artt. Jakobus und Joseph, der Mann der M.) in einem keineswegs gläubigen Verhältnis zu Jesu: die Erzählung, daß „die Seinigen ihn seiner volkstümlichen Wirksamkeit entziehen wollten, indem sie sagten, er sei von Sinnen" (Mark. 3, 21; Luther falsch „er wird von Sinnen kommen"); die hiermit zusammenhangende Abweisung der ihn in der Volksversammlung aufsuchenden Mutter und Brüder mit den strengen Worten: „Wer ist meine Mutter; wer sind meine Brüder?" (Mark. 3, 31 f. Matth. 12, 46 f. Luk. 8, 19 f.); endlich die Klage Jesu, daß ein Prophet nirgend weniger gelte, als in seinem eigenen Hause (Mark. 6, 4), lassen hierüber keinen Zweifel. Daß auch Jesu eigene Mutter, wie Johannes der Täufer und viele andere, durch sein von ihren messianischen Begriffen so weit abweichendes demütiges Auftreten und Verhalten an seiner Messianität irre geworden, ist psychologisch sehr wohl zu begreifen, nötigt uns aber allerdings zu dem Rückschluß, daß demnach die Jesu Geburt umgebenden Umstände so zwingende Beweise jener Messianität nicht gewesen sein können, wie sie in der jetzigen, aus poetischer Ausgestaltung hervorgegangenen Darstellung erscheinen (s. d. A. Jesus Christus Nr. 3). Daß die Mutter gleichwohl in heldenmütiger Liebe und Treue unter seinem Kreuze gestanden, und daß er, in dem Bewußtsein, daß sie in ihm ihr Teuerstes verliere, ihr den Lieblingsjünger als Ersatz zugewiesen, — diese Erzählung des vierten Evangeliums (Joh. 19, 25—27) hätte nicht aus vermeintlichen inneren Gründen beanstandet werden sollen, da sie mit keinerlei Thatsachen der evangelischen Geschichte in Widerspruch steht und von höchster psychologischen Angemessenheit und Schönheit ist. Auch zeigt sich bald, daß in Mutter und Brüdern nur ein Ringen zwischen Unglaube und Glaube stattgefunden hat, das mit der Auferstehungsbotschaft sich im Sinne des letzteren entscheidet: schon Apstlg. 1, 14 erscheint M. mit den Brüdern als Glied der in Jerusalem sich sammelnden Gemeinde Jesu, eine Nachricht, die durch die hervorragende Stellung, welche hernach der älteste der Brüder, Jakobus, in derselben Gemeinde einnimmt, bestätigt wird. Weiteres aus dem Leben der M. erfahren wir nicht mehr; begreiflicherweise hat die spätere Legende und künstlerische Phantasie namentlich ihren Tod verherrlicht, ja schließlich eine Himmelfahrt aus demselben gemacht. Daß auf die giftigen Erdichtungen des späteren Judentums über die Vorgeschichte der M., wie sie im Talmud

und späteren Machwerken vorkommen, noch weniger zu geben ist, als auf die verherrlichenden Legenden der Kirche, versteht sich von selbst, wenn auch gewissenlose neuere Schriftsteller sich hin und wieder nicht geschämt haben, dergleichen als aus einer „neu eröffneten morgenländischen Quelle" der Christenheit darzubieten. — 2) M. des Klopas — nämlich „Weib", wie die meisten richtig ergänzen; eine Galiläerin aus Jesu Kreise, die an seinem Kreuze stand und zu seinem Grabe ging, Mutter des (jüngeren) Jakobus und des Joses: Matth. 27, 56. 28, 1. Mark. 15, 40. 47. 16, 1. Luk. 24, 10. Joh. 19, 25. Über ihre von einigen angenommene Einerleiheit mit der in der letztgenannten Stelle vorher erwähnten Schwester der Mutter Jesu und die hieraus folgenden Verwandtschaftsverhältnisse s. d. A. Jakobus S. 677 a; über Klopas s. d. A. Alphäus. Einige der Alten haben zu „des Klopas" nicht „Weib", sondern „Tochter" ergänzt, und den Klopas zum Bruder des Jojakim, des Vaters der M., der Mutter Jesu, gemacht. Jojakim soll dann der leibliche Vater auch dieser anderen M. gewesen sein, welcher mit des Klopas Witwe in Leviratsehe gelebt, so daß diese Tochter dann nach jüdischem Rechte „des Klopas" Tochter geheißen hätte. Künstliche und willkürliche Vermutungen, die heute niemand mehr wiederholt. — 3) M. Magdalena, d. h. die aus Magdala (s. d. A.) Gebürtige, — eine begeisterte Jüngerin Jesu, nach Luk. 8, 2 von ihm aus siebenfacher dämonischen Gewalt (vgl. d. A. Jesus Christus Nr. 7. S. 736 a) befreit. Auch sie folgte ihm auf seinem Todesgange bis ans Kreuz (Mark. 15, 40. 47 u. Parall.), wanderte am Ostermorgen nach seinem Grabe (Mark. 16, 1 u. Parall.) und war, nachdem sie das Leersein desselben den Jüngern verkündet hatte und nach deren Weggang an demselben zurückgeblieben war, die erste, der sich der Auferstandene zeigte; vgl. Joh. 20, 1—18. Mark. 16, 9. Matth. 28, 8—10 (wo nur der erste und zweite Gang der M. Magdalena zum Grabe vermischt und darum die Erscheinung auf die andere M. mitbezogen wird). Die spätere Vereinerleiung der M. Magdalena mit der „großen Sünderin" Luk. 7, 36 f., aus der die Legende und Kunstvorstellung der büßenden Magdalena und der moderne Sprachgebrauch, welcher auf zu rettende verlorne Mädchen den Namen Magdalene anwendet, entstanden ist, entbehrt jedes biblischen und historischen Grundes und scheint lediglich aus der Nachbarschaft der Notiz Luk. 8, 3 mit 7, 36—50 erwachsen. — 4) M. von Bethanien, der Martha und des Lazarus Schwester. Sie tritt zunächst Luk. 10, 38—42 als besonders innige und empfängliche, hingebend an Jesu Munde hangende Jüngerin hervor, erscheint dann Joh. 11 als trauernde und auf Jesum hoffende Schwester des verstorbenen Lazarus in Bethanien, und wird durch Joh. 12, 1 f. als jenes „Weib" offenbar, welches auch nach Markus (14, 3 f.) und Matthäus (26, 6 f.) Jesum kurz vor seinem Tode bei einem Gastmahl in Bethanien, um einer überschwänglichen dankbaren Liebe Ausdruck zu geben, mit köstlicher Narde verschwenderisch gesalbt hat. Die von einigen versuchte Vereinerleiung dieser M. mit der gleichfalls salbenden „großen Sünderin" Luk. 7, 36 f. kann sich auf ein paar auffallende äußerliche Ähnlichkeiten der Umstände berufen, hat aber den gänzlich verschiedenen geistlichen Charakter beider Vorgänge wider sich und läßt sich nur durchführen mit Hilfe einer häßlichen Romandichtung über die Schwester des Lazarus, zu welcher das N. T. nicht das geringste Recht gibt. — 5) M., die Mutter des Johannes Markus: Apstlg. 12, 12; s. d. A. Marcus. — 6) Endlich grüßt auch Paulus Röm. 16, 6 in der römischen Gemeinde eine „Maria", von der er sagt, daß sie (in Gastfreundschaft oder Krankenpflege) „viele Mühe mit ihm gehabt".

Bg.

Markt, s. Städte u. Dorf.

Marmel, Marmor. Den Wert des M.s für architektonische und plastische Zwecke scheinen die Kulturvölker in den ältesten Zeiten noch nicht erkannt zu haben. Wie ihn die Griechen erst geraume Zeit nach Homer und die Römer erst nach Eroberung Griechenlands in weiterem Umfang zu verwenden begannen, so scheint sein Gebrauch auch bei den Assyrern noch ein sehr beschränkter gewesen zu sein: der bekannte Obelisk von Nimrud (vgl. S. 135) besteht aus schwarzem, eine in Nimrud gefundene Ente aus feinkörnigem weißen M.; aber derartige Funde in dem Ruinenfeld Ninive's sind vereinzelt geblieben. — In der Bibel sind Säulen von weißem M. (schaisch, schesch) mit goldenen Fußgestellen Hohel. 5, 15 erwähnt; und nach dem Chronisten (1. Chr. 30 [29], 2) soll schon David für den künftigen Tempelbau unter anderem auch weiße Marmorsteine in Menge bereit gestellt haben. Obschon es auch im Libanon und Antilibanos weißen, gelben und roten M. gibt, der neben schwarzen Basaltplatten, heutzutage in Damaskus zu den Musivpflastern der Hofräume in den Häusern der Wohlhabenden verwendet wird (Seetzen I, S. 32. 265), wird man in den angeführten Bibelstellen wohl eher an den weißen M. aus Arabien zu denken haben, welcher seines dem Elfenbein nahe kommenden Glanzes, seiner Schwere und seiner guten Politur wegen von den Alten (Diodor, Plinius) sogar noch über den berühmten Parischen gestellt wird und in der Salomonischen Zeit allenfalls in Palästina eingeführt werden konnte. — Sonst erwähnt die Bibel weiße Marmorsäulen und ein Musivpflaster von vier verschiedenfarbigen Steinen in dem für ein großes Gastmahl hergerichteten Hofe des Schloßparkes von König Xerxes in Susa (Esth.

1, 6). Das Musivpflaster läßt Luther aus „grünen, weißen, gelben und schwarzen Marmeln" bestehen; doch ist ungewiß, ob die drei neben dem weißen M. erwähnten Steinarten gerade für M. zu halten sind; nur die grüne (Sept. smaragdites) und schwarze Farbe der erst- und letztgenannten darf als erwiesen gelten, während die von Luther als gelber M. bezeichnete in der Färbung oder in der Zeichnung ein perlenähnliches Aussehen (Sept. lithos pinninos) gehabt haben muß (an Perlmutter ist sicherlich nicht zu denken; eher an die als Perlmutterstein bezeichnete Alabasterart). — Endlich bestimmt Luther die weißen und reinen Steine, mit welchen nach dem lateinischen Text in Tob. 13, 21 (der griechische nennt dafür Beryll, Anthrax — s. Edelsteine Nr. 13 — und Steine aus Ophir) die Straßen des neuen Jerusalem gepflastert sein werden, als M. — Während Josephus den weißen Stein, aus welchem Hyrkan die Burg Tyros im Ostjordanland ('Arak el-Emîr) baute, und die Steine, mit welchen Herodes seinen Palast in Jerusalem schmückte, nicht als M. bezeichnet (Altert. XII, 4, 11. XV, 9, 3), muß doch, wie Ruinenstücke von rotem und weißem M. in Gerasa (s. d. Art.) und in Rabbath Ammon zeigen, zu den in der Römerzeit entstandenen Prachtbauten in bedeutenderen Städten des Ost- und wohl auch des Westjordanlandes der M. schon häufiger verwendet worden sein. Im Ostjordanland hat Seetzen auch bei Sûf, einem an der von Gadara nach Gerasa führenden Römerstraße, 2 St. NNW. von letzterem Ort gelegenen Dorfe, violetten und blauroten M. gefunden (Seetzen I, 387).

Martha, die eine der beiden Schwestern, bei denen Jesus Luk. 10, 38—42 zu Gaste ist. Sie erscheint vorzugsweise für seine äußere Aufnahme und Bedienung besorgt, während ihre Schwester Maria vielmehr die innere Aufnahme seines Wortes und den von ihm ihrer Seele zu leistenden Liebesdienst erwählt. Aber Jesus mißbilligt das Verhalten der M., dies Sinnbild des nach außen thätigen praktischen Christentums, an sich nicht, sondern weist die M. erst liebevoll zurecht, als sie die Berechtigung des Verhaltens der Schwester verkennt. Joh. 11 werden M. und Maria als die Schwestern des Lazarus von Bethanien offenbar, und wenn Joh. 12 bei dem Gastmahl „im Hause Simons des Aussätzigen", bei welchem die Salbung Jesu geschieht und Lazarus unter den Gästen ist, M. aufwartet, so scheint sie Simons „des Aussätzigen" Weib oder Witwe gewesen zu sein, woraus sich dann erklärt, daß das Haus Luk. 10, 38—42 als das ihre bezeichnet wird. Bg.

Masa, s. Massa.

Masal, s. Miseal.

Masch (Luther: Mas) wird 1. Mos. 10, 23 (1. Chr. 1, 17 steht dafür irrtümlich Mesech, s. d. A.) als ein Sohn des Aram aufgeführt, bezeichnet also eine kleinere aramäische Völkerschaft. Nach Josephus (Altert. I, 6, 4) sind die Mesanaier an der Mündung des Euphrat und Tigris gemeint; viel wahrscheinlicher ist jedoch die Vermutung Bocharts, daß sich Name und Wohnsitz der Masier in dem Masiosgebirge (jetzt Karadschah Dagh), der Grenze zwischen Armenien und Mesopotamien, erhalten habe (s. Gesenius thesaurus unter „Masch"). Über die Erwähnung der Masier auf assyrischen Inschriften s. d. A. Aram Nr. 2. Ksch.

Masech, s. Mesech.

Maseja, s. Maeseja.

Mashith. So ist 2. Kön. 23, 13 der östlich von Jerusalem gelegene Berg genannt, an dessen Südseite Salomo für seine ausländischen Weiber abgöttische Höhenheiligtümer errichtet hatte (1. Kön. 11, 7). Den Namen, welcher „Verderben" oder „Verderber" bedeutet, hat die Vulg. mons offensionis, d. i. „Berg des Ärgernisses", übersetzt, und daher ist dies der traditionelle Name des südlichen Gipfels des Ölbergs geworden, woselbst jene Götzendienststätten allerdings am wahrscheinlichsten zu suchen sind. Der hebr. Name, der mit „vulkanischem Gebaren" oder dem Erdbeben zur Zeit Ussia's gewiß nichts zu schaffen hat (gegen Hitzig), bezieht sich wahrscheinlich auch auf jene Götzengreuel, falls er nicht etwa mit Bezug auf den „Verderber" 2. Sam. 24, 16 vom Tempelberg auf den Ölberg oder dessen südlichen Gipfel übertragen worden ist (vgl. Sach. 14, 4).

Masloth, s. Arbela.

Maspha (1. Makk. 5, 35), s. v. a. Mizpa (s. d. A.).

Masrek (so Luther; richtiger Masreka, d. h. „Edelrebenpflanzung"), ein idumäischer Ort (1. Mos. 36, 36. 1. Chr. 1, 47), nicht mehr nachweisbar. M.

Massa 1) arabischer Stamm, der 1. Mos. 25, 14 (1. Chr. 1, 30) auf einen Sohn Ismaels zurückgeführt wird. Auch Spr. 30, 1 ist vielleicht zu übersetzen: „Agurs, des Sohnes Jake, des (Mannes von) M.", und 31, 1: „Lemuels, des Königs von M." Luthers „Lehre" folgt an beiden Stellen der masoretischen Auffassung. Die Näherbestimmung des Gebietes oder Stammes M. hängt von der Lage des neben ihm genannten Duma (s. d. A.) ab. Ist dieses gleich Dumat el-Dschandal auf der Grenze zwischen Arabien und Syrien, so könnte M. dem Volk der Masanoi entsprechen, welche nach Ptolemäus (V, 19, 2) im wüsten Arabien nahe dem persischen Meerbusen wohnten. Auch auf assyr. Inschriften des 8. und 7. Jahrh. werden die Masai als nordarabischer Stamm erwähnt (Schrader, KAT.², S. 148 f.) Ksch.

2) Über den Ortsnamen M. s. d. Artt. Haderwasser u. Raphidim. — Massah in 2. Kön. 11, 6 hat Luther (nach Sept.) unrichtig als Eigennamen angesehen; der hebräische Text ist unverständlich und wohl zweifelsohne korrumpiert.

1 **Maße.** Wie das Gewichtssystem der Hebräer zuletzt auf Babylon als seinen Ursprungsort zurückweist (s. Gewichte), so gilt wesentlich das Gleiche auch von den hebräischen M., soweit wir überall in der Lage sind, über die Natur derselben nähere Aussage zu machen. Allerdings nämlich sind die bezüglichen biblischen Angaben teilweise recht unbestimmt und unzureichend, und die späteren, scheinbar bestimmteren Normierungen dieser biblischen Maßangaben im Talmud, bei den Rabbinen und sonst, nicht immer zuverlässig und annehmbar. Es kann demnach nicht überraschen, daß die Gelehrten, die sich näher auf hierhergehörige Untersuchungen eingelassen haben, erheblich in ihren Ansichten von einander differieren, und man wird unter diesen Umständen jedenfalls gut thun, in Bezug auf die Normierung der absoluten Größe der verschiedenen M. mit äußerster Zurückhaltung zu verfahren und sich in einer Reihe von Fällen das Protokoll noch offen zu halten. Immerhin lassen sich doch einige bestimmtere Aussagen machen, namentlich was das relative Verhältnis der verschiedenen M. zu einander betrifft, aber auch sonst. Neuerdings haben sich um die nähere Erforschung der babylonischen M. und der damit verwandten vorderasiatischen und anderer alter M. zwei jüngere Gelehrte L. Borchardt und C. F. Lehmann verdient gemacht

2 (s. u.). — I. Längenmaße. Die Einheit aller Längenmaße war in Asien die Elle, hebr. 'ammâh, und zwar war es zuletzt die babylonische Elle von 525 mm, welche die Grundeinheit bildete. Diese Größe der Elle ist durch die Monumente selber an die Hand gegeben. Das Zweidrittel ihrer Länge ergibt im allgemeinen den Fuß, welcher, nach der babylonischen Elle normiert (jedoch nur auf 315 bis 308 mm, d. h. als $\frac{3}{5}$ der babylonischen Elle bestimmt), in Griechenland die Grundeinheit bildete, wonach dann wieder die Elle nach dem Verhältnis von 4 zu 6 neu berechnet wurde, wie umgekehrt in den kleinasiatischen Kolonien der Fuß von 350 mm gemäß dem Verhältnis von 6 zu 4 nach der persisch-babylonischen Elle = 0,525 m normiert ward. Daß auch die hebr. Elle des Ezechiel eine solche babylonischen Ursprungs ist, ist bereits im Art. Elle bemerkt; über das Verhältnis dieser Elle zu der sonst im A. T. vorkommenden, sowie über die Größe und Einteilung der hebr. Elle überhaupt s. ebendort. — Das nächsthöhere M. würde der „Stab", gômed (Richt. 3, 16; Luther „Elle") gewesen sein, wenn derselbe, wie vermutet, das Doppelte der Elle bezeichnete; doch führt der Zusammenhang eher auf ein kürzeres M. (Sept. „Spanne"). Es folgt die Rute, ḳânĕh, gemäß Hesek. 41, 8 sechs Ellen gleichkommend, welche letzteren gemäß 43, 13 indes auch solche zu „einer Elle und einer Handbreite" (s. d. A. Elle) sein konnten; die griechische Meßrute betrug $6\frac{2}{3}$ Ellen. Dieselbe ist babylonischen Ursprungs: auch auf der Tafel von Senkereh gehen sechs ammat auf ein ḳanû oder Rohr, d. i. eine Meßrute; ihrer 12 auf ein Doppel-ḳanû. Über die Rute hinaus gehen bei den Hebräern die bestimmten M. nicht. Die „Strecke Weges" (kibrat hâ'âreṣ, 1. Mos. 35, 16. 48, 7. 2. Kön. 5, 19) ist näher auf Grund des A. T.s selber nicht zu fixieren. Die Sept. (ein „Pferdelauf"), die Peschîttô (eine „Parasange") mögen das Richtige treffen, wenn sie die Weite der Dauer etwa einer Stunde an Länge gleich setzen (bei Herodot II, 6; V, 53 beträgt die Parasange 30 Stadien, d. i. 30×3 Minuten = 90 Minuten = $1\frac{1}{2}$ Stunden). Gleich unbestimmt ist „eine Tagereise" (vgl. 2. Mos. 3, 18. 5, 3. 5. Mos. 1, 2 vgl. mit 1. Kön. 19, 8 u. sonst). Bei den Römern (Vegetius) betrug der Tagemarsch eines Heeres 160 Stadien d. i. = 8 Stunden und mehr; nach Herodot (V, 53) betrug derselbe bei den Persern 150 Stadien, also gegen 8 Stunden; sonst (IV, 101) 200 Stadien, d. i. 10 Stunden. Im großen und ganzen stimmt das auch mit den heutigen Angaben. Nach dem Reisenden Kämpfer betrug die Tagereise nicht unter 4 und nicht über 8 (heutige) Parasangen, also zwischen rund 4—8 Stunden. Nach Muḳaddasî bei Sprenger, Post- und Reiserouten des Orients (Leipzig, 1864 S. XXVI) beläuft sich ein mittlerer Tagesmarsch auf $6\frac{1}{7}$ Parasangen, d. i. etwas über 6 Wegstunden. Das kleinste Weitenmaß war der „Schritt" (2. Sam. 6, 13). Im N. T. bezw. in den Apokryphen wird noch erwähnt das Stadium = 600 Fuß = 3 Minuten = $\frac{1}{40}$ deutsche Meile; sowie ein römisches Milion = 8 Stadien = $\frac{1}{5}$ deutsche Meile (s. d. A. Meile).

3 — II. Nicht viel anders als bei den Längenmaßen liegt die Sache bei den Hohlmaßen. Auch in Bezug auf sie sind wir wohl über das relative Verhältnis der verschiedenen M. einigermaßen unterrichtet; dagegen ist der absolute Gehalt derselben teilweis nur sehr unsicher zu bestimmen. Daß auch sie im übrigen auf babylonischen Ursprung zurückweisen, ergibt sich aus der durch J. Brandis nachgewiesenen Normierung der verschiedenen M. unter Zugrundelegung des Sexagesimalsystems, und wenigstens ein Name, der des Hômer, ist als imír auch in den assyrischen Keilinschriften nachgewiesen. Es ist dabei noch bemerkenswert, daß dieses M. auf den Monumenten ebensowohl von trockenen als von flüssigen Gegenständen vorkommt. Das Nähere ist dieses: 1) Die im A. T. erwähnten M. für Trockenes sind a) der Hômer, genauer Chômer, eigentl. „Haufen", auch Kôr (od. Côr) genannt, etwa unserem „Scheffel" entsprechend, das größte Getreidemaß (daher Luther Luk. 16, 7 für Koros „Malter"). Nach dems. ward jedenfalls in späterer Zeit (Hes. 45, 11) auch das Flüssigkeits-

maß normiert, wie denn (s. vorhin) bei den Assyrern und zwar bereits zu Sanheribs Zeit imír geradezu auch Flüssigkeitsmaß ist (im A. T. scheint es als dieses selber noch nicht verwandt zu sein, da 1. Kön. 5, 11 [hebr. 5, 25] die überlieferte Lesart Anstoß erregt). Dasselbe enthielt b) zehn Epha oder Maß (Hes. 45, 11. 14), das seinerseits gemäß der Tradition (vgl. schon Sept. zu 2. Mos. 16, 36. Jes. 5, 10) c) in drei Seah, d. i. griech. sáton (1. Mos. 18, 6. Richt. 6, 19. 1. Sam. 25, 18. 2. Kön. 7, 1. 16; vgl. Matth. 13, 33. Luk. 13, 21), sowie anderseits d) in zehn 'Omer (Gomor) zerfiel (2. Mos. 16, 16 ff. 36). Nur ein anderer Name für das letztere war vermutlich e) das Issârôn oder „Zehntel“, bei Josephus Assarôn (3. Mos. 14, 10. 4. Mos. 15, 4); auch nach der Sept. (4. Mos. 15, 4) war Issârôn das „Zehntel des Epha“. Endlich f) erscheint, gemäß den Rabbinen (s. Buxtorf s. v.) als sechster Teil des Seah, 2. Kön. 6, 25 das Kab (kab). Gänzlich unbestimmbar ist schließlich das Hos. 3, 2 erwähnte Letekh, welches von der Vulgata ohne ersichtlichen Anhalt auf corus dimidius, also auf ein halbes Kôr bestimmt wird (wonach Luther weiter „anderthalb Hômer“ geschrieben hat). Sein Wert ist kraft seiner Erwähnung neben dem Chômer-Kôr augenscheinlich lediglich erschlossen. Den absoluten Gehalt dieser M. angehend, sind zunächst die rabbinischen Bestimmungen derselben nach Eierschalen (24 Eierschalen = 1 Kab; 144 = ein Seah) anzumerken. Josephus, Altert. VIII, 2, 9 ferner setzt den Bath = 1/10 Hômer = 72 Sextarien = 1 attischen Metretes und damit stimmt, daß das Seah zu 1 1/2 italischem Modius angesetzt wird (Joseph., Altert. IX, 4, 5); denn 1 Modius enthielt 16 Sextarien; 1 1/2 Modien sind also = 24 Sextarien = 1/3 Epha = 1/3 Bath. Bestätigt wird die letztere Angabe durch die weitere des Didymus, daß der phönicische Koros = 45 Modien = 45 × 16 = 720 Sextarien oder Log = 10 attischen Metreten zu je 72 Sextarien (Xestes) sei. Auf den 'Omer = 1/10 Epha würden hiernach 7 1/5 Sextarien treffen, wie Epiphanius richtig, aber wohl nur auf Grund bloßer Berechnung, angibt. Die entgegenstehende Angabe des Josephus (Altert. XV, 9, 2), daß der hebr. Hômer oder Kôr 10 attische Medimnen betrage, beruht hiernach wohl sicher auf einem Schreibfehler anstatt 10 att. Metretes. Auch der Issarôn ('Omer) beträgt nicht (Josephus) 7, sondern 144 : 10 = 14 2/5 Kotylen (144 Kotylen = 1 Metretes). Bei dieser im übrigen sich in sich durchaus empfehlenden Gleichstellung, wonach das Epha = Bath 1952,178 Par. Kubikzoll oder 39,39 Liter fassen würde, entsteht nun aber die Schwierigkeit, daß dann nach den von Thenius aufgestellten Berechnungen das eherne Meer, welches (nach 1. Kön. 7, 26) 2000 Bath faßte, gemäß jenen Ansätzen und unter Vergleich von 1. Kön. 7, 23 in Wirklichkeit nicht viel mehr als die Hälfte hätte fassen können. Indem deshalb Thenius von der Angabe der Rabbinen ausging, daß das Log dem Raumgehalte von sechs Hühnereiern entspräche, berechnete er danach das Log auf 14,088 Par. Kubikzoll und das Bath = Epha auf 1014,39 Par. Kubikzoll, d. h. ca. auf 20,1 Liter, während sich bei der anderen Annahme fast die doppelte Größe ergibt. So scharfsinnig die Rechnung ist und so ansprechend ihr Ergebnis, so ist doch freilich im übrigen die Voraussetzung derselben eine mehr oder weniger willkürliche. Eine völlig befriedigende Lösung ist bis jetzt noch nicht gefunden. Angemerkt mag noch werden, daß in den gesetzlichen Abschnitten des mosaischen Fünfbuches wiederholt auch von einem „Handvoll“ (kômeṣ) die Rede ist (3. Mos. 2, 2. 5, 12. 6, 8), ohne daß doch dabei ein bestimmtes M. in Aussicht genommen wäre. — 2) Die M. für Flüssigkeiten. a) Dieselben waren augenscheinlich nach den M.n für trockene Gegenstände normiert. Dieses ergibt sich aus dem Umstande, daß das Flüssigkeitsmaß Bath oder „Eimer“ dem Trockenmaße Epha an Raumgehalt einfach gleichgestellt wird, beide aber auf das Trockenmaß Hômer-Kôr bezogen und danach, als das Zehntel desselben betragend, fixiert wurden (Hes. 45, 11). Ob dabei, wie bei den Assyrern (s. vorhin), Hômer selber zugleich auch Flüssigkeitsmaß war, ist aus der angeführten Stelle bei Ezechiel mit Sicherheit nicht zu schließen; und die Stelle 1. Kön. 5, 25, wo Kôr-Hômer auch auf eine Flüssigkeit bezogen erscheint, ist, wie bemerkt, ihrem Wortlaut nach verdächtig. b) Der sechste Teil des Bath (= 1 Metretes = 12 Choeus) war nach Josephus (Altert. III, 8, 3. 9, 4) das Hin, sofern er dieses auf 2 Choeus = 1/6 Metretes normiert; dasselbe wurde seinerseits wieder halbiert und geviertelt (4. Mos. 15, 4 ff.; — 2. Mos. 29, 40 u. ö.). Das Hin endlich zerfiel c) gemäß den Rabbinen in 12 Log. Außerdem wird Jes. 40, 12. Ps. 80, 6 noch eines Dreilings, Schâlîsch, Erwähnung gethan, vielleicht das Drittel des Bath-Epha, so daß es dem Seah unter den Trockenmaßen (s. o.) entsprechen würde. In Form einer Tabelle würde sich das gefundene Resultat folgendermaßen darstellen lassen:

1. Trockenmaße.	2. Maße für Flüssiges.
1 Hômer (Côr)	[1 Hômer]
10 Epha	10 Bath
30 Seah	30 Schâlîsch
100 { 'Omer / Issârôn }	60 Hin
	120 Halb-Hin
180 Kab	240 Viertel-Hin
	720 Log,

wozu mit Recht darauf aufmerksam gemacht ist, daß in der Einteilung: a) 1 Hômer, 10 Epha, 100 Issârôn augenscheinlich das Decimalsystem, in der andern b) [1 Hômer], 60 Hin, 720 Log

das Duodecimalsystem, beziehungsweise das babylonische Sexagesimalsystem zu Tage tritt. Der 1. Kön. 18, 34 (auch 17, 12. 14. 16) vorkommende Cad ist eine ebenso ungefähre Maßbestimmung, wie die „Handvoll" (s. o.); es ist ein Eimer oder Krug (s. d. A.) gemeint, wie man ihn gewöhnlich zum Wasserholen gebrauchte. Noch sei bemerkt, daß im N. T. das griechische Getreidemaß Choinix (Offb. 6, 6; Luther: „Maß") = 1/48 Medimnos = 1,094 Liter, sowie der Metretes (Joh. 2, 6; Luther: „Maß"), ein Flüssigkeitsmaß, in Athen = 12 Choeus = 3/4 attischem Medimnos (= 39,39 L.) namhaft gemacht wird, daß als Gefäße beiläufig der Xestes „Sextarius" (Luther: Krug) und der Modius (Luther: „Scheffel") (Mark. 7, 4. Matth. 5, 15. Mark. 4, 21. Luk. 11, 33) angeführt werden. Litteratur: A. Böckh, Metrologische Untersuchungen, Berl. 1838; E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, Göttingen, 1842, S. 50 ff.; O. Thenius, Die althebr. Längen- und Hohlmaße, in Theol. Studd. und Kritt., Jahrg. 1846, S. 73 ff. 297 ff.; J. Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien u. s. w., Berlin, 1864, S. 7 ff. 21 ff. 26 ff. 39 flg.; J. Oppert, L'étalon des mesures assyriennes, Par. 1875; R. Lepsius, Die Babylonisch-Assyrischen Längenmaße nach der Tafel von Senkereh, Berlin, 1877 (aus den Abhandll. der Berl. Akad. der Wissenschft.); L. Borchardt, Ein babylonisches Grundrißfragment (m. e. Taf.; aus den Sitzungsberr. der K. Akademie der Wissensch. zu Berlin, 1888, S. 129—137; vgl. Abbild. ob. S. 171, sowie die andere im Art. Elle ob. S. 388); C. F. Lehmann, Das altbabyl. Maß und Gewicht und deren Wanderung und Verwandtes (in Verhdll. der anthropol. Gesellsch. zu Berlin, 1889, 1890, 1892); derselbe über d. babylon. metrische System und dessen Verbreitung in Verhdll. der physikal. Ges. zu Berlin 1889).

Schr.

Mastix (Mastich). So übersetzt Luther mit Recht in Hes. 27, 17 das hebr. Wort ṣori, das er sonst mit „Salbe" (Jer. 8, 22. 46, 11. 51, 8) oder mit „Balsam" (1. Mos. 37, 25. 43, 11) wiedergibt. Nach den angeführten Stellen ist ṣori eines der vorzüglichsten Produkte Palästina's und ganz besonders der Ostjordanlandschaft Gilead, das seit den ältesten Zeiten nach Ägypten ausgeführt und auf den Markt von Tyrus gebracht wurde und als Heilmittel für Wunden hochgeschätzt war. Mit Unrecht hält man es gewöhnlich mit der jüdischen Tradition für den eigentlichen Balsam. Nur in der Umgegend des Toten Meeres und im Jordanthal, nicht aber im Klima des gebirgigen Gilead war das Fortkommen der Balsamodendren möglich. Aber auch an das Öl, welches heutzutage von den Bewohnern von Rîha (s. Jericho) als „Balsam von Jericho" oder „Zachäusöl" verkauft und als Heilmittel für Wunden und Quetschungen hochgepriesen wird, hat man nicht mit Oedmann, Rosenmüller u. a. zu denken. Dies Öl ist das Myrobalanum der Alten (Plinius XII, 46), und wird — wie in Übereinstimmung mit Plinius ältere und neuere Reisende (z. B. ZDMG. II, 56 f.) melden — gewonnen, indem man die grünen Nüsse des bei Jericho häufigen Baumes, welchen die

Elaeagnus angustifolia. Zweige mit Blüten und Früchten.

Araber Zakkum und unsere Botaniker Elaeagnus angustifolia (Oleaster, wilder Ölbaum) nennen und der unter dem Namen Ölweide als duftreiche Zierde unserer Gärten bekannt ist, bei uns aber

Mastixbaum. Pistacia Lentiscus. a. Zweig. b. c. Blüte. d. e. Früchte.

nur kleine und rasch absterbende Früchte ansetzt, zerstößt, in heißes Wasser legt und das Öl abschöpft. Schon die Etymologie des Wortes ṣori, noch mehr das griechische retine und das lateinische resina, wie Sept. und Vulg. stehend übersetzen, und auch die dem hebr. Wort entsprechenden arabischen und syrischen Wörter bezeugen, daß vielmehr von einem Baum ausfließendes Harz gemeint sein muß. Dann aber ist am wahrscheinlichsten mit Celsius

an den M. zu denken, d. h. an das von selbst und besonders nach gemachten Einschnitten aus dem Stamm und den Ästen des Mastixbaumes, Pistacia Lentiscus *L.* (Fam. der Anacardiaceae) fließende Harz, welches die Alten in bester weißer Qualität aus Chios bezogen. Daß dieser immergrüne, etwa 15′ hohe Baum mit zehn- und achtfiedrigen Blättern und in Rispen stehenden Blüten in Palästina wuchs und noch wächst, ist hinreichend bezeugt. Schon Plinius (XIV, 25) erwähnt ausdrücklich den judäischen M. Sein durchsichtiges, blaßgelbes, wohlriechendes Harz wurde nicht nur zu Räucherungen (der in der Totenstadt des ägyptischen Theben gefundene Weihrauch soll M. sein; s. Wilkinson, A second series II, 339), sondern auch, in Öl aufgelöst, zu Salben verwendet; und auch die Rinde, die Blätter und besonders die schwarzen Beeren des Baumes, aus welchen ein hochgeschätztes Öl gepreßt wird, wurden in mancherlei Weise als innerliches und äußerliches Heilmittel gebraucht (Plinius XXIV, 28). Übrigens ist der Baum auch Susanna V. 54 unter dem griechischen Namen schinos erwähnt, wie auch Luther wohl wußte, der aber um einen dem Volk bekannten Baum zu nennen, „Linde" übersetzt hat. Vgl. noch Lenz, Botanik S. 660 f.

Mattana, die erste Station Israels nach dem Austritt aus der Wüste (4. Mos. 21, 18 f.), lag wahrscheinlich auf dem nördlichen Ufer des Arnon (vgl. a. a. O. V. 13 u. Lagerstätten Nr. 5) und zwar, wenn Nahaliel dem heutigen Enheile entspricht, zwischen diesem und dem Arnon. Man hat auf die Ruinen von Tedûn, an der Quelle des Ledschûm (wie der Enheile angeblich in seinem oberen Lauf heißt), auf Medeine am Wadi Themed u. a. geraten. Das Arnongebiet ist bis jetzt noch wenig durchforscht. Die Angabe des Eusebius, daß M. 12 röm. Meilen östlich von Medeba am Arnon liege, kann nur dann richtig sein, wenn er dabei unter Arnon einen nördlichen Nebenfluß desselben versteht. Sm.

Mattanja (= Gabe Jehova's; vgl. Theodor) war ein beliebter Levitenname (1. Chr. 26, 4. 16), besonders in der Familie Assaphs (s. d. A. und vgl. noch Neh. 13, 13). Sonst kommt er bei König Zedekia (s. d. A.) und bei vier Zeitgenossen Esra's (Esra 10, 26 f. 30. 37) vor. Nur eine Verkürzung davon ist der Name Mattenai (bei Luther Mathnai; Esra 10, 33. 37. Neh. 12, 19). Der gleichbedeutende Name Mattithja kommt (außer Esra 10, 43) ebenfalls nur als Name zweier Leviten (1. Chr. 10, 31 u. 16, 18. 21. 17, 5. 26, 3. 21) und eines Priesters (Neh. 8, 4) vor und lautet griechisch umgeformt Mattathias oder kürzer Matthias, während Matthäus aus der verkürzten Form desselben Namens Mattatai, zusammengezogen Mattai, gebildet ist.

Mattathias, ein jüdischer Priester aus der Klasse Jojarib (1. Chr. 24, 7), der Vater der makkabäischen Brüder Judas, Jonathan und Simon (s. d. Artt.). Er war zu der Zeit, da in Jerusalem der heidnische Gottesdienst eingeführt wurde, von Jerusalem nach dem Städtchen Modin übergesiedelt (1. Makk. 2, 1). Als aber auch dorthin Abgesandte des Königs Antiochus Epiphanes kamen mit dem Befehl, den griechischen Göttern zu opfern, weigerte sich M. dessen und gab durch Ermordung des königlichen Beamten das Signal zur offenen Erhebung. In Gemeinschaft mit seinen Söhnen sammelte er die gesetzestreuen Israeliten zum gemeinsamen Widerstande. Doch starb er selbst noch im ersten Anfang der Bewegung 166 v. Chr., und überließ die weitere Leitung derselben zunächst seinem Sohne Judas (1. Makk. 2, 2—70). Schü.

Matthäus, einer der zwölf Apostel, und nach der kirchlichen Überlieferung Urheber des ersten Evangeliums. Nach Matth. 9, 9. 10, 3 gehörte er dem von den Juden gehaßten und verachteten, von Jesu aber mit besonderem Erbarmen und Erfolg angegangenen Stande der Zöllner an, d. h. er war Zolleinnehmer im Dienste der Generalpächter, denen nach damaliger Staatswirtschaft die Zölle in Palästina überlassen waren, und wurde von Jesu von der Zollstätte vor Kapernaum weg zu seiner Nachfolge als Apostel berufen. Wenn dieselbe Berufungsgeschichte mit fast gleichen Worten im zweiten und dritten Evangelium von einem „Zöllner Levi" erzählt wird, so kann dieser nur die nämliche Person sein, die nach jüdischer Art zu dem eigentlichen Namen Levi noch den im gewöhnlichen Leben gangbareren und in der Kirche hernach allein fortlebenden Beinamen „Matthäus" führte, wie Simon den Beinamen Petrus, Joses den Beinamen Barnabas. Der — wie sogleich auszuführen — vom Apostel M. zu unterscheidende Verfasser des ersten Evangeliums, der die Erzählung Matth. 9, 9 f. aus der gemeinsamen Quelle nahm (vgl. d. A. Jesus Christus Nr. 1), und an die Stelle des von Markus und Lukas beibehaltenen Namens Levi den des M. setzte, muß dieser Einheit der Person gewiß gewesen sein; dagegen den beiden anderen Evangelisten, die in ihren Apostelverzeichnissen den „M." anführen, hier aber den „Levi" beibehalten (den Sohn des Alphäus, wie Markus wohl aus der Quelle hinzufügt; vgl. d. A. Alphäus), war, wie es scheint, die Einerleiheit beider unbekannt, wie denn auch noch manche Kirchenväter den Levi für einen anderen, für einen von den siebzig Jüngern (Luk. 10) gehalten haben. Vgl. über beide Namen noch den Artt. Levi u. Mattanja. Daß M., der ohne Zweifel bereits vor jener Berufung ein gläubiger Zuhörer Jesu war, nicht, wie es nach der lakonischen Darstellung scheinen könnte, im Moment alles hat stehen und liegen lassen, geht daraus hervor, daß er nun erst in seinem Hause

jenes Gastmahl gibt, bei welchem er Jesum mit seinen Standesgenossen zusammenbringt (Mark. 2, 15); aber sein Zöllneramt hat er jedenfalls von da an aufgegeben, um den Pfaden Jesu zu folgen. In der weiteren evangelischen Geschichte kommt er — von den Apostelverzeichnissen abgesehen — nicht namentlich vor, und auch von seinem späteren Leben wissen die Kirchenväter nichts Sicheres zu sagen, nur daß sie ihn zuletzt missionierend ins Ausland gehen lassen. Die Hauptsache, welche die Überlieferung beschäftigt, ist sein Verhältnis zum ersten Evangelium. Grundlage der betreffenden Annahmen und Behauptungen ist vor allem die Nachricht des alten Bischofs Papias (vgl. d. A. Marcus): „M. hat in hebräischer Sprache die Aussprüche (nämlich Jesu) zusammengestellt; es dolmetschte sich dieselben aber jeder so gut er konnte." Allein diese Notiz paßt auf unser erstes Evangelium aus zwei schlagenden Gründen nicht: 1) ist dasselbe nicht hebräisch (aramäisch), sondern griechisch geschrieben, und zwar nach allen Kennzeichen, die hierfür bestehen, nicht als Übersetzung, sondern als griechisches Original; 2) enthält es nicht bloß Aussprüche des Herrn, sondern eine zusammenhangende Geschichtsdarstellung, die nur höchst gezwungener Weise unter den Titel einer „Zusammenstellung von Aussprüchen" gefaßt werden könnte. Dazu kommt, daß das Evangelium selbst weder von einem Apostel verfaßt zu sein behauptet (auch bei der Berufung des M. gibt es in keiner Weise zu erkennen, daß es sich hier um den Urheber des Buches handle), noch auch in seiner vorliegenden Gestalt von einem solchen herrühren kann, indem ein durchgängiger Augenzeuge in viel genauerer Ordnung und mit weit mehr Anschaulichkeit erzählen müßte, in der Auferstehungsgeschichte nicht die für einen Apostel wichtigsten Erscheinungen Jesu in Jerusalem (Luk. 24. Joh. 20) übergehen könnte, auch nicht (wie die Vergleichung mit Markus und Lukas ergibt) schriftliche Quellen benutzen würde, anstatt allein seine eigene Erinnerung zu befragen. Gleichwohl muß unser Evangelium mit jener von Papias bezeugten apostolischen Schrift in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, indem sonst der Übergang des Namens M. auf dasselbe unbegreiflich wäre, und dieser Zusammenhang springt in die Augen, wenn man darauf achtet, wie dasselbe zusammengesetzt ist. Die ihm mit dem zweiten und dritten Evangelium gemeinsame Reihe von Erzählungen, die sich durch eine wesentlich gleichgestaltete (vom ersten Evangelisten nur meist abgekürzte) Darstellung als aus einer und derselben Quelle (dem sog. „Urevangelium", vgl. d. A. Jesus Christus Nr. 1 und d. A. Marcus) stammend zu erkennen geben, ist in ihm überall durchbrochen von großen Redemassen (Kap. 5—7. 10. 11. 13. 18. 23. 24 u. 25), welche der Verfasser offenbar aus einer zweiten Quelle eingearbeitet hat. Diese zweite Quelle, welche die wichtigsten Aussprüche Jesu in höchster Ursprünglichkeit dargeboten haben muß, wird eben die vom Apostel M. verfaßte „Sammlung von Aussprüchen des Herrn" sein, und um ihretwillen wird dem namenlosen ersten Evangelium die Überschrift „Nach M." zu teil geworden sein, die dann freilich bald im Sinne förmlicher Verfasserschaft genommen ward. Auch die Verschiedenheit der Sprache zwischen jener von Papias erwähnten hebräischen Schrift und unserem griechischen Evangelium schien zu verschwinden, indem die Kirchenväter von einem im Gebrauche der bereits zur Sekte gewordenen judaisierenden Christen befindlichen hebräischen Evangelium hörten, das unserem M. sehr ähnlich sei: ohne eigene Anschauung von demselben, dazu des Hebräischen meist unkundig, hielten sie dies „Hebräerevangelium" für das hebräische Original unseres ersten Evangeliums, während die uns erhaltenen Bruchstücke desselben beweisen, daß es vielmehr eine hebräische (aramäische) Überarbeitung des griechischen Originals war. — Hiernach ist unser „Matthäusevangelium" zwar nicht im vollen Sinne apostolisch, aber auch keineswegs unecht, da es selbst ja auf apostolischen Ursprung keinen Anspruch erhebt; vielmehr ist es als die von einem unbekannten Christen herrührende Zusammenarbeitung der apostolischen Sammlung von Aussprüchen Jesu mit dem mehrerwähnten mutmaßlichen „Urevangelium" vom höchsten Wert, zumal es auch so das älteste unserer Evangelien bleibt. Die Fassung, in der es Jesusworte wie 5, 23. 24. 10, 23. 16, 27. 28. 24, 15—31 mitteilt, läßt erkennen, daß zur Zeit seiner Abfassung der Opferdienst im jüdischen Tempel noch bestand und die Hoffnung der ersten Christenheit, daß mit dem Untergang Jerusalems die Wiederkunft Christi sofort eintreten werde, noch nicht enttäuscht war; es ist also noch vor — wenn auch (vgl. 24, 15. 27, 8) kurz vor — dem Untergang Jerusalems geschrieben. Und zwar für jüdische Christen, wie der durchgängige Zug, in den neutestamentlichen Ereignissen die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche nachzuweisen, anzeigt (vgl. 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14 u. s. w.); nur wahrscheinlich in der jüdischen Diaspora, in der man Griechisch sprach und schrieb. — Wenn in symbolischen Darstellungen der vier Evangelisten M. durch das Menschenbild, Markus durch den Löwen, Lukas durch den Stier, Johannes durch den Adler bezeichnet wird, so rührt das aus der kirchlichen Parallelisierung der vier Cherubim Hesek. 1, 5. Offenb. 4, 6. 7 (s. d. A. Cherubim, bes. S. 272) mit den vier Evangelisten her, der zu lieb dann auch Versuche gemacht wurden, die Angemessenheit dieser Symbole zu dem Charakter der einzelnen Evangelien nachzuweisen. Bg.

Matthias (= dem griechischen Theodoros; s. Mattanja), ein Mitglied des weiteren Jüngerkreises Jesu, das von Anbeginn und andauernd dessen Berufswege begleitet hatte, und daher von

Eusebius zu den „siebzig Jüngern" gerechnet wird. Als unmittelbar vor der Geistesausgießung die auf 120 Personen sich belaufende Jüngerschaft Jesu in Jerusalem auf Anregen des Petrus dazu schritt, den Aposteln einen Ersatzmann für Judas zuzuordnen, wurde er neben Joses Barsabas hierzu vorgeschlagen und dann nach einer alttestamentlichen, nachher in der apostolischen Kirche nicht weiter vorkommenden Sitte durchs Los für ihn entschieden (Apstlg. 1, 15–26). Die spätere kirchliche Legende läßt ihn in Äthiopien predigen und umkommen, oder auch in Judäa durch Steinigung den Märtyrertod erleiden; auch sind ihm nachmals apokryphische Schriften angedichtet worden.

Bg.

Mauerbrecher, s. Festungen S. 451.

Maul, Maulesel, Maulpferd. An Stelle des veralteten „Maul" (vom lat. mulus) pflegt man jetzt die Bastarde von Hengst und Eselin „Maulesel" (lat. hinnus), die von Esel und Stute „Maultiere" oder „Maulpferde" (mulus) zu nennen. Weil jene die unansehnliche Gestalt und geringere Größe, sowie die Trägheit der Muttertiere erben und daher weniger nutzbar sind, so werden von alters her vorwiegend Maultiere gezüchtet. Diese vereinigen die Vorzüge beider Eltern: sie sind genügsam, ausdauernd und haben einen sanften, sichern Tritt, wie der Esel, kommen aber an Größe, Kraft, Schnelligkeit und Mut dem Pferde nahe. Besonders in Gebirgsländern sind sie überaus brauchbar; man kann ein gutes Maultier mit 150 kg belasten und damit bequem täglich 6—7 Meilen zurücklegen. Die Alten haben — schon im homerischen Zeitalter — edle Maultiere als Reit- und Zug- (vgl. Homer Il. XXIV, 277. 324. Od. VI, 317) und gewöhnliche als Last- und Arbeitstiere (Il. XVII, 742. XXIII, 114 ff.) vielfach verwendet (vgl. auch Jes. 66, 20. Sach. 14, 15). Sie wurden anfangs aus Kleinasien, namentlich von den Enetern in Paphlagonien und von den Mysiern (Il. XXIV, 277), aber auch aus Galatien und Kappadocien bezogen. Die Tyrier bezogen sie aus Thogarma (Hes. 27, 14), d. h. aus dem auch durch seine Pferdezucht berühmten Armenien. Als Erfinder der Maultierzucht werden besonders (neben den Mysiern) jene Eneter genannt (Il. II, 852). Vielleicht hat der Anklang ihres Namens an den des Horiters Ana mit dazu beigetragen, daß die jüdische Überlieferung, der auch Luther folgt, die Stelle 1. Mos. 36, 24 unrichtig auf die „Erfindung" der Maulpferde deutete; in Wahrheit ist in dieser Stelle von der Auffindung warmer Quellen die Rede. — Den Israeliten war vom Gesetz die Züchtung von Bastarden als eine Verwirrung und Störung der von Gott festgestellten Naturordnung verboten (3. Mos. 19, 19), wie ein solches Verbot auch in Elis die Maultierzucht hinderte. Dennoch finden wir von der Zeit Davids an auch bei den Israeliten Maultiere im Gebrauch: David selbst hat ein (weibliches) Leibmaultier (1. Kön. 1, 33. 38. 44); ebenso ist bei den königlichen Prinzen im Frieden und im Krieg das Reittier der älteren Zeit, der Esel (s. d. A.), durch das Maultier ersetzt (2. Sam. 13, 29. 18, 9). Sogar seine Verwendung als Lasttier wird (allerdings erst vom Chronisten) schon für die Zeiten Davids bezeugt (1. Chr. 13, 40; vgl. 2. Kön. 5, 17). Anfangs wurden die Maultiere ohne Zweifel nur vom Ausland eingeführt, wie sie denn unter den Huldigungsgaben, welche Salomo jährlich von Ausländern erhielt, ausdrücklich aufgeführt werden (1. Kön. 10, 25. 2. Chr. 9, 24). Ob sie aber auch später nie von den Israeliten selbst gezüchtet worden sind, kann aus dem Gesetzesverbot nicht sicher gefolgert werden. Die Eleer haben das Verbot umgangen, indem sie ihre Stuten außer Landes von Eseln belegen ließen. — Wiederholt finden wir die Maultiere neben den Rossen genannt (1. Kön. 18, 5. Ps. 32, 9; vgl. Jes. 66, 20. Sach. 14, 15); und die statistische Angabe über den Besitz der heimkehrenden Exulanten an Reit- und Lasttieren (Esr. 2, 66. Neh. 7, 68) weist für dieselben zwar die geringste Ziffer, aber doch 1/3 der auf die Rosse kommenden auf. — Die Angabe, daß die reitenden Boten der persischen Regierung auch Maultiere benützt hätten, beruht auf unrichtiger Deutung des in Esth. 8, 10. 14 vorkommenden Ausdrucks ʾachaschteranîm nach dem neupersischen ʾestār; wahrscheinlich soll derselbe ihre Rosse nur als „herrschaftliche" (persisch Khshatra = Herrschaft, Khshatrana = herrschaftlich) bezeichnen. — Vgl. V. Hehn[5], S. 107 ff. Lenz, Zoologie S. 211 f.

Maulbeere, Maulbeerbaum (Maul-, ursprünglich Mur-, Mor-, aus lat. morum). Der weiße M. (Morus alba *L.* Fam. der Urticaceae), welcher heutzutage in den Baumpflanzungen des Libanon die größte volkswirtschaftliche Bedeutung hat (vgl. Fraas, Drei Monate am Libanon, S. 87 ff.), ist jedenfalls erst verhältnismäßig spät (in Europa erst im späteren Mittelalter) eingeführt worden. Vorher diente der bekanntlich erst nach den Zeiten Kaiser Justinians eingeführten Seidenraupenzucht auch im Libanon ohne Zweifel der schwarze M. (Morus nigra *L.*). Diesen wahrscheinlich in der Region südlich vom Kaukasus und dem Schwarzen Meer ursprünglich wildwachsenden Baum, der 30 bis 40′ hoch wird, einen krummen, knorrigen Stamm mit aschgrauer Rinde, eine schattige Krone und große teils einfache, teils 3—5lappige Blätter hat und schwarze, der Brombeere ähnliche, nur größere und länglichere Früchte trägt, findet man nicht ganz selten in den Thälern Palästina's. Seine erfrischenden Früchte kommen in Menge auf den Markt in Damaskus, und aus ihrem dunkelroten, säuerlich süßen Saft wird unter Zuthat von Honig und Gewürzen ein beliebter Fruchtwein be-

reitet. Der Baum mag schon früh nach Palästina verpflanzt worden sein. In der Bibel soll nach den Rabbinen und nach Luther in 2. Sam. 5, 23 f. eine schon zu Davids Zeit vorhandene Pflanzung von Maulbeerbäumen im Thale Rephaim erwähnt sein. So fraglich dies ist (vgl. d. A. Bakha), so gewiß ist dagegen in 1. Makk. 6, 34 der rote Maulbeersaft (wörtlich „Blut von Maulbeeren", mora) erwähnt (vgl. d. A. Elefant S. 377). Dagegen ist wahrscheinlich in dem Worte Christi Luk. 17, 6 nicht ein M., sondern ein Maulbeerfeigenbaum gemeint; und wo sonst Luther „Maulbeerbaum" übersetzt hat, ist dies anerkanntermaßen der Fall. Das entsprechende hebr. Wort schikmah (in der Bibel nur in der Mehrzahl schikmîm oder schikmôth) hat nämlich die Sept. überall mit dem dort von Lukas gebrauchten (aus sykon = Feige vielleicht jenem semitischen Namen nachgebildeten) sykaminos wiedergegeben, einem Wort, das anfangs sowohl den Maulbeerfeigenbaum als den M. bezeichnete; erst der genauere spätere Sprachgebrauch unterscheidet beide Bäume, indem man bald den Maulbeerfeigenbaum als „ägyptische" sykaminos bestimmte, bald den Namen der Brombeere moron oder mōron auf die M. übertrug (wie sie im Lateinischen ausschließlich morum heißt) und demgemäß den M. morea nannte, bald endlich für ersteren den neuen Namen sykomoros, sykomōrea (so auch Lukas selbst Kap. 19, 4) bildete. Bei diesem Sachverhalt begreift es sich, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauch sykaminos noch lange beide Bäume bezeichnen, und daß der Maulbeerfeigenbaum auch bei einem und demselben Schriftsteller sykaminos (so auch Joseph., Altert. VIII, 7, 4) und sykomōrea heißen konnte. — Der Maulbeerfeigenbaum (Ficus Sycomorus *L.*), im alten und im heutigen Ägypten einer der verbreitetsten Bäume (vgl. Ps. 78, 47) und nach herrschender Annahme dorther stammend, war auch in Palästina sehr häufig, besonders in der Küstenniederung, wo eine Stadt (das heutige Chaifa) Sykaminon hieß, im Jordanthal und in Niedergaliläa (nicht aber in dem gebirgigen Obergaliläa), auch in der Umgebung von Jerusalem und von Thekoa (vgl. 1. Kön. 10, 27, wo Luther „wilde Feigenbäume" übersetzt; 1. Chr. 28, 28. 2. Chr. 1, 15. 9, 27. Jes. 9, 10. Am. 7, 14. Luk. 17, 6. 19, 4); noch heutzutage findet man ihn nicht selten im heiligen Land, teilweise in alten mächtigen Exemplaren. Er wird 40—50′ hoch, hat einen dicken knotigen Stamm, zahlreiche starke, nicht aufwärts, sondern horizontal sich streckende Äste, so daß unter der oft bis auf 40 Schritt im Durchmesser ausgebreiteten Krone große Reisegesellschaften den angenehmsten Schatten finden, und schön grüne, länglich eiförmige 4″ lange, unten filzige Blätter. Nur sein äußeres Ansehen erinnert an den M. Die mit Wolle überzogenen, schmutzig weißen und grüngestreiften, über zolllangen, kernlosen Feigenfrüchte sitzen nicht einzeln an den be-

Maulbeerfeigenbaum. Ficus Sycomorus.

Maulbeerfeigenbaum. Ficus Sycomorus. Frucht.

blätterten Zweigen, sondern in Trauben unmittelbar am Stamm oder an großen Ästen; sie reifen vom Anfang des Juni an, und von da an bis zum Beginn der winterlichen Zeit trägt der Baum Blüten, unreife und reife Früchte neben einander, so daß man drei- bis viermal, ja bis zu siebenmal im Jahr Lese halten kann. Die süß schmeckenden Früchte, die freilich holziger und fader sind als Feigen, waren eine Nahrung des gewöhnlichen Volkes; um sie genießbar zu machen, müssen sie aber gegen die Zeit der Reife hin mit dem Nagel oder mit einem Eisen geritzt werden, damit ein Teil des herben Saftes abfließt; dann sind sie in drei bis vier Tagen eßbar. Diese von Amos (7, 14; nach dem Hebr.: „der Maulbeerfeigen ritzt"; vgl. d. A. Hirten S. 635b) erwähnte und auch griechischen und römischen Schriftstellern (Theophrast, Dioskorides, Plinius) bekannte Kunst, die Frucht zu verbessern, üben noch heute die Gärtner von Kairo. Wie dort lange Alleen von Sykomoren angepflanzt sind, so standen offenbar auch zur Zeit

Christi solche als Schattenbäume an vielbegangenen Straßen (Luk. 17, 6. 19, 4). Wichtiger als durch seine Frucht war der Baum in Ägypten und in Palästina durch sein leichtes, dauerhaftes Holz, welches die vielfältigste Verwendung fand; nicht nur die Mumiensärge, sondern auch die meisten hölzernen Gegenstände in den ägyptischen Museen sind aus Sykomorenholz gefertigt, und zeugen von seiner Unverwüstlichkeit. In Palästina war es das gewöhnlichste Bauholz (1. Kön. 10, 27. 2. Chr. 1, 15. 9, 27. Jes. 9, 10; vgl. d. A. Haus S. 589 f.); und ohne Zweifel aus diesem Grunde bildeten Sykomorenpflanzungen einen nicht unwichtigen Bestandteil des königlichen Domänenbesitzes (1. Chr. 28, 28). — Vgl. noch V. Hehn[5], S. 310 ff. Lenz, Botanik S. 419 ff. 429 f.

Maulwurf (= Moltwerf, d. i. Erdaufwerfer). Unrichtig hat Luther (nach Sept. Vulg.) so das Wort tinschémeth 3. Mos. 11, 30 übersetzt (s. Eidechsen S. 362b). Der Wahrheit näher kommt

Blindmoll. Spalax typhlus.

sein „in die Löcher der Maulwürfe" in Jes. 2, 20; nur hieße es richtiger „zu den Maulwürfen", und das betreffende hebr. Wort chapharparah oder chapharperah, welches „Gräber" (ein grabendes Tier) bedeutet, hat man nicht von unserem M. (talpa europaea), der weder hinsichtlich seiner Lebensweise in den Zusammenhang paßt, noch überhaupt in Palästina vorkommt, sondern wahrscheinlich mit Tristram (S. 120 ff.) von dem ihm in der Gestalt ähnlichen sogenannten Blindmoll (Spalax typhlus) zu verstehen, einem 7½—8" langen, schwanzlosen Erdgräber. Er hat einen dicken, stumpfschnäuzigen Kopf ohne sichtbare Ohren und Augen, indem erstere vom Pelz verdeckt und letztere nur mohnkorngroß und zum Sehen untauglich unter der Haut verborgen sind, aber mit starken, weit aus dem Maul hervorragenden Nagezähnen; einen kurzen, dicken Hals und walzenförmigen Leib, an den kurzen Beinen breite Pfoten, deren Zehen mit starken Scharrkrallen ausgestattet sind, und einen aschgrauen, dichten, weichen Pelz. Seine ziemlich tiefliegenden und geräumigen Höhlen legt er gern in trockenem, steinigem Boden und im losen Schutt von Ruinen an, wirft, wenn er seine Gänge gräbt, dicht neben einander oft sehr hohe (vgl. Seetzen II, 139) Haufen auf und lebt von Wurzeln und Knollen. Er ist in einem Teil des südöstlichen Europa und in Westasien heimisch, und wird z. B. in der Umgebung von Jerusalem nicht selten angetroffen. — Viele deuten das Wort chóled in 3. Mos. 11, 29 auf den M.; und in der That wird der blinde M. (talpa coeca), den Seetzen im Libanon und sonst in Syrien vielfach gefunden hat (Seetzen I, S. 12. 126. 163. 169. 272), dort noch jetzt chuld genannt; aber wahrscheinlich hat Luther das Wort richtiger mit Wiesel (s. d. A.) übersetzt.

Maus. So hat Luther mit Recht das hebr. Wort ʿakhbār wiedergegeben; doch ist es wahrscheinlich ein sehr umfassender Gattungsname, wie das arab. pharah; im Talmud wenigstens wird es nicht nur von Mäusen und Ratten, sondern z. B.

Pferdespringer.

auch vom Siebenschläfer gebraucht. Nach Tristram (S. 122 ff.) sind in Palästina schon 23 Arten kleinerer Nagetiere nachgewiesen, die darunter befaßt sein können. Wenn nun 3. Mos. 11, 29 unter den unreinen Kriechtieren auch „die M." besonders genannt wird, so kommen dabei vorzugsweise die Arten in Betracht, welche im Orient sonst gegessen wurden; noch mehr gilt dies natürlich hinsichtlich des Jes. 66, 17 den abgöttischen Exulanten gemachten Vorwurfs, daß sie „Greuel und Mäuse" äßen. Von jenen 23 Arten werden nun von manchen Arabern gern gegessen: die zur Sippe der Rennmäuse (Meriones) gehörige, in sandigem Wüstenboden und Ruinenschutt, am liebsten unter niedrigem Gestrüpp hausende feiste Rennmaus (Psammomys obesus), ein 7" und mit dem dichtbehaarten, mit einer schwarzen Endquaste versehenen Schwanz 12" langes, hübsch gefärbtes, oben rötliches und schwarz gesprenkeltes, an den Seiten und unten lichtgelbes Tierchen. Als Lecker-

biſſen gilt ihnen ferner die unter dem Namen Jerbû'a bekannte, von griechiſchen Schriftſtellern als Dipus beſchriebene, zierliche, in Geſtalt und Bewegung an das Känguru erinnernde Wüſtenſpringmaus (Haltomys) und der unter jenen Namen mitbefaßte ähnlich gebaute Pferdeſpringer (Scirtetes jaculus oder Alactaga). Beide ſind geſellig lebende Wüſtentiere, von denen aber jene mehr im Sand- und Kies-, dieſer dagegen im Lehm-Boden ſich anſiedelt; ihre Leibeslänge beträgt 6—7", die des am Ende mit einer ſtarken Haarbürſte ausgeſtatteten Schwanzes 8—10"; am auffallendſten iſt die große Verkürzung der Vorderfüße und die bei der Springmaus ſechsfache und bei dem Pferdeſpringer vierfache Verlängerung der Hinterfüße, auf welchen die Tierchen, die Vorderfüße an den Leib anziehend, in großen Sätzen und mit unglaublicher Schnelligkeit forthüpfen; auch die großen, lebhaften Augen, die langen, aufwärts ſtehenden, bei dem Pferdeſpringer haſenähnlichen

Wüſtenſpringmaus.

Ohrmuſcheln und die ſehr langen Schnurren zu beiden Seiten der Oberlippen fallen auf; die Färbung des weichen Pelzes iſt an der Oberſeite bei der Springmaus ſandfarbig, bei dem Pferdeſpringer rötlich gelb, an der Unterſeite bei beiden weiß. — Auch die in Paläſtina heimiſchen Arten des Hamſters (Cricetus) werden von manchen Arabern gegeſſen. Endlich kann auch noch der in Geſtalt und Lebensweiſe an das Eichhorn erinnernde, 6 und mit dem Schwanz 11" lange, oben aſchgraue, unten milchweiße Siebenſchläfer (Glis vulgaris oder Myoxus Glis) in Betracht kommen, der im Talmud als Wildmaus ('akhbara' dbara') bezeichnet wird und von den römiſchen Feinſchmeckern als Leckerbiſſen geſchätzt und darum in den ſogenannten „Glirarien", d. h. halbkugeligen, an den inneren Wänden terraſſenförmig abgeſtuften und oben vergitterten Schalen beſonders gemäſtet wurde. — Von den großen Verheerungen, welche zahlloſe Scharen von Feldmäuſen, beſonders der gemeinen Feldmaus (Arvicola arvalis), in Syrien und Paläſtina oft anrichten, erwähnt die Bibel nur einen, das Land der Philiſter betreffenden Fall (1. Sam. 6, 5; im griech. Text auch 5, 3. 6. 6, 1); zur Abwendung der Plage wurden damals fünf goldene Mäuſe als Schuldopfer zur Genugthuung für die Wegnahme der Bundeslade dem Gotte Israels geſendet (6, 4. 5. 11. 18), ähnlich wie ſonſt im heidniſchen Altertum und noch jetzt in der katholiſchen Kirche das Dankopfer für eine Hilfe, Rettung oder Heilung in irgend einem an die Not und Gefahr erinnernden Abbild, z. B. des geheilten Gliedes zu beſtehen pflegt. — In Judith 14, 11 bezeichnen nach Vulg. und Luther die Hauptleute der Aſſyrer (Chaldäer) die aus ihrer feſten Burg ausfallenden Juden ſpöttiſch als aus ihren Löchern herausgekrochene Mäuſe (vgl. 1. Sam. 14, 11); nach dem griech. Text jedoch nur als keck gewordene Sklaven. — Vgl. noch Lenz, Zoologie S. 151 ff.

Mauſim, hebr. mâ'uzzîm*). Gott Mauſim bei Luther Dan. 11, 38 = Gott der Befeſtigungen. Gemeint iſt ein den Syrern bis dahin fremder Gott (vgl. V. 37), den erſt Antiochus Epiphanes bei ihnen einführte, alſo Jupiter (ſ. d. A.), und zwar der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach als „Jupiter des Kapitols", welchem jener in Antiochien einen überaus prächtigen Tempel zu bauen anfing (Liv. XLI, 20). Nur dieſer heidniſche Gottesbeiname bietet unter allen denen, welche man verglichen hat, zu der hebräiſchen Benennung eine gewiſſe Analogie. — Die willkürliche Einführung des fremden Gottes verträgt ſich wohl mit der Selbſtvergötterung (V. 36), dem Typus des antichriſtiſchen Weſens (2. Theſſ. 2, 4). Schl.

Mea, ſ. Jeruſalem Nr. 8.

Meara (d. h. Höhle) **der Zidonier** wird Joſ. 13, 4 eine Örtlichkeit genannt, welche von den Israeliten unter Joſua nicht hatte eingenommen werden können, obgleich auch bis hierher das Gebiet Israels reichen ſollte. Man hat ſie — wohl mit Recht — in den Höhlen (arab. maghâra) von Dschezzîn öſtlich von Sidon auf der Höhe des Libanon wiedergefunden. Dieſe an einer ſteilen Felſenwand befindlichen natürlichen Höhlen, die künſtlich erweitert, ausgebaut und zugänglich gemacht worden ſind — von den Bewohnern der Umgegend gewöhnlich Kal'at (Schloß) genannt — waren zur Zeit der Kreuzzüge berühmt unter dem Namen der „tyriſchen Höhle". Sie galt für uneinnehmbar. Hierher zog ſich einſt der Druſenfürſt Fakhr ed-Dîn zurück und trotzte ein volles Jahr der Belagerung, ehe er in die Hände Amurats IV. fiel. S. v. Richter, Wallfahrten S. 133. Ritter, Erdkunde XVII, S. 99 f. Prutz, Aus Phönizien 1876 S. 147 f. M.

---

*) Luther gibt das doppelte weiche ſ (hebr. zz) durch einfaches ſ wieder, weil wir ſſ ſcharf ſprechen. Ebenſo z. B. in Uſia = hebr. 'Uzzijjâh.

Mebunnai (2. Sam. 23, 27) ist verschrieben aus „Sibbechai“ (s. d. A.).

Mechona (Luther: Mochona), Stadt in Juda (Neh. 11, 28), und zwar, wie die neben ihr genannten Städte beweisen, im südlichen oder südwestlichen Teile von Juda; daher ist schwerlich mit Reland an Mechanus (Mechamim) zu denken, welches Hieronymus zwischen Eleutheropolis und Jerusalem ansetzt. M.

Medan, nur 1. Mos. 25, 2 u. 1. Chr. 1, 22 neben Midian (s. d. A.) unter den von Abraham und Ketura abgeleiteten Araberstämmen genannt (über 1. Mos. 37, 36 s. d. A. Midian). Wetzstein (bei Delitzsch Jesaj. S. 701) vergleicht ein von dem arabischen Geographen Jakut erwähntes Thal Medân in der Nähe der Ruinenstadt Daidan (s. Dedan).

Medba, Medeba, auch **Medaba** (Sept. u. Josephus), (= Wasser der Ruhe?) Stadt auf einem Hügel der fruchtbaren Belka auf der moabitischen Hochebene (s. Ebene) gelegen, den Moabitern vom Amoriterkönig Sihon (4. Mos. 21, 30) und diesem wieder vom Volke Israel entrissen und dann (Jos. 13, 9. 16) den Rubeniten übergeben. Der Besitz muß sehr unsicher gewesen sein; denn 1. Chr. 20 [19], 7. 15 ziehen sich die von Joab geschlagenen Ammoniter in diese Stadt zurück. Unter Omri gehört sie wieder, wie König Mesa in der Inschrift des Mesasteines beklagt, zu Israel und dient als Feste gegen die Moabiter. Von diesen später eingenommen, wird ihr von Jesaja (15, 2) vielleicht auch von Jeremia (48, 2, s. Madmen) der Untergang geweißagt. In den Makkabäerkriegen überfällt hier Jonathan, Blutrache übend, das in der Stadt mächtige Geschlecht Jambri oder vielmehr Ambri (1. Makk. 9, 36. Joseph., Altert. XIII, 1, 4). Johannes Hyrkanus und Alexander I. erobern den Ort (Altert. XIII, 9, 1. 15, 4), der jedoch schon von des letzteren Sohn Hyrkanus wieder dem Nabatäerkönig Aretas versprochen wird (Altert. XIV, 1, 4). In römischer Zeit gehört Medba zur Eparchie Arabia Petraea und ist später Sitz eines auch zu Chalcedon vertretenen Bischofs. Stephanus von Byzanz erwähnt den Ort als zu Nabatene gehörig, dann verschwindet er aus der Geschichte. Der heutige Besucher sieht hier 2 St. südlich von Hesbon, in dessen Nähe Medba auch Euseb. verlegt, sehr schöne umfangreiche Ruinen: Spuren einer Stadtmauer, Ruinen eines Kastells, drei kleiner Tempel aus der römischen Zeit und eines größeren, vielleicht noch älteren Heiligtums, Reste von Säulengängen, drei kleinere Teiche und einen sehr großen auf der Südseite. An vielen der zerfallenen Privathäuser finden sich architektonische Verzierungen, und neben verwitterten griechischen und lateinischen Inschriften Spuren älteren Heidentums. Bei den Arabern heißen die cisternenreichen, aber wasserlosen Ruinen noch heute Mádaba, Mādebā (Baed.[2], Tristram, Land of Moab u. Guthe). Ws. (Gsb.)

Medien, hebr. Mâdai, Name einer Landschaft Asiens, welche im Osten des Zagrosgebirges und südlich vom Caspischen Meere, näher noch südlich von der dem Ufer des genannten Meeres parallel sich hinziehenden Elburskette belegen, sich im Süden bis nach Elam-Susiana (und Persis), im Osten und Nordosten bis nach Parthien und Hyrkanien erstreckte und in seinem größesten Umfange den heutigen Landschaften Adherbeidschân im Nordwesten, Ardilân im Westen, Chamseh und 'Irâk-al-Adschmi im Osten und Südosten entspricht, wozu dann noch, jedoch mit Unrecht, die Landschaft Gîlân an der Südwestküste des Caspischen Meeres käme. In der älteren Zeit scheint mehr nur der südlichere und östlichere Teil dieses Länderkomplexes mit den Mittelpunkten Hamadân-Ekbatana einerseits, Rhagae (Rages s. d. A.) anderseits diesen Namen geführt zu haben; so wenigstens anscheinend auf den assyrischen Inschriften, welche für den nordwestlichen Teil = Adherbeidschân andere Namen aufweisen. Erst seit der griechisch-römischen Zeit kennt man, wie überhaupt eine Landschaft Atropatene, so insbesondere ein „atropatisches Medien“, während in dieser Zeit der mittlere und südlichere Teil des angegebenen Länderkomplexes, d. i. aber nach unserer Ansicht im wesentlichen das eigentliche Medien, den Namen „Groß-Medien“ führte. Der Name Atropatene geht auf einen medischen Satrapen Atropates zur Zeit Alexanders des Gr. zurück, dessen Nachkommen als unabhängige Fürsten das betreffende Gebiet beherrschten. Die Ausdehnung des Namens „Medien“ auch auf die nördlich von der Elburskette am Ufer des Caspischen Meeres bis nach Hyrkanien sich hinerstreckenden Landschaften der Kadusier, Amarder und Gelen (Ptolemäus) geht vielleicht schon auf Darius I. zurück; vgl. noch Strabo (522 flg.). — Das eigentliche Medien, das Hochland zwischen Elburs, Zagros und der östlichen Wüste, wird, was die niedrigen und vertieft gelegenen Gegenden betrifft, bereits von Strabo (525) als reich gesegnet und ergiebig geschildert (nur die Olive gedeihe nicht); ausgezeichnet sei das Land durch seine Rossweide. Die Fruchtbarkeit des Landes, soweit es nicht sandige Wüste ist, wird im allgemeinen durch neuere Reisende bestätigt, und unter den Gegenständen des von den Medern erhobenen Tributes merkt Sargon den Tribut an Pferden in seinen Inschriften wiederholt an. Daß ein so beschaffenes Land auch ein wohl bevölkertes, ist von vornherein anzunehmen, und wird wenigstens für die alte Zeit durch die Angaben Strabo's a. a. O. über die Größe der durch Medien beigetragenen Steuern indirekt bestätigt. Nach den Angaben neuerer ist der nördliche und westliche, gut be-

wässerte Teil des Landes, wenn er auch nicht als fruchtbar bezeichnet werden kann, doch ganz ergiebig, fähig auch eine zahlreiche Bevölkerung zu ernähren. — Die Bewohner des Landes waren jedenfalls in späterer Zeit, soweit sie zu der herrschenden Klasse gehörten, arischer Abkunft: etliche der uns in den assyrischen Inschriften überlieferten Namen medischer Dynasten lassen hierüber keinen Zweifel; dasselbe gilt im wesentlichen von den uns durch Herodot und sonst bekannten medischen Namen, und Herodot (VII, 62) bezeichnet die Meder als „Arier". Die arischen Meder fanden aber höchstwahrscheinlich eine nichtarische Bevölkerung vor, die sie sich (nur teilweis? —) unterwürfig machten. In der Sprache dieser nicht-arischen Meder sind vermutlich die Inschriften zweiter Gattung der Achämenidenkönige abgefaßt, über deren Idiom die Untersuchungen Edwin Norris', J. Opperts, Weisbachs zu vergleichen sind (vgl. hierzu neuerdings H. Winckler in s. unten anzuf. „Untersuchungen" S. 113 ff.). Die Bibel zählt Mâdai zu den Söhnen Japhets (1. Mos. 10, 2). Nach Herodot (I, 101) zerfielen die Meder in die sechs Stämme der: Buser, Paretakener, Struchaten, Arizanter, Budier und Mager, von denen aber die letzteren weniger einen Stamm, als einen Stand werden gebildet haben (s. weiter d. A. Magier). — Die beiden Hauptstädte der Meder waren im Südwesten Ekbatana (s. d. A.), zuletzt das heutige Hamadân, und im Nordosten Rhagä oder Rages (s. d. A.); beiden Namen begegnen wir zuerst in der Behistaninschrift des Darius I., letzterem als Namen einer Stadt, jenem als solchem einer Gegend. — Über die Geschichte der Meder sind wir des Näheren unterrichtet erst für die Zeit, da sie dem assyrischen Joche mehr oder weniger dauernd unterworfen wurden, d. i. seit der Zeit Tiglath-Pilesers III. (745—727). Allerdings geschieht des „Landes Medien" (mâtu Madai) und zwar als eines von Assyrern occupierten bezw. zur Tributleistung gezwungenen bereits zur Zeit des Königs Rammannirari III. (810—781, bezw. 812—783) und unter dem Namen Matai wohl unzweifelhaft auch seines Vaters Samsi-Ramman (823—810, bezw. 825 bis 812), möglicherweise, vielleicht wahrscheinlicherweise, unter dem Namen Amadai auch unter dessen Vater Salmanassar II. (858—823, bezw. 860—825) Erwähnung (s. weiter hierfür Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gieß. 1878, S. 171 flg., 173 flg; H. Winckler, Untersuch. zur altorient. Gesch. Lpz. 1889 S. 109 ff.). Aber näheres erfahren wir bei diesen Anlässen über die Meder und ihre Geschichte nicht. Es war der gewaltige Tiglath-Pileser III., der biblische seines Namens (s. o.), welcher zuerst medische Bezirke zum assyrischen Reichsgebiete schlug. Ihm folgte als Eroberer Mediens Sargon (722—705), der uns das gleiche berichtet und uns außerdem noch von einem Tribute erzählt, den ihm 45 medische Häuptlinge dargebracht hätten (a. a. O. 505). Sanherib (705—681) rühmt sich auf dem Taylorprisma, daß er von den fernen Medern reichen Tribut empfangen und sie seiner Herrschaft unterworfen habe (a. a. O. 177), und Asarhaddon (681—668) erzählt uns auf seiner Prismainschrift, daß er medische Häuptlinge nach Assyrien abgeführt habe, und daß mehrere andere medische Dynasten freiwillig das assyrische Joch auf sich genommen und sich die Einsetzung einer assyrischen Statthalterschaft in Medien hätte gefallen lassen (bei M. Duncker, Gesch. des Altertums, 5. A. T. II [1878] S. 373). In allen diesen Stellen ist niemals die Rede von einem „Könige der Meder" und überhaupt von einem einheitlichen medischen Staatswesen. Wenn demnach Herodot berichtet (I, 96 ff.), daß bereits Deïokes (708 bis 655) selbständiger Herrscher von ganz Medien gewesen, und daß sie bereits vorher (nach den einen 753, nach anderen 736) das assyrische Joch abgeworfen hätten, so stimmt dieses nicht mit jenen ausdrücklichen Aussagen der Inschriften. Auch Herodots Angabe in betreff einer 128jährigen Oberherrschaft der Meder über Ober-Asien hat ihr Bedenkliches, da sie sich nicht einmal zu den eigenen sonstigen Angaben des Herodot recht fügen will (s. weiter Schrader a. a. O. 508 flg.). Die eigentliche Losreißung Mediens von Assyrien wird erst in die Zeit der Regierung Asurbanipals fallen, der seit 668 als selbständiger Herrscher auf dem Throne von Ninive saß. In diese Zeit nämlich mitten hinein fällt nach Herodot die Regierung des Phraortes (655—633, wenn nicht, nach Konjektur s. Schrader a. a. O. 510, flg. 686—633), der sich (Herod. I, 102) ganz Asien von einem Volke zum anderen, Assyrien ausgenommen, unterwarf; sowie nicht minder (da Asurbanipal vermutlich, wenn nicht sicher, bis 626 regierte) auch noch der Anfang der Regierung des Kyaxares (633—593), der (im Verein mit dem Babylonier Nabopolassar) dem assyrischen Reiche ein Ende machte und die Ninusstadt selber eroberte (Herod. I, 102 ff. 106 vgl. m. Eusebius in der armen. Chronik, Ausg. von Schoene I, 37). Der abweichende Bericht des Ktesias (bei Diodor II, 24 ff.) über eine — wie man vermutet hat, gar frühere, erste — Eroberung Ninives durch den Meder Arbakes und den Babylonier Belesys ist in das Bereich der Fabel zu verweisen: sogar die Namen der betreffenden Persönlichkeiten sind der des ersteren sicher, der des anderen so gut wie sicher, pure Erfindung des griechischen Leibarztes des Artaxerxes Mnemon, der, genau wie der Verfasser des Buches Tobit (14, 15), dem ihm unbekannten Erobererpaare willkürlich und von sich aus sonst vorkommende Namen als Eigennamen lieh (s. hierüber Schrader a. a. O. 514 ff. 516 ff.); das im wesentlichen Richtige hat dagegen wieder Josephus (Altert. X, 5, 1), der ganz im allgemeinen Meder und Babylonier das assyrische Reich zerstören läßt. Der Hauptanteil wird bei

diesem Angriffe Medien zuzuweisen sein, ohne daß jedoch eine irgendwie beschaffene Cooperation der Babylonier gänzlich auszuschließen wäre, wie neuerdings wohl vermutet ist (Winckler, Untersuchungen (1889) S. 63; „Noch Einiges über die Chaldäer“ in Zeitschr. f. Assyriol. IV (1889) S. 355). Die asiatische Oberherrschaft Mediens überdauerte den Fall Ninives nicht zu lange; bereits unter dem Nachfolger des Kyaxares, unter Astyages, den Cyrus 558 v. Chr. entthronte, brach die Monarchie zusammen und Medien ward mit Persien vereinigt. Es sind die Keilinschriften, durch welche neuerdings gerade über diese Zeiten und Ereignisse neues Licht verbreitet worden ist; s. Winckler, Untersuchungen S. 125 ff.; Noch Einiges u. s. w. der auch auf Delattre's bezügl. Forschungen verweist. Nach dem Untergange des Achämenidenreiches sodann ward unter Alexander auch Medien ein Teil des griechischen Reiches (330 v. Chr.), kam dann nach Alexanders Tode an Syrien (1. Makk. 6, 56) und ward später Bestandteil des seit 248 v. Chr. bestehenden parthischen Reiches. — In der Bibel geschieht Mediens oder der Meder zuerst in dem Völkerstammbaum (1. Mos. 10, 2, s. o.) Erwähnung; sodann gelegentlich des Berichtes über die Wegführung der Nordisraeliten nach dem Falle Samaria's durch den Assyrerkönig: als wohin dieselben deportiert wurden, werden auch „die Städte Mediens“ namhaft gemacht (2. Kön. 17, 6. 18, 11); endlich bei Anlaß der Ankündigung der Befreiung Juda-Israels aus der babylonischen Knechtschaft (Jer. 25, 25. 51, 11. 28. Jes. 13, 17. 21, 2), wobei zu beachten ist, daß Jeremia an den angef. Stellen von „Königen Mediens“ (im Plur.) redet, während der Verf. von Jes. 13, 14 ebenso wie der von Kap. 21, 1—10 lediglich von „Medien“ im allgemeinen spricht. Über „Darius den Meder“ s. Darius. — Geschildert werden uns die Meder als ein kriegerisches Volk; dieselben galten namentlich als vortreffliche Bogenschützen (Herod. VII, 61 flg. Strabo XI, 525). Es stimmt damit, wenn der Prophet (Jes. 13, 17 flg.) sie uns als gegen Schätze gleichgültig, dazu hart und unbarmherzig beschreibt. Über die Religion der Meder sind wir durch Strabo dahin unterrichtet, daß sie mit den Persern dieselbe gewesen, was wohl nur für die spätere Zeit, für die Zeit seit der Obmacht Mediens über Persien und seit der Einführung des Magismus auch bei den Persern gilt; daß sie ferner den Sonnengott, Mithras, verehrten, außerdem Mond und Venus, auch die 4 Elemente: Feuer, Erde, Winde und Wasser (Strabo XV, 732). Die Leitung des Kultus war in den Händen der Mager (s. d. A.). Die Sprache eines Teiles der Meder und der Perser war als eine arische im wesentlichen gleichartig (Strabo 724); der andere Teil redete vermutlich (s. o.) eine andersartige Sprache, welche mit den agglutinierenden Dialekten Elams und Altbabyloniens einige Verwandtschaft aufweist. Über die Zeit der Einwanderung der arischen Meder in das anscheinend ursprünglich von Nicht-Ariern besetzt gehaltene Gebiet läßt sich bis jetzt näheres nicht aussagen.

Schr.

Meer. Über die israelitischen Vorstellungen von dem Meere als Teil des Weltgebäudes s. d. A. Erde. Aus ihnen erklärt sich, daß das Meer öfters als äußerstes Ende der Welt und seine Inseln als die fernsten Wohnländer genannt werden (vgl. z. B. Ps. 65, 6. 72, 8. 139, 9. Sach. 9, 10). Noch viel häufiger aber begegnen wir lebensvollen Anschauungen von dem gewaltigen Tosen und Brausen des aufgeregten Meeres (z. B. Ps. 46, 4), aus welchem die dichterisch gefärbte Vorstellung erwächst, daß das Meer ein stolzes, übermütiges und die Weltordnung Gottes gefährdendes (Hiob 7, 12) Element ist, dessen Verweisung in feste, unüberschreitbare Grenzen die ganze durch Gottes schöpferisches Machtwort festgestellte Natur- und Weltordnung typisch veranschaulicht (vgl. z. B. Ps. 33, 7. 104, 9. Hiob 38, 8 ff. Spr. 8, 29. Jer. 5, 22), und in dessen Aufregung und Beschwichtigung einer der Haupterweise der allgewaltigen Herrschermacht Gottes über die Schöpfung erkannt wird (vgl. Ps. 89, 10. 107, 24 ff. Hiob 26, 12 u. a.) — Mit dem Meerestosen wird öfter auch der Kriegslärm zahlreicher feindlicher Heere verglichen (z. B. Jes. 5, 30. Jer. 6, 23), und so wird das unruhige, tobende Meer selbst zum Bild zahlreicher Feinde und der ganzen heidnischen Völkerwelt (vgl. z. B. Ps. 65, 8. Hes. 26, 3), weshalb in der apokalyptischen Bilderrede die Tiere, welche die heidnischen Weltmächte abbilden, aus dem Meer aufsteigen (Dan. 7, 3. Offb. 13, 1). Sonst veranschaulicht das Meer unendliche Größe und Ausdehnung (Ps. 36, 7. 104, 25. Hiob 11, 9), unermeßliche Fülle (Jes. 11, 9. Hab. 2, 14), tiefste Verborgenheit und Unerreichbarkeit (Hiob 38, 16. Mich. 7, 19 u. a.), aber auch die leidenschaftliche Aufregung des Frevlers (Jes. 57, 20; vgl. Br. Jud. V. 13) und die unruhige Haltlosigkeit des Zweiflers (Jak. 1, 6). Ein überaus häufig gebrauchtes Bild der Unzählbarkeit ist der Sand am Ufer des Meeres (1. Mos. 22, 17. 32, 12. 41, 49 u. s. w.). — Das „gläserne Meer, gleich dem Krystall“, welches Johannes vor dem Thron Gottes schaute (Offb. 4, 6. 15, 2), bildet die Fülle der reinen Heiligkeit und ungetrübten Seligkeit ab, welche den Überwindern in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott zu teil wird (vgl. Offb. 22, 1), woneben die Mischung desselben mit Feuer (15, 2) auf die mit der beseligenden Gnade verbundene richterliche Gerechtigkeit hindeutet. — Wie von Seen (auch dem von Genezareth, s. d. A.), so wird zuweilen auch von großen Strömen, vom Nil (Jes. 18, 2. Nah. 3, 8. Hiob 41, 22; im Hebr. auch Jes. 19, 5) und vom Euphrat (Jes. 21, 1. Jer. 51, 36), der Ausdruck „Meer“ gebraucht; in nicht

wenigen Stellen steht er bei Luther aber (nach Vulg.) unrichtig für „Tarsis“ (s. d. A.).

Meer, adriatisches, s. Adriatisches Meer.

Meer, ehernes. Das „eherne“ (1. Chr. 19, 8) oder „gegossene Meer“ (1. Kön. 7, 23. 2. Chr. 4, 2), auch schlechtweg „das Meer“ (1. Kön. 7, 44. 2. Kön. 16, 17. 2. Chr. 4, 15), ist das im inneren Vorhof des salomonischen Tempels zwischen dem Brandopferaltar und der Tempelhalle, aber etwas weiter links (nach Süden zu) stehende kolossale Wasserbecken, welches an die Stelle des Handfasses (s. d. A.) der Stiftshütte getreten war. Aus von David erbeutetem Erz (1. Chr. 19, 8) gegossen, bestand es aus dem Becken selbst und einem kunstvollen Fußgestell. Jenes war rund, hatte einen Durchmesser von 10 Ellen, eine Höhe von 5 Ellen, einen ungefähren Umfang von 30 Ellen (mathematisch genau 31,4159 ...), eine Wandungsdicke von einer Handbreite (s. d. A. Elle) und faßte 2000 Bath (unrichtig sind 2. Chr. 4, 5 dafür 3000 angegeben), d. h. etwas mehr als 402 hl (nach anderer Berechnung des Raumgehaltes des Bath — s. d. A. Maße Nr. 3 u. 4 — gar 787 hl) Wasser. Über seine Gestalt ist sonst nur bemerkt, der Rand sei, wie der eines Bechers, ausgebogen gewesen, so daß das Ganze die Form einer noch nicht völlig aufgebrochenen Lilie (s. d. A.) hatte, und unter dem Rand seien zwei Reihen Koloquinten (s. d. A.), — je 10 auf eine Elle (dies ist der Sinn der von Luther unrichtig mit „das zehn Ellen weit war“ übersetzten Worte in 1. Kön. 7, 24 und 2. Chr. 4, 3), also im ganzen 300 in jeder Reihe, — als Verzierung herumgelaufen, die in einem und demselben Guß mit dem Becken hergestellt wurde. Aus der Angabe über den Rauminhalt verglichen mit den anderen Maßangaben läßt sich aber — wie Thenius (Studien und Kritiken 1846, S. 93 ff.) überzeugend nachgewiesen hat — berechnen, daß das Becken nicht, wie Josephus (Altert. VIII, 3, 5) angibt, halbkugel-, sondern im allgemeinen cylinderförmig gewesen sein muß; nur wird man aus ästhetischen Gründen und wegen der Vergleichung mit der Lilienblüte unterhalb der am Halse angebrachten Koloquintenreihen eine mäßige Ausbauchung anzunehmen haben. Nur eine solche cylinderförmige (nicht aber eine halbkugelige) Gestalt paßt auch zu dem Fußgestell. Das Becken ruhte nämlich auf den Rücken von 12 ehernen (ohne Zweifel lebensgroßen) Rindern, von denen je 3 nach einer der 4 Weltgegenden, den Kopf nach außen, das Hinterteil nach innen gekehrt, standen (vgl. 1. Kön. 7, 23—26. 2. Chr. 4, 2—5). Sie wurden zu Trägern des Beckens gemacht, weil das Rind das Hauptopfertier der Priester und des ganzen Volkes ist. Ihre Zwölfzahl aber (samt der Verteilung nach den Weltgegenden; vgl. d. A. Lager Nr. 1) entspricht der Zahl der Stämme Israels, wie die Zwölfzahl der Löwen auf den Stufen des Thrones Salomo's (1. Kön. 10, 20). Der Tadel dieser Tierbilder seitens des Josephus (Altert. VIII, 7, 5) ist im Geist seiner Zeit (s. S. 192), nicht aber im Sinn des Gesetzes. — Das im ehernen Meer befindliche Wasser war dazu bestimmt, daß sich die Priester vor dem Eintritt in das Heilige oder dem Zutritt zum Altar daraus Hände und Füße waschen sollten (2. Chr. 4, 6); daß auch die fahrbaren Wasserbecken (s. Handfaß) daraus gefüllt worden seien, ist wenig wahrscheinlich. Wir wissen weder wie die Priester das zu jenem Zweck erforderliche Wasser dem ehernen Meer entnommen haben (gewöhnlich denkt man an 12 Hahnen), noch wie dasselbe mit Wasser gefüllt worden ist. Doch wird im Talmud eine Quellkammer im inneren Vorhof erwähnt, aus welcher mittels eines über einer Cisterne befindlichen Rades der ganze Vorhof mit Wasser versorgt worden sei (vgl. über das Quell- und das Leitungswasser des Tempelberges d. A. Jerusalem Nr. 10). — Von König Ahas

Das eherne Meer.

wird berichtet, daß er das eherne Meer von den Rindern herunternehmen und es auf einen Untersatz von künstlich zusammengefügten Steinen setzen ließ (2. Kön. 16, 17; vgl. S. 581); nachmals haben es die Chaldäer zerschlagen und das Erz nach Babel fortgeführt (2. Kön. 25, 13. 16. Jer. 52, 17. 20; in letzterer Stelle sind die 12 Rinder wohl irrtümlich mit unter der von den Chaldäern gemachten Beute aufgezählt). — Über den Ersatz des ehernen Meeres im zweiten Tempel s. d. A. Handfaß S. 582. — Eine interessante Parallele zu demselben bilden die zwei aus Sandstein ausgehauenen Riesenvasen, welche auf der der Venus geweihten Höhe bei Amathus in Cypern standen; sie sind schon von O. Müller und neuerdings von Franz von Löher in seinen Cyprischen Reisefrüchten (vgl. Daheim Jahrg. XIII Nr. 48 S. 784) beschrieben worden: der innere Boden hatte 10 Fuß Durchmesser; über ihn erhob sich der runde Kessel etwa 5′; der Umfang war 30 und die Wände fast einen Fuß dick; vier große symmetrisch an die vier Seiten verteilte Henkel erhoben sich über Palmetten und unter ihrem Halbrund waren vier schreitende Stiere abgebildet. Eine dieser Vasen ist zertrümmert; die andere ist von de Vogüé nach Paris geschleppt

worden. Sehr fraglich bleibt jedoch bei allen äußerlichen Ähnlichkeiten, ob dieselben auch eine ähnliche Bestimmung hatten, wie das eherne Meer.

Meer, Mittelländisches. Dasselbe heißt in der Bibel „das große Meer" (4. Mos. 34, 6 f. Jos. 1, 4. 23, 4. Hes. 47, 10 u. a.) und im Gegensatz zu dem vorderen oder östlichen, d. h. dem Toten Meer „das hintere oder westliche (Luther: „das äußerste") Meer" (5. Mos. 11, 24. Jos. 2, 20. Sach. 14, 8 u. a.), seltener „das Philistermeer" (2. Mos. 23, 31), öfter aber auch schlechtweg „das Meer" (Jos. 19, 26. Apstlg. 10, 6. 32 u. a.), wie sich denn die meisten allgemeinen Aussagen über das Meer auf das Palästina's Küste bespülende und von vielen binnenländischen Höhen aus sichtbare Mittelländische Meer beziehen. Südlich von der schmalen phönicischen Küstenebene von dem weißen Vorgebirge (Râs el-'Abiad) an bis zum Vorgebirge en-Nakûra tritt das Gebirge 3 Stunden lang hart an die See heran und bildet in der sogenannten „Tyrischen Leiter", über welche eine von Alexander d. Gr. angelegte Felsenstraße längs der Küste hinführt, einen jähen, mehrere hundert Fuß hohen Absturz; dann folgen nach Süden zu die niedrigen, aber großenteils noch felsigen Gestade der Küstenebene von Akko bis zu dem weit ins Meer vorspringenden Carmel (s. d. A.), durch welchen die einzige größere Bucht der palästinischen Küste gebildet wird, und um dessen Fuß sich noch ein schmaler sandiger Pfad an der Küste hinzieht. Südlich vom Carmel ist das Ufer ein flaches, niedriges Alluvialland, das nur an einzelnen Stellen, wie bei Joppe und bei Askalon, steil (in einer Höhe bis zu 50') zum Meer abfällt, und weist keine Buchten oder Vorsprünge auf, weshalb es auch immer nur wenige und keine guten Landungsplätze und nur künstliche Häfen (s. Cäsarea Palästinä, Joppe, Gaza) gab. Heutzutage sind die Landungsplätze freilich noch viel ungünstiger und gefährlicher, als im Altertum, teils weil die längs der Küste von Süd nach Nord gehenden Meeresströmungen im Lauf der Jahrhunderte immer größere Massen rötlichen Sandes abgelagert haben, aus dem sich an manchen Stellen, wie auf der Rhede von Jafa, in der Nähe des Ufers durch Cementierung zahlreiche aus hartem marinem Muschelsandstein bestehende Klippen gebildet haben, zu denen überdies auf der Strecke von Gaza bis Jafa große Korallenriffe kommen, teils wohl auch weil eine langsame Hebung der Küste stattgefunden hat (vgl. Fraas, Aus dem Orient S. 45 f.). Die Ebbe und Flut, im Mittelmeer überhaupt nicht bedeutend (die höchste Differenz beträgt nach von Lesseps an der ägyptischen Küste 3²/₃ Fuß), ist an der Küste Palästina's kaum bemerklich, weshalb auch in der Bibel keine Hindeutung auf dieselbe vorkommt. Der Fischreichtum des Mittelmeeres ist Hes. 47, 10 erwähnt; aber auch Stellen, wie Ps. 104, 25 f., beziehen sich darauf. Im übrigen vgl. noch die Artt. Handel Nr. 1, Schiffe, Syrten.

Meer, Rotes. Der von uns jetzt so genannte Meerbusen heißt im A. T. „das Schilfmeer" (hebr. jam sûph; 2. Mos. 10, 19. 13, 18. 15, 4. 22 u. a.). Weil heutzutage Schilfrohr nur an zwei Stellen am Gestade des Roten Meeres gefunden wird, nämlich unmittelbar südlich vom Dschebel 'Atâḳa am Ausgang des Wadi Ṭawârik und strichweise, aber in geringerer Menge am älanitischen Golf, so hat man diesen Namen auf den bräunlich-grünen Seetang (Fucus) beziehen wollen, der, wie im Mittelmeer, so auch im Roten Meer in mancherlei Arten vorkommt und gleichsam unterseeische Wiesen bildet, die bei stillem Wetter in seinem klaren Wasser bis in große Tiefen hinein sichtbar sind, oder wohl auch auf die, ganze Wälder bildenden und oft mit Tang und Algen bekleideten Korallenstämme in der Nähe der Küsten. Indessen bezeichnet sûph (wie Fresnel gezeigt hat) eigentlich den wolligen Büschel am abgeblühten Rohre; es wird in der Bibel auch vom Nilschilf gebraucht (2. Mos. 2, 3. 5. Jes. 19, 6); ebenso bezeichnet das in der koptischen Bibelübersetzung 2. Mos. 10, 19. 13, 18 für sûph stehende sari, wie schon Theophrast und Plinius wissen, eine am Nil wachsende Schilfrohrart; und endlich ist nach Brugsch das entsprechende altägyptische Wort athu von allen mit Papyrus, Schilf und Binsen bewachsenen Moräſten und Seen Niederägyptens gebraucht worden. Daher bleibt es wahrscheinlicher, daß der Name wirklich vom Schilfrohr herrührt, welches sich im Altertum wenigstens an den beiden den Israeliten näher bekannt gewordenen Endbuchten des Roten Meeres in größerer Menge gefunden haben kann. — Der bei den Griechen und Römern gebräuchliche Name „Rotes Meer" (in der Bibel 1. Makk. 4, 9. Weish. 10, 18. 19, 7. Apstlg. 7, 36. Hebr. 11, 29) hatte ursprünglich eine viel umfassendere Bedeutung; er bezeichnete das Meer zwischen der afrikanischen Ostküste und Indien, soweit es den Alten bekannt war, umfaßte also namentlich auch den Persischen Meerbusen; das Rote Meer im heutigen Sinn des Wortes hatte den besonderen Namen „der Arabische Busen". Jenen Namen haben schon die Alten verschieden erklärt, und noch heute ist man über seine Bedeutung nicht einig: am unwahrscheinlichsten ist die Erklärung aus der rötlichen Farbe des Wassers, die manche Schiffer streckenweise beobachtet haben wollen, und die von den rotgefleckten Blättern einer Fucoiden-Art herrühren soll. Auf eine viel annehmbarere Erklärung leitet die Angabe der Alten, das Meer sei nach dem der Heroenzeit angehörigen König Erythras (d. i. der Rote) benannt worden: da nämlich die Namen der Edomiter, der Himjariten in Südarabien und der vom Persischen Meerbusen her eingewanderten Phönicier diese Völker als rote (braunrote) bezeichnen, so kann das Meer seinen Namen nach den zu dem Stamme der Roten gehörigen Umwohnern erhalten haben. Diese Erklärung dürfte auch vor der neuerlich von Ebers

aufgestellten den Vorzug verdienen, nach welcher zuerst die Ägypter das sie rings umgebende Wüstenland im Gegensatz zu ihrem eigenen „schwarzen" Land ta teschr d. i. das rote (vgl. S. 32 a), und demgemäß den arabischen Busen „Gewässer" oder „Meer des roten Landes" genannt, und nachmals die Griechen und Römer dem Namen eine umfassendere Bedeutung gegeben haben sollen. — Bei den Arabern kommen nur lokale Benennungen vor, wie Bachr (= Meer) el-Kolzem (d. i. das alte Klysma), es-Sûes, el-'Akaba u. dgl. — Das erst seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr, genau aber erst seit 50 Jahren bekannt gewordene Rote Meer erstreckt sich in einer durchschnittlichen Breite von 250 km (größte Breite 400 km) von der nur 29 km breiten und zudem noch durch die Siebenbruderinseln und die Periminsel geschmälerten Meerenge Bab-el-Mandeb zwischen steilen und meist sehr hohen, da und dort von Thälern durchbrochenen Gebirgswänden, denen jedoch an der arabischen Küste öfter ein ziemlich breites Vorland vorgelagert ist, 2300 km lang von SO. nach NW. und teilt sich am Ende in die beiden, die Sinaihalbinsel einfassenden Busen, den kürzeren (54 St.) und schmaleren, aber bedeutend tieferen von Elath und den längeren (68 St.) und breiteren von Heroopolis oder Sues. Einst reichten, wie genauere Forschung erwiesen, beide Meerbusen bedeutend weiter nach Norden, der westliche bis ans Nordende des Timsachsees, der östliche bis Ain Ghadian. Letzterer ist die arabisierte Form des hebr. Ezion(geber). Die Schiffahrt auf dem Roten Meer, dessen durchschnittliche Tiefe 444 m, dessen größte 1800 m beträgt, war und ist wegen der ungünstigen Beschaffenheit der Küsten, die als Steilküsten mit zahlreichen, vorgelagerten Inseln oder als Flachküsten mit vorgelagerten Sandbänken keine sicheren Häfen darbieten, wegen der im nördlichen Teile häufigen Korallenriffe (vgl. über sie Fraas, Aus dem Orient, S. 184 ff.), und besonders wegen der furchtbaren Stürme und jähen Windstöße eine der gefährlichsten und dabei auch der großen Hitze wegen beschwerlich. Im September, dem heißesten Monat, steigt die Hitze der Luft und des Meeres bis auf 41° C. Von Norden bis nach Dschedda herrscht der Nordwind vor, während über den südlichen Meeresteil vom Oktober bis Mai Südost-, vom Juni bis September Nordwestwind weht. Längst wäre der gewaltige Felstrog dieses Meeres ausgetrocknet, wenn er nicht beständig einen starken Zufluß vom indischen Ozean bekäme. Zahlreiche Haifische tummeln sich im Wasser, aber auch der harmlosen Seekuh, Manati, aus deren dicker Haut die Sinaihirten Sandalen zum Schutze gegen Akaziendornen machen wie einst die wandernden Israeliten (Ez. 16, 10), behagt es in dem warmen starksalzigen Elemente. Für die Bibel kommen im wesentlichen nur jene beiden Endbusen in Betracht: der älanitische im Osten, der neben der „Verderbenspforte" von Bab-el-Mandeb als die für die Schiffahrt gefährlichste Partie gilt, als Ausgangsort der Salomonischen Ophirfahrten und als Schauplatz der verunglückten Schiffahrtsunternehmung Josaphats (s. die Artt. Elath, Ezeon Geber, Handel Nr. 4, Josaphat, Ophir), und der heroopolitanische im Westen als Schauplatz des wunderbaren Durchgangs der Israeliten durch das Rote Meer und des Unterganges des ägyptischen Heeres. Die Annahme, das von den Israeliten trockenen Fußes überschrittene Schilfmeer sei nicht das Rote Meer, sondern der Sirbonissee, ist mit den biblischen Angaben nicht vereinbar. Da jetzt die Lage von Hahiroth urkundlich nachgewiesen ist, so können wir auch die Stelle, wo die Israeliten das Meer passierten, annähernd genau bestimmen. Wir haben sie unmittelbar südlich vom Timsachsee zu suchen, also da, wo durch sekulare Hebung längst alles Wasser verschwunden ist. Da nördlich und südlich von der Übergangsstelle tiefere Wasserschichten lagen, so wurde dort auch bei ungewöhnlich starker, durch langes Wehen des Nordwindes gesteigerten Ebbe der Meeresboden von Wasser nicht frei und bildete dieses somit, wie die Erzählung 2. Mos. 14, 22 anschaulich berichtet, eine Mauer für die durchziehenden Israeliten zur Rechten und zur Linken. Von einem die ganze Nacht durch wehenden Ostwind sei die Flut zurückgestaut worden, berichtet der biblische Erzähler (2. Mos. 14, 21). Thatsächlich muß es der Nordwind gewesen sein; aber wir wissen, daß in der Bibel der Ausdruck Ostwind oft für einen starken Wind überhaupt gebraucht wird. Nach neueren sorgfältigen Messungen beträgt die Differenz zwischen Ebbe und Flut im Suezgolf bis 3,3 m. Allermeist zeigt sich dieser große Unterschied nur im April oder Mai. Ein plötzlicher Umschlag des Windes brachte die zurückgestaute Flut mit riesenhafter Schnelligkeit zurück den ungestüm verfolgenden Ägyptern zum Verderben (2. Mos. 14, 27. 28). Rettung und Untergang lagen außerhalb menschlicher Berechnung; darum erkannten die Israeliten mit vollem Recht in dem Ereignis eine Großthat Gottes. Dankbar stimmen wir ihrer Auffassung zu, wenn wir bedenken, was damals für das Heil der ganzen Menschheit auf dem Spiele stand. Durch alle Jahrhunderte galt diese entscheidende Rettungsthat als Haupterweis der helfenden und rettenden Macht und Treue des Bundesgottes (vgl. die Rückweisungen 5. Mos. 11, 4. Jos. 2, 10. 4, 23. 24, 6 f. Neh. 9, 9 ff. Jes. 11, 15. 43, 16 f. 51, 10. 63, 11. Sach. 10, 11. Apstlg. 7, 36. 1. Kor. 10, 1. Hebr. 11, 29). So klingt denn auch der Lobgesang des erretteten Israel (2. Mos. 15) in mannigfaltigen Variationen in vielen Psalmen nach (Jes. 12. Ps. 66, 6. 74, 13. 77, 17 ff. 78, 13. 106, 9 ff. 114, 3. 5. 136, 13 ff.).

Meer, Totes. Der älteste Name ist „Salzmeer" (1. Mos. 14, 3); daneben wird es auch

„Steppenmeer" (Luther: „Meer am Gefilde" 5. Mos. 3, 17 oder „Meer im Blachfelde" 5. Mos. 4, 49) und als die Grenze des Landes (4. Mos. 34, 12. 5. Mos. 3, 17) kurzweg auch das Meer gegen Morgen genannt (Hesek. 47, 18. Joel 2, 20). Josephus nennt das Meer Asphaltitis, Pausanias schon das Tote Meer. Der bei den Arabern gebräuchliche Name ist Bachr Lût, Meer Lots, dessen Geschichte auch der Koran aufgenommen hat. — Das Tote Meer bildet die *tiefste bekannte Einsenkung* im Festland unseres Planeten, denn es liegt 394 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres. Seine geographische Lage ist zwischen 31° 5′ und 31° 45′ N. Br. und zwischen 33° 1′ und 33° 14′ östlich vom Meridian von Paris. Seine Länge vom Einlauf des Jordans bis zum Südende bei Usdum beträgt gegenwärtig 73 km, seine Breite in der Mitte 17,8 km, an der Verengung durch das Lisan nur 3,5 km. An den alten Flutmarken am Ufer des Sees erkennt man eine in früheren Zeiten viel größere Ausdehnung, die Josephus (J. Kr. IV, 8, 4) zu 580 Stadien = 107 km in der Länge angibt und zu 150 Stadien = 27 km in der Breite. Das letztere Maß beruht indessen entschieden auf unrichtiger Auffassung, indem die Breite durch die Uferfelsen von jeher scharf begrenzt ist. Gespeist wird der See durch den Jordan, der durchschnittlich 6 Millionen Tonnen Wassers (1 Tonne = 1000 l.) in 24 Stunden zuführt. Die übrigen Zuflüsse aus den Uferquellen und den beiden Thälern von Modschib und Kerak kommen kaum in Betracht. Im Winter ist der Wasserspiegel um mehrere Meter höher als gegen Ende des Sommers, wo der niedrigste Wasserstand herrscht. Ein unterirdischer Abfluß, wie ältere Reisende und heute noch die Araber wähnen, existiert nicht. Der einzige Grund der stetigen Wasserabnahme und, was damit zusammenhängt, die Versalzung des Wassers ist die tägliche Verdunstung, welche zu 13,5 mm geschätzt werden muß, um den Abgang zu erklären, was bei der trockenen Luft und der von den Kreidefelsen ausstrahlenden Wärme im Vergleich mit anderen Beobachtungen (Palermo 7—8 mm) nicht zu hoch erscheint. Das Gebirge des *Westufers* besteht durchweg aus dem *oberen Hippuritenkalk* der Kreideformation (s. *Gebirge*), in welchem auch sonst in Syrien (Hasbeya, Kaukaba) Lager von Bitumen in flüssiger und in erhärteter Gestalt (s. *Asphalt*) sich finden, desgleichen Steinsalzlager nicht ungewöhnlich sind. Das ganze Gebirge duftet bituminös. Bitumen hat am Nebi Musa den Kreidemergel so durchdrungen, daß der Mergel mit Flamme brennt, und tritt namentlich zwischen der Mündung des Kidronthales (Wady en-Nâhr) und der Quelle Engedi so stark auf, daß sein Geruch vielen Reisenden widerwärtig wird. Ganz fälschlich ist jedoch von Schwefelgeruch die Rede. Schon 1. Mos. 14, 10 spricht von den Gruben im Thale Siddim, desgleichen 19, 26 von dem Salzfelsen am Dschebel Usdum. Das *Ostufer* ist erst in neuerer Zeit bekannter geworden: über seine geologische Beschaffenheit hat Lartet (geologischer Begleiter der Expedition des Herzogs von Luynes) und Otto Kersten Beiträge geliefert. Nach ihnen ist es die *Sandsteinformation* (cenomar), welche am ganzen Ostufer des Sees den Fuß des Gebirges bildet, im Wadi Ghuweir am Nordostende, im Wadi Zerka Main (Kallirhoë), im Wadi Haidan, dem nordöstlichen Oberlauf des Wadi Modschib stellen sich gewaltige augit-basaltitische Ergüsse ein, welche in die Zeit der Sandsteinbildung fallen. Über denselben lagern erst wieder die unteren Hippuritenkalke des Westrandes. Jüngere Bildungen als die genannten beiden Glieder der Kreideformation sind nur noch diluvialer und alluvialer Art, unter welchen der auf der Landzunge Lisân (= Zunge) hinstreckende Hügelzug charakteristisch wird. Derselbe besteht aus dem Gebirgsschutt, den einst die Gebirgsströme des Wadi Kerak und Beni Hamed mitgerissen und womit sie den See an dieser Stelle, wo er ohnehin nicht mehr tief ist, aufgefüllt haben. Der zugeführte Gebirgsschutt der Berge ist teils durch Kalksinter, teils durch Gips verkittet, überall aber von Salz durchsetzt, das sich bandförmig eingelagert und vielfach in dünnen Streifen mit Thon und Gips abwechselt. Der See ist hier allenthalben seicht, im höchsten Fall bis zu 10 m tief. Die größte Tiefe beträgt 350 m, genau in der Mitte zwischen der Jordanmündung und der Erdzunge Lisân. — Das *spezifische Gewicht des Wassers* und eben damit sein Salzgehalt ist je nach der geographischen Lage des Ortes und je nach der Seetiefe, der das Wasser entnommen wird, sehr verschieden. In der Mitte des Meeres und in der Lagune von Usdum ist das Wasser an der Oberfläche des Sees am wenigsten gesalzen (3—4%); bei 20 m Tiefe östlich von Wadi Mrabba sind bereits 20% gelöst; bei 120 m Tiefe östlich von Ras Feska 26% und bei 300 m Tiefe 27,8%. Die gelösten Salze sind Chloride und Bromide, indem Chlor und Brom mit Natrium, Magnesium, Kalium und Calcium Verbindungen eingegangen sind. Eine derartige Mutterlauge durch tausendjährige Konzentration infolge der Verdunstung entstanden, ertötet selbstverständlich jedes organische Leben. Keine Muschel, keine Koralle wurde je im Toten Meere gefunden; selbst Meerfische, die man in das Wasser setzte, starben augenblicklich, geschweige die Süßwasserfische, welche der Jordan zuführt. Dagegen ist es Fabel, daß kein Vogel übers Meer fliege und kein lebendes Wesen am Ufer existiere. Im Gegenteil entwickelt sich überall, wo Quellen den Felsen entspringen oder die östlichen Wadi's süße Wasser dem Ufer zuführen, eine reiche Fülle tropischer Gewächse, welche das Hhl. 1, 14 schon rühmt (s. *Engedi*), und welche das ganze

Jahr über anhält. Wo freilich kein Süßwasser den Boden durchfeuchtet, beginnt mit dem Anfang des Sommers das Leben der Pflanzen zu ersterben, das sich unter der Erde vor den Strahlen der versengenden Sonne verbirgt. — In früheren Zeiten waren die Ufer des Meeres bewohnt, was aus zahlreichen Ruinen hervorgeht; auch wurde früher, noch zu Josephus' Zeiten und selbst noch während der Kreuzzüge das Meer mit Schiffen befahren. In neuester Zeit dampfte selbst ein kleiner Dampfer des Herzogs von Luynes auf dem Wasser. Derselbe wurde aber bereits im nächstfolgenden Jahre von Beduinen angebohrt und versenkt. Heutzutage sind die einzigen Anwohner einige Beduinenfamilien an den Quellen und Weideplätzen, die zugleich Jerusalem mit Salz versehen und mit dem aufgefundenen und vom Meer ausgeworfenen Asphalt einigen Handel treiben. — Den Weg zum Toten Meer von Jerusalem aus macht man am besten über das Kloster Marsaba, das im fünften Jahrhundert schon gestiftet wurde, und wo der Reisende gastliche Aufnahme findet. Von hier gelangt man ohne Schwierigkeit auf die Höhen über dem Absturz zum Toten Meer, die so ziemlich im Niveau des Mittelländischen Meeres liegen. Die Aussicht auf den See und die gegenüberliegenden Berge Moabs ist von überwältigendem Reiz, um so schwieriger aber der Abstieg über die Felsen zum eigentlichen Meeresufer. Der Weg von Jericho aus (11 km) ist dagegen trostlose Wüste und hat viel dazu beigetragen, im Abendlande die Meinung zu verbreiten, als ob der Name des Toten Meeres wirklich auch in außerordentlichen, Leben und Gesundheit bedrohenden Erscheinungen begründet wäre. S. noch d. A. Sodom und über die Sodomsäpfel d. A. Engedi. Fr.

Meerdrache, s. Leviathan.

Meerwunder (Jak. 3, 7) sind nach dem Grundtext überhaupt alle im Meer lebenden Tiere.

Megiddo, altcanaanitische Königsstadt (Jos. 12, 21), zum Gebiete von Isaschar gehörig, aber den Manassiten zugeteilt (Jos. 17, 11. 1. Chr. 8 [7], 29). Die canaanitischen Bewohner der Stadt wurden damals nicht vertrieben, sondern nur zinsbar gemacht (Jos. 17, 12 f. Richt. 1, 27 f.). Wir wissen aus den ägyptischen Denkmälern, daß sie schon in ältester Zeit stark befestigt war. Bei Megiddo siegte Thutmosis III. über die verbündeten Canaaniter, s. Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens (Oncken's Allg. Gesch. I, S. 239 f.). Salomo ließ später die Befestigungen erneuern (1. Kön. 9, 15). Die Stadt lag in der Nähe von Thaanach (Jos. 12, 21. 17, 11. Richt. 1, 27. 5, 19. 1. Kön. 4, 12. 1. Chr. 8 [7], 29), dem heutigen Ta'annak, nordwestlich von Dschenîn. Beide Städte hatte vermöge ihrer Lage eine eminente strategische Wichtigkeit: sie beherrschten die Kisonebene (welche 1. [3] Esr. 1, 27 „Ebene Mageddo" heißt) und die zum Gebirge Samariens führenden Aufgänge (vgl. Jud. 4, 7 n. d. griech. Text). In Megiddo starb Ahasja (2. Kön. 9, 27), in der Ebene bei Megiddo wurde Josia von Pharao Necho geschlagen (2. Kön. 23, 29 f. 2. Chr. 35, 20 ff.; vgl. Sach. 12, 11). Heutzutage liegen nördlich von Ta'annak ausgedehnte Ruinen (s. van de Velde, Reisen I, S. 265 ff.) auf zwei Hügeln verteilt, deren einer den Namen Tell el-Mutezellim führt. Van de Velde hat diesen Namen „Hügel des Statthalters" kombiniert mit der Notiz 1. Kön. 4, 12, daß Megiddo Sitz eines der Amtleute Salomo's gewesen sei: sicher eine allzu kühne Kombination. Wohl aber bezeichnet jene große Ruinenstätte die Lage des alten Megiddo. Sie führt jetzt den Namen Ledschûn, der sich mit dem römischen Namen Legio deckt, einer zur Zeit des Eusebius und Hieronymus noch bedeutenden Stadt, welche nach dem Onomast. 15 röm. M. von Nazareth und 4 von Thaanach entfernt lag, Angaben, welche zur Lage von Ledschûn trefflich passen. Daß Legio-Ledschûn auch mit dem alten Megiddo identisch sei, hat schon der jüdische Reisende Parchi (Anfang des 14. Jahrh.) vermutet. Die Nähe von Thaanach und die Lage an einem der wichtigsten Aufgänge zum Gebirge sprechen entschieden dafür. Bei Ledschûn führt die große Karawanenstraße, welche Damaskus und Ägypten verbindet, vorüber. Hier mochten die Römer, wie der Name Legio andeutet, eine wichtige Militärstation gehabt haben. Im Mittelalter und später stand hier ein großer Chan, denn Ledschûn war eine Hauptstation auf jener Karawanenstraße. Seine Trümmer finden sich heute noch auf einem Hügel östlich von Ledschûn. In dem kleinen Thale zwischen den beiden Hügeln der großen Trümmerstätte entspringen reichliche Quellen, deren Wasser nach dem Kison abfließen: wahrscheinlich sind dies „die Wasser von Megiddo" (Richt. 5, 19); dieser Teil der Kisonebene war also der Schauplatz des Kampfes zwischen Barak und Sisera, dessen glücklichen Ausgang Debora besang. — Neuerdings hat Lieutenant Conder von der englischen Gesellschaft für Erforschung Palästina's Megiddo mit der Ruinenstätte Medschedda' bei Beisan identifizieren wollen. Zu dieser Annahme konnte nur der Gleichklang des Namens verführen, die Lage von Medschedda' fern von der Kisonebene spricht entschieden gegen dieselbe. — Vgl. auch noch d. A. Harmageddon. M.

Mehltau (richtiger Meltau) ist nur in der deutschen Bibel erwähnt. Spr. 28, 3 muß es nach dem Grundtext heißen: „ist wie ein Regen, der (das Erdreich) fortschwemmt, ohne Brot zu bringen"; und Jes. 18, 4 „wie bei Taugewölk in der Hitze der Ernte".

Mehola, s. Abel Nr. 2 und Merab.

Mehusal, s. Usal.

Me Jarkon (genauer Me ha-Jarkon) hieß ein Ort im Stamme Dan, unweit Joppe (Jos. 19, 46). Kiepert identifiziert ihn (s. dessen Wandk. von Paläst. 1874) mit Râs el-ʿAin ostnordöstlich von Jafa, den Ruinen eines, wie es scheint, muslimischen Kastells, an dessen Fuße ein aus zahlreichen Quellen gespeister Sumpf sich findet, aus welchem der Nahr el-ʿAudschâ abfließt. So würde sich allerdings der hebräische Name des Ortes, der „gelbes Wasser" bedeutet, gut erklären. Die Sept. übersetzen den Namen, indem sie das hebr. Wort jarkôn wunderlicherweise dem griech. hierakon gleichsetzen, mit „Habichtsmeer". M.

Mejamin, eigentlich Mijamin, auch Minjamin, Name der 6. Priesterklasse (1. Chr. 24, 9. Neh. 10, 7. 12, 5. 17. 41); sonst begegnet er als Personenname Esr. 10, 25 u. 2. Chr. 31, 15.

Meile (griech. milion nach dem lat. miliarium, milliare) ist das 1000 Doppelschritte (mille passus) oder 5000 röm. Fuß, d. h. nahezu 8 griech. Stadien, u. 0,2 geogr. Meilen oder genau 1478,7 m betragende römische Wegmaß, das in den Zeiten der Römerherrschaft auch in Palästina gebraucht wurde, in der Bibel nur Matth. 5, 41, öfter aber im Talmud vorkommt (der aber, wie auch ungenaue römische Schriftsteller nur 7½ Stadien auf das mîl rechnet), und nach welchem Euseb. und Hieron. in ihren topographischen Wörterbüchern die Entfernungen angeben. In der Nordostecke des Forums in Rom beim Saturntempel stand der erste vergoldete Meilenstein (miliarium aureum), und von ihm aus wurden die am Ende jeder Meile auf allen Heerstraßen in ganz Italien stehenden steinernen Meilensteine (griech. sēmeion, stylos, kiōn) gezählt. Solche wurden nun in der Kaiserzeit auch in Palästina an den Heerstraßen errichtet, und einige derselben sind, namentlich an der Straße von Sidon nach Tyrus, noch heutigestages vorhanden.

Meineid, s. Eid Nr. 3.

Meister, s. Rabbi. In 1. Mos. 49, 10 ist für „ein Meister" richtiger „der Herrscherstab" zu schreiben.

Melchisedek (Malkiṣédek = König der Gerechtigkeit), zu Abrahams Zeiten König von Salem und zugleich „Priester Gottes des Höchsten" (1. Mos. 14, 18–20). Unter Salem ist Jerusalem zu verstehen, welches auch Ps. 76, 3 so genannt ist. Zwar haben sich noch bis in die neueste Zeit angesehene Gelehrte für eine von Hieronymus erwähnte Überlieferung erklärt, nach welcher vielmehr eine 8 r. M. südlich von Skythopolis im Jordanthal gelegene kleine Stadt oder Flecken Saleim oder Salumias gemeint sein soll, wo man zur Zeit des Hieron. den Palast Melchisedeks zeigte, und mit dem Eusebius und Hieronymus unrichtig (s. Änon) das Joh. 3, 23 erwähnte Saleim, und neuere das im griech. Text von Judith 4, 4 vorkommende Thal Salēm identifiziert haben. Aber diese verhältnismäßig junge Überlieferung hat keinerlei Wahrscheinlichkeit: Salem als Residenz eines Königs muß eine bedeutende und bekannte Stadt gewesen sein; jenes Saleim aber wäre im A. T. sonst nirgends erwähnt; dagegen weist auf das einzige im A. T. sonst vorkommende Salem, d. h. auf Jerusalem, der Ort der Begegnung Abrahams und Melchisedeks, das „Königsthal" (s. d. A.), die Namensähnlichkeit zwischen Malkiṣedek und 'Adoniṣedek, welch letzterer zu Josua's Zeit König von Jerusalem war (Jos. 10, 1), und die in Ps. 110, 4 zwischen dem in Jerusalem residierenden davidischen König und Melchisedek gezogene Parallele. Dazu kommt, daß nie ein für eine Kriegsschar gangbarer Weg im Jordanthal vorhanden war (vgl. S. 771), so daß Abraham nicht daran denken konnte, demselben entlang nach Sodom zu gehen; vielmehr hat man nach den topographischen Verhältnissen anzunehmen, daß sein Heimweg nach Hebron, auch wenn er ihn über die Gegend von Skythopolis nahm, weiterhin über Sichem und an Jerusalem vorbei führte, von wo auch die befreiten Sodomiten am bequemsten in ihre Heimat entlassen werden konnten. Unter diesen Umständen aber ist es viel wahrscheinlicher, daß der König von Sodom, um Abraham zu treffen, nach der Gegend von Jerusalem zog, wo jener vorbeikommen mußte, als daß er bis gegen Skythopolis hin gezogen sein sollte. Das einzige gewichtige Bedenken gegen die herrschende Ansicht, daß nämlich der alte Name Jerusalems Jebus war (s. Jerusalem Nr. 1 und Jebus), kann unter diesen Umständen nicht als entscheidend betrachtet werden: da letzterer Name Stammesname ist, so kann immerhin auch in der ältesten Zeit als eigentlicher Stadtname Salem daneben gebraucht worden sein, oder es können die betreffenden Verse von einem Erzähler herrühren, dem der Name Jebus nicht mehr geläufig war. — Melchisedek ist als König zugleich Oberpriester, und zwar „Gottes des Höchsten" ('el ʿeljôn), den er selbst als „Schöpfer Himmels und der Erde" (so lies!) bezeichnet, und den Abraham als eins mit Jehova anerkennt (V. 22; vgl. Ps. 78, 35); so steht er in erster Linie unter den Verehrern des einen wahren Gottes, welche nach der biblischen Überlieferung in der Patriarchenzeit und bis in die Zeit Mose's hinein auch unter den nicht zum erwählten Stamm gehörigen Völkern noch vorhanden waren (vgl. Abimelech, Bileam, Jethro). Man hat sich dabei daran zu erinnern, daß El oder Il (= der Mächtige, Gott) in der That Name des alten Haupt- und Obergottes semitischer Völker (vgl. S. 746 a) war, und daß nach einer (freilich nicht ganz unzweifelhaften) Angabe Sanchuniathons die Phönicier die höchste Gottheit Eliûn (= ʿeljôn, der Höchste) nannten. — Das Bild dieses nicht zur erwählten Linie gehörigen Priesters des wahren

Gottes mitten im Canaaniterland, vor dem sich Abrahams hohe Gestalt gerade in dem Moment, wo er als Besieger von 4 Königen und Beschützer des Landes menschlich am größten da steht, als vor einem noch Höheren beugt, indem er sich von ihm segnen läßt und ihn durch Entrichtung des Zehntens als Priester des wahren Gottes ehrt, ist von je her als bedeutsam erkannt worden, hat aber auch zu manchen abenteuerlichen Grübeleien Anlaß gegeben. Schon ein Psalmist findet darin das Vor- und Musterbild des Königtums über das Reich Gottes, sofern dasselbe priesterliche Würde und Stellung in sich schließt (Ps. 110, 4); und auf Grund dieses Psalmwortes erkennt dann der Verf. des Hebräerbriefes in diesem Repräsentanten eines an keine fleischliche Abstammung (von Levi und Aaron) geknüpften, vor- und außergesetzlichen Priestertums, das zugleich mit der königlichen Würde verbunden ist, ein weißagendes Vorbild des königlichen Hohenpriesters des neuen Bundes, Jesu Christi, und weist aus der Erhabenheit Melchisedeks über Abraham die Erhabenheit dieses neutest. Hohenpriesters über die alttest. Priester und Hohenpriester nach (Hebr. 5, 6. 10. 6, 20. Kap. 7). Für die richtige Würdigung des einzelnen in dieser tiefsinnigen, typischen Ausdeutung der Erzählung, insbesondere der Aussagen über die Vater- und Mutterlosigkeit, die Anfangs- und Endlosigkeit des Lebens oder bestimmter die ewige Dauer des Lebens und Priestertums Melchisedeks hat man im Auge zu behalten, daß im Sinne des Verfassers alle diese Aussagen nicht von der geschichtlichen Person Melchisedeks gelten, sondern nur von dem Bilde, welches die heilige Schrift von ihm gezeichnet hat, um in ihm ein dem neutest. Hohenpriester, dem Sohne Gottes gleichendes Vorbild aufzustellen, und daß ihm in diesem Bilde gemäß der alexandrinisch-jüdischen Auslegungsweise neben dem, was die Schrift sagt, auch das, was sie nicht berichtet, wichtig und bedeutsam ist. — Ähnlich, aber auch charakteristisch verschieden findet Philo in Melchisedek sein Abbild des göttlichen Logos (Vernunft), sofern er als Priester in der zu einem Heiligtume Gottes gewordenen Menschenseele sein friedsames Regiment führt und ihr wonnevolle, geistliche Nahrung spendet. — Geistloser sind die geschichtlichen Grübeleien über Melchisedek: eine ziemlich alte jüdische Meinung sucht ihn der erwählten Linie zuzueignen, indem sie ihn mit Sem identifiziert, der allerdings nach der biblischen Chronologie die Einwanderung Abrahams in Canaan noch um 135 Jahre überlebt hätte; christliche Gelehrte wollten ihn lieber für dieselbe Person mit Henoch oder mit Ham halten. Im Mißverständnis der Aussagen des Hebräerbriefes über Melchisedek steigerten sich die hohen Vorstellungen von ihm in der alten Kirche: man hielt ihn für einen Engel (Origenes, Didymus), für eine zeitweilige Menschwerdung des heiligen Geistes (Hierakas u. a.) oder des göttlichen Logos. — Auch entstanden wunderliche Sagengemische aus jüdischen und christlichen Elementen, wie ein solches namentlich in dem im 5. oder 6. Jahrhundert geschriebenen, von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzten „christlichen Adambuch des Morgenlandes“ vorliegt, wo Melchisedek der Sohn Kainans (des Enkels Sems nach der Sept.) und gottbestellter ewiglebender Priester bei dem in der Mitte der Erde, gerade unter dem Felsen Golgatha's aufbewahrten Leichnam Adams ist, und Abraham bei ihm kommuniziert (vgl. Ewalds Jahrbb. der biblischen Wissensch. V. S. 111—116. 120).

Melde. In der Schilderung einer ganz verkommenen Menschenklasse sagt Hiob (30, 4), daß sie in der Einöde als ihre Nahrung „Melde pflücken am Gesträuche“. Zwar hat Luther das betreffende hebr. Wort (mallûach) mit „Nesseln“ übersetzt, und andere Übersetzer denken, durch den ähnlichen Klang der Namen verleitet, an eine Malvenart (griech. malache); aber zweifellos bezeichnet jenes Wort, wie das griech. halimon, womit es die Sept. wiedergibt, vielmehr die Melde; und zwar ist die strauchartige, oft mannshohe Strandmelde (Atriplex halimus *L.*) oder der Meerportulak gemeint, der in den Mittelmeerländern auf salzhaltigem Boden an Mauern und Hecken, in Palästina namentlich an den Küsten des Mittelmeeres und, oft beträchtliche Dickichte bildend, an den Gestaden des Toten Meeres wächst; sie hat viele holzige Stengel, länglich-dreieckige, fleischige, weißgrüne Blätter von säuerlichem Geschmack, kleine rispenartig in Achselknäueln beisammenstehende purpurfarbene Blüten und flache schwarzbraune Samenkörner; ihre Knospen und jungen Blätter werden von alters her als Gemüse oder Salat von armen Leuten gegessen, wie denn auch arme Pythagoräer bei Athenäus „von Melde (halima) sich nährende“ genannt werden. Die Pflanze gehört zu denen, aus deren Asche viel Soda gewonnen wird, und sowohl ihr hebr., als ihr griech. Name bezeichnet sie als Salzkraut (hebr. mélach und griech. hals = Salz).

Melecheth, s. Astarte, S. 144.

Melite. Die Insel des Mittelländischen Meeres, die unter diesem Namen Apstlg. 28, 1 ff. genannt wird, gilt jetzt wohl allgemein für die weltbekannte Insel Malta. Als älteste bekannte Bewohner erscheinen auf Mélite Phöniker, später auch Griechen. Aus der Hand der Karthager ging Melite im zweiten punischen Kriege an die Römer über, die sie dann von dem sicilischen Prätor mit verwalten ließen. In der beginnenden Kaiserzeit war die seiner Zeit von den Karthagern angelegte gleichnamige Stadt (an der Stelle des heutigen La Valette) ein römisches Municipium, ihre Bürger der Tribus Quirina zugeteilt. Die Insel wurde

durch die Fabrikation seiner Baumwollenstoffe wohlhabend; sonst erzeugte sie viel Honig. Dazu gab es hier eine beliebte Gattung kleiner Hunde (wenn diese nicht etwa auf der dalmatinischen Insel Melite zu suchen sind). Der Hafen, in welchen der Apostel Paulus bei seiner Reise nach Rom im Spätjahr 61 n. Chr. getrieben wurde, war nicht der Haupthafen; noch heute zeigt man in Malta in der St. Paulus-Bai den Punkt, wo das Schiff des Apostels auflief. H.

Melothi, s. Malloter.

Melzar (Dan. 1, 11. 16) hat Luther mit den alten Übersetzern für einen Personennamen gehalten, bezeichnet aber den betreffenden Mann ohne Zweifel nur nach seinem Amte; man findet darin einen Keller- oder Speisemeister (nach M. Haug von mel neupers. = berauschendes Getränk, Wein, und çara = Haupt, also: Aufseher über die Getränke), was wenigstens besser begründet ist, als die Annahme (Hitzigs), es sei s. v. a. der „Erzieher, Lehrmeister“, aber an dem Titel Rabsake (s. d. A.) nur eine zweifelhafte Analogie hat.

Memmius, s. Manlius.

Memphis. In der Schrift Hosea 9, 6 „Moph“ und an mehreren anderen Stellen, Jes. 19, 13. Jer. 2, 16. 44, 1. 46, 14. Hes. 30, 13 und 16 „Noph“. Daß dieser Name Memphis bedeute, geht nicht nur aus der Übersetzung der Sept. und des Kopten, sondern auch aus Hesek. 30 hervor, wo parallel zu dem Satze V. 13: „Ich vertilge die Abgötter aus „Noph“, V. 14 steht: „Ich verwüste Pathros“. Pathros ist Theben, und so finden wir hier die Hauptstädte von Ober- und Unterägypten in durchaus sachgemäßer Weise nebeneinander gestellt. Unter den Ägyptern selbst hatte M., wie die Metropole eines jeden Gaues, verschiedene Namen: einen profanen, im Munde des Volkes gebräuchlicheren und mehrere auf die in ihr verehrte Hauptgottheit bezügliche. Im bürgerlichen Verkehr hieß M. schon auf den ältesten Denkmälern Men-nefer, d. i. „Stätte des Guten“ „Gutort“, oder wie Plutarch hörte: ὅρμος ἀγαθῶν „Hafen der Guten“. In dem Volksdialekt, der sich in den in demotischer Schrift geschriebenen Dokumenten erhalten hat, wandelt sich Mennefer in Men-nofi, woraus dann das griechische M. und (mit Wegfall der ersten Silbe) das biblische Noph entstand. Die Ägypter in nachchristlicher Zeit (die Kopten) nannten in ihren verschiedenen Dialekten M. Membe, Memfe, Memfi, Menbe, Menfi. In den Keilschriften heißt es Minpi und Menipi; auf arabisch Menf. Die heiligen Namen des Ortes beziehen sich auf seine Hauptgottheit, nach der er „Pa Ptaḥ“ oder „ḥa Ptaḥ“ „Haus“ oder „Stätte des Ptaḥ“ genannt wird. Die in der Völkertafel Gen. 10, 13 erwähnten Naphtuchim sind vielleicht die Bewohner der Ptaḥ-Stadt, die dem Ptaḥ oder Phtaḥ (Jamblichus nennt ihn Φθᾶ) angehörenden: Na-Phtaḥ-u. — M. galt nach This für die älteste Stadt in Ägypten, denn zu This sollte der erste Pharao Menes geboren sein; M. aber, heißt es, habe er gegründet, um von hier aus das Nilthal zu beherrschen. Die Stadt war am ungeteilten Nil, wenige Meilen südlich von der Stelle seiner Spaltung, und zwar an seinem westlichen Ufer zwischen dem Strome und dem nackten libyschen Kalkgebirge gelegen. Zur Zeit ihrer Gründung floß, wie Herodot erzählt, der Nil dicht an dieser Bergkette vorüber; Menes aber dämmte ihn hundert Stadien oberhalb M. ab, trocknete sein altes Bette aus und leitete ihn so, daß er die Mitte zwischen den das Fruchtland begrenzenden arabischen und libyschen Bergen zu halten gezwungen war. Zur Zeit des Halikarnassiers (unter den Persern) wurden die Dämme sorgfältig bewacht und jährlich ausgebessert; denn hätte der Strom sie durchbrochen, würde die ganze Stadt der Überflutung ausgesetzt gewesen sein. Heute noch sind Spuren dieser Wasserbauten nachweisbar. Die Wohnstadt der Bürger von M., die sich noch im 12. Jahrh. n. Chr. in der Ausdehnung einer halben Tagereise, weit weniger breit als lang, zwischen dem Nil und libyschen Gebirge hinstreckte, ist von dem Lose der Vergänglichkeit alles Menschlichen so grausam betroffen worden, daß der Forscher ihre letzten Überreste mühsam auf den mit Palmenwäldern und Äckern bestandenen und zur Zeit der Überschwemmung mit Wasser bedeckten Fluren der Dörfer Mîtrahîne und Bedraschên etc. zusammen zu suchen hat. Durch eine von Herodot erwähnte, mit dem porträtähnlichen Gesicht nach unten am Boden liegende Statue Ramses' II. ist es möglich geworden, die einstige Lage des größten und berühmtesten Heiligtums der Stadt, des Ptahtempels, zu bestimmen. Schon Menes soll ihn gegründet haben, und an seine Erweiterung und das Schicksal der von Athotis, dem Sohne des Menes erbauten Akropolis, der sogenannten weißen Mauer, knüpft sich die gesamte, uns bekannte Geschichte der Stadt. Es ist natürlich, daß Ptah, der einer der ältesten unter den Göttern des Nilthales, in der ältesten und angesehensten der ägyptischen Städte vor allen anderen Göttern verehrt ward. Neben ihm fand sein heiliges Tier, der Apis, Anbetung und Pflege, und an seinen Dienst schloß sich ein bekanntes Orakel. Unter den Pyramidenbauern im alten Reiche hielt sich M. Jahrhunderte lang auf dem Gipfel seiner Größe. Nach dem Einfall der Hyksos und ihrer Vertreibung wird Theben zur Hauptstadt des gesamten Nilthales erhoben; und wenn auch die großen Könige der 18.—20. Dynastie den Ptahtempel vergrößern und auch anderen Gottheiten zu M. Heiligtümer errichten, so wenden sie doch den Löwenpart ihrer Kraft und Mittel an die Vergrößerung der Ammonsstadt. Der erste unter den Bubastidischen Königen der 22. Dynastie, Šešenq, der Sisak der Bibel, baute zu M. ein nach

ihm benanntes Heiligtum, und die Gaufürsten, die nach dem Erlöschen der 22. Dynastie Unterägypten beherrschten (s. Ägypten S. 59), scheinen für die Befestigung der Ptahstadt Sorge getragen zu haben; denn als der äthiopische König Pianchī, um die Gaufürsten des Delta, die dem Tefnecht von Sais, dem sie Heerfolge leisteten und dem auch Memphis in die Hände gefallen war, zu strafen, gegen diese Stadt heranzog, und sich auch sie zu belagern anschickte, sah er, wie eine wichtige am Berge Barkal gefundene Inschrift lehrt, „daß sie fest war. Ihre Mauern erhoben sich in neuem Bauwerk, die Wälle waren bewehrt mit Streitkraft, und man vermochte keinen Weg des Angriffs gegen sie zu finden". Nachdem es dem Äthiopier endlich gelungen war, sie mit Sturm zu nehmen, begab er sich sogleich in den Tempel des Ptah, um diesen Gott durch große Opfer zu ehren. — Mit der Einnahme der Akropolis von M., der auch den Griechen wohlbekannten „weißen Mauer", ward auch später mehrmals das Geschick von ganz Ägypten entschieden. Weit schwerer als durch Belagerungen und die Gewaltthaten der Sieger hatte der ehrwürdige Ort durch die Gründung neuer Städte zu leiden. Unter den Ptolemäern wurden ihm seine besten Hilfsquellen entzogen und gezwungen, sich in das schnell erblühende Alexandria zu ergießen. Als Ägypten endlich dem Islâm anheimfiel, und eine neue Residenz auf dem rechten Nilufer entstand, da wurden die verlassenen Tempel und verödeten Straßen der Stadt des Menes zu Steinbrüchen, aus denen man die Quadern brach, mit denen man jenseit des Stromes in Fostât (später Kairo) Paläste und Moscheen errichtete. Die ehrwürdige Pharaonenresidenz ist von der Erde verschwunden und dennoch besitzen wir von keiner Stadt des Altertums großartigere Reste als von ihr; aber diese stehen sämtlich auf dem Boden der Nekropolis und wurden nicht für die lebenden, sondern für die toten Memphiten errichtet. Der Ort ging zu Grunde, aber sein Friedhof blieb erhalten, und auf diesem stehen in langer Reihe von Abu Roasch bis zu dem 50 Kilometer von ihm entfernten Lischt, die Pyramiden, deren, so charakteristisch sie auch für das untere Ägypten genannt werden müssen, und so stark sie auch ins Auge fallen, merkwürdigerweise in der gesamten heiligen Schrift keine Erwähnung geschieht. Seit langer Zeit steht es fest, daß sie Grabmonumente der Könige von der 4.—12. Dyn. waren. Jede führte einen besonderen Namen, und die Beobachtung trifft im ganzen zu, daß die nördlichere älter zu sein pflegt als die ihr folgende südlichere. Noch nicht in dies Gesetz mit inbegriffen ist die Pyramide von Medûm, die König Snefru vielleicht als die älteste erbaute. Die sehr kleinen Innenräume auch bei den größten und die 1881 in mehreren aus der 5. und 6. Dyn. entdeckten Inschriften, die sämtlich religiösen Inhaltes sind, beweisen, daß sie keinem nützlichen Zwecke dienten, und am wenigsten, wie das früher mehrfach geschah, für die Kornspeicher des Josef gehalten werden können. Der große Sphinx, das Serapeum mit seinen Apisgräbern und eine unzählbare Menge von Grüften mit zahllosen Inschriften und Darstellungen, die uns über das religiöse und private Leben der Memphiten die interessantesten Aufschlüsse erteilen, finden sich auf dem Boden dieser Nekropole, die im Westen der Stadt der Lebendigen gelegen war und da begann, wo das Fruchtland aufhörte und die Wüste, das Reich des Todes, den Anfang nahm. Wir bedauern, daß es uns an dieser Stelle versagt ist, auf das Serapeum von Memphis, die Apisgräber und die Priesterschaft der Stadt einzugehen. In der Zeit des Exodus pflegte der Thronfolger die Würde des ersten Propheten oder Oberpriesters des Ptah von Memphis zu bekleiden.

Eb.

Menahem (hebr. Mĕnachēm, d. i. „Tröster", griech. Manaēm) ist einer der hervorragenderen unter den Usurpatoren, welche in den Wirrnissen nach dem Tode Jerobeams II. im Zehnstämmereich zur Macht gelangten. Seinem Vater wird die Bezeichnung Gadi gegeben (2. Kön. 15, 14. 17), woraus man geschlossen hat, daß M. von gaditischer, also gileaditischer Herkunft gewesen sei. In den tapferen Geschlechtern dieses Hinterlandes scheint sich konzentriert zu haben, was das sinkende Reich an kriegerischer Kraft, aber auch an roher Wildheit besaß (vgl. Hos. 6, 8 und d. Artt. Pekah, Sallum, Gad). In die Geschichte tritt M. von Thirza, der altsamarischen Residenz, aus. Hier hatte er sich festgesetzt und eine Macht begründet schon als Jerobeams Sohn Sacharja, der letzte des Hauses Jehu, vor dem Schwert Sallums fiel; von hier aus zog er auch gegen die Hauptstadt Samarien selbst aus, um den Mörder Sacharja's zu beseitigen und selbst den Thron zu besteigen; wiederum geschah es auch später von Thirza aus, daß er einen Kriegszug gegen Tiphsah (s. d. A.) unternahm, Anerkennung erzwang und durch blutdürstige Grausamkeit seinen Namen zum Schrecknis machte (2. Kön. 15, 14—17). Wie wenig ungefährdet er trotzdem den Thron behauptete, zeigen die Reden des zeitgenössischen Propheten Hosea, welche die dürftigen Notizen des Königsbuchs durch ein reichlich ausgeführtes Bild der Stürme illustrieren, die das Land durchtobten, und der argen Mittel, die der Usurpator zur Sicherung seiner Macht gebrauchte. (Ob auch die Sach. 11 aufbewahrte Prophetie auf M. Bezug nimmt, wie vielfach angenommen wird, läßt sich nicht mit derselben Sicherheit feststellen.) Es schien nicht mehr möglich, im Innern des nach dem Untergang der letzten Erbdynastie dahinsiechenden und alterswelken (Hos. 5, 13. 7, 7. 9), dazu von Parteiungen zerrissenen Staatswesens die gesunde Grundlage für eine feste Monarchie zu finden. So richteten die Blicke sich aufs Ausland, und der Konflikt der vom Südwest und Nordost begehrlich herandrängen-

den Weltmächte Assyrien und Ägypten fing in Israel an sich zum Knoten zu schürzen. Unschwer ließ der Assyrer Phul sich erbitten, den wankenden Thron M.s zu stützen; aber die Hilfe mußte teuer bezahlt werden, während man doch gleichzeitig treulos genug war, heimlich auch mit Ägypten anzuknüpfen und durch den Meineid das Gericht heraufzubeschwören (2. Kön. 15, 19; vgl. 1. Chr. 6 [5], 26. Hos. 7, 8–11. 10, 4 [wo im 2. Gliede zu lesen: „und das Gericht grünet auf wie Schierling auf den Furchen des Feldes“]. 10, 6. 12, 2). Immerhin war noch Wohlstand genug im Lande, um die assyrische Steuer auf sechzigtausend vermögliche Leute verteilen zu können (2. Kön. 15, 19. 20: 60000 × 50 Sekel = 1000 Talente). Und wenn auch die Hand des „Königes der Fürsten“, des Assyrers, schwer auf Israel lastete, so gelang es doch M. unter seinem Schutze, sogar scheinbar den Grund zu einer neuen Dynastie zu legen und den Thron auf seinen Sohn Pekahja zu vererben (Hos. 8, 9 f. 2. Kön. 15, 22 f.). — Auch die Keilschriftmonumente kennen einen König Menahem von Samarien („Minhimmi Samirinai“), der, wie der biblische, ein Zeitgenosse des Königs Ussia ist, und, wie der biblische, den Assyrern Tributpflicht geleistet hat. Aber während der biblische M. seinen Tribut an den König Phul entrichtet hat (den auch der chaldäische Geschichtschreiber Berosus als derzeitigen Beherrscher Babyloniens erwähnt), ist ein König dieses Namens den Keilschriftmonumenten unbekannt; ihre Chronologie scheint nicht einmal eine Lücke für denselben zu lassen; und ihr Menahem zahlt seinen Tribut an König Tiglathpileser II. (s. d. A. und vergl. o. S. 135). Und während nach biblischer Chronologie M. 7 Monate nach Jerobeams II. Tode auf den Thron gelangt ist und 10 Jahre, also 771 bis 761 regiert hat (2. Kön. 15, 8. 13. 17. 23), und man von ihr aus höchstens dazu gelangen könnte, die Regierung M.s, da sie nach anderer Berechnung 31 Jahr vor der Zerstörung Samariens geendet hat, bis zum Jahre 753 auszudehnen (2. Kön. 15, 23. 27. 17, 6), fällt die keilschriftlich berichtete Tributzahlung erst ins Jahr 738. Die bisherigen Lösungen des Problems bedürfen noch weiterer Sicherung. Nach der gegenwärtig bestbegründeten (Schrader KAT.[2] S. 227 f.) ist Phul identisch mit Tiglathpileser, und die biblische Chronologie nach der assyrischen zu berichtigen; M.s Regierung würde dann wesentlich in die Zeit fallen, welche die Bibel der Regierung Pekahs zuweist, der doch erst sein zweiter Nachfolger war. Nach einer anderen (Oppert) wäre der M. der Keilschriften ein späterer gleichnamiger Prätendent im samarischen Reiche und von dem biblischen zu unterscheiden. Dann würde die Annahme nahe liegen, daß die Dynastie des biblischen M. nicht mit Pekahja erloschen sei, sondern ein anderer M. sich als Gegenkönig Pekahs behauptet habe; und die Tributzahlung des letzteren an Tiglathpileser wäre eine andere, als die des ersteren an Phul. Beiden Teilen dieser Annahme ist die Bibel nicht ungünstig. Denn für ein Gegenkönigtum in diesen Zeitläuften spricht, daß auch schon der biblische M., nachdem er bereits den Thron in Samarien eingenommen, dann wieder in Thirza residiert (2. Kön. 15, 16; vgl. auch Jes. 9, 21). Und für zwei Tributzahlungen spricht, daß ganz unabhängig von unserem Problem dieselben aus Hos. 10, 4 vgl. mit 2. Kön. 15, 19 gefolgert worden sind. Und schließlich scheinen auch die Keilschriftmonumente selbst diese Anschauung der Sache zu begünstigen, wenn sie noch später (701) wieder einen M. von Samarien als Tributär Sanheribs erwähnen. Denn mit Fug ist in diesem (von Gutschmid) einerseits der Lehnsfürst über die nach der Zerstörung Samariens übriggebliebene Bevölkerung, anderseits ein Abkömmling des von Assyrien protegierten M. der Bibel erblickt worden. Vgl. jedoch KAT.[2] S. 192. Kl.

Menelaus, jüdischer Hohepriester zur Zeit des Antiochus Epiphanes um 170 v. Chr., welcher die hellenisierenden Bestrebungen dieses Königs unterstützte und dadurch den makkabäischen Aufstand mit herbeiführen half. Außer einer kurzen Andeutung, welche Josephus gibt (Altert. XII, 5, 1), haben wir über ihn nur den nichts weniger als glaubwürdigen Bericht des zweiten Makkabäerbuches. Durch Versprechen eines höheren Tributes hatte er sich von Antiochus Epiphanes das Hohepriestertum zu verschaffen gewußt und verdrängte so seinen Vorgänger Jason aus seinem Amte (2. Makk. 4, 23 ff.). Über seine Amtsführung weiß das zweite Makkabäerbuch nur Schimpfliches zu berichten. Auf seine Veranlassung hin wurde der frühere Hohepriester Onias hingerichtet (2. Makk. 4, 30 ff.). Durch seinen Bruder Lysimachus ließ er den Tempel berauben; und als die Juden ihn deshalb beim Könige verklagten, wußte er durch Bestechung eines königlichen Ratgebers seine Freisprechung und die Hinrichtung der Kläger zu erwirken (2. Makk. 4, 39–50). Bald darauf leistete er auch dem Antiochus Epiphanes bei Beraubung des Tempels hilfreichen Beistand (2. Makk. 5, 15 f.). Die weitere Geschichte seines Hohenpriestertums bleibt im Dunkel. Es wird nur noch berichtet, daß er unter Antiochus V. Eupator (164—162 v. Chr.) auf Anraten des Lysias hingerichtet wurde (2. Makk. 13, 3–8). Letzteres erwähnt auch Josephus, der ihn übrigens abweichend von dem Berichte des zweiten Makkabäerbuches für einen Bruder seines Vorgängers Jason erklärt. Schü.

Meni (Mĕnî), bei Jes. 65, 11 Name, wie es den Anschein hat, einer Gottheit (so auch Luther), welcher die von Jehova abtrünnigen Israeliten in Babylonien in Gemeinschaft mit der anderen: Gad (s. d. A.) durch feierliche Mahlzeiten, sogen. Lecti-

sternien, ihre Verehrung bezeugten (wenn a. a. O. dem Gad ein Tisch gerüstet, der Gottheit M. ein Trankopfer geweiht wird, so ist diese Verteilung der dargebotenen Gaben wohl lediglich auf Rechnung des Parallelismus zu setzen). Obgleich nämlich freilich die Wörter Gad und M. an sich auch eine appellative Fassung zuließen = „Glück und Geschick“, so läßt doch das beidemal Ausgesagte über den wirklichen Sinn der Wörter kaum einen Zweifel. Anderseits ist aber freilich die appellative Natur dieser Namen noch ganz durchsichtig, und wenn, wie schwerlich bezweifelt werden kann, Gad soviel wie „Glück“ bedeutet, wird M. kaum anders denn als „Geschick“, „Verhängnis“ (Sept. Tyche) sich verstehen lassen, vorausgesetzt, daß der Ursprung der Namen überall auf dem Gebiete des Hebraismus zu suchen, was aber doch das Nächstliegende ist. Während nun aber Gad (s. d. A.) als Gottesname in Eigennamen genügend bezeugt erscheint, ist dieses mit M. nicht in gleicher Weise der Fall: auch der Name ʿAbdmenî, d. i. „Diener der (Gottheit) M.“, auf Satrapenmünzen scheint nicht über allen Zweifel erhaben. Auch sonst ist uns über die Natur dieser Gottheit nichts bekannt. Die Vermutung, daß siderisch wie Gad den Jupiter (bei den Arabern „das große Glück“), so M. die Venus (bei den Arabern „das kleine Glück“) bezeichne, hat viel ansprechendes, läßt sich aber bis jetzt nicht näher erhärten. Angemerkt zu werden verdient noch, daß auch die harranischen (heidnischen) Ssabier eine Gottheit des Glücks, den Rabb al baht, „Herrn des Glücks“, und zwar ebenfalls durch eine Art von Lectisternien verehrten (s. die Stelle des Fihrist bei Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, 1856, II, 32). Sonst vgl. besonders C. Siegfried in Jahrbb. für protest. Theol. I (1875), S. 356 bis 367, dessen Kombination des Namens M. mit dem ersten Teil des Namens Manasse wir jedoch ebensowenig gutzuheißen im stande sind wie P. de Lagarde's Annahme einer Verschreibung des Namens mni (=Mĕnî) aus ursprünglichem nni, d. i. dem Namen der elamitisch-babylonischen Göttin Nanaea 2. Makk. 1, 13 (Lagarde, Abhdll. S. 16). Schr.

Mennig. Der M. (weniger gut: die Mennige) ist nach jetzigem Sprachgebrauch eine hochmorgenrote Farbe mit orangegelbem Strich und besteht aus einer eigentümlichen Verbindung von Blei mit Sauerstoff, welche gleich dem gediegenen Blei selten in der Natur gefunden, desto häufiger aber künstlich dargestellt wird, da sie einen schon im Altertum wegen des prächtigen Rots berühmten Farbstoff bildet. Das hebr. schaschēr (Jer. 22, 14. Hes. 23, 14) und griech. míltos (Weish. 13, 14) bedeuten wahrscheinlich den als Malerfarbe (vgl. oben S. 437. 590) beliebten M. Obgleich Luther an den genannten drei Stellen vorsichtig nur den Begriff der roten Farbe zum Ausdruck bringt, so ist's doch sicher, daß es sich um einen roten Farbstoff aus dem Mineralreich handelt. Man hat daher an Rötel (Herod. IV, 191 ist griech. míltos = latein. rubrīca) oder Rotstein gedacht, ein aus Thon und rotem Eisenoxyd bestehendes Mineral, wie Luther Jes. 44, 13 statt „Stift“ frei „Rötelstein“ setzt. Eher könnte man wohl, da doch offenbar eine Prachtfarbe gemeint ist, an die andere Bedeutung des latein. minium (Plinius h. n. XXXIII, 36—41) denken, d. h. an den Bergzinnober, ein schwefelhaltiges Quecksilbererz, das als prächtig roter Farbstoff auch vielfach künstlich hergestellt wird; auch das latein. Wort rubrīca, das jede rote Erde bezeichnet, welche als Farbenkörper Verwendung fand, schließt den Zinnober ein. Eine ganz sichere Deutung des Wortes ist schwerlich zu erreichen. Kph.

Menuha (Richt. 20, 43) hat Luther für einen Ortsnamen gehalten (wie noch Studer); in der Sept. (cod. Vat.) ist übersetzt „von Nuha an“; die neueren erklären meist: „am Ruheort zertraten sie sie“ oder „in Ruhe hatten sie sie gehen lassen bis . . .“ Alle diese Erklärungen sind sprachlich bedenklich und die Unversehrtheit des Textes zweifelhaft.

Mephaath (bei Luther auch Mepaath) war nach 1. Chor. 7, 79 (6, 64) und Jos. 21, 37 (wo die betr. Worte freilich in den meisten Ausgaben und Handschriften des hebr. Textes fehlen) eine Levitenstadt im Stamme Ruben (Jos. 13, 18), die später (Jer. 48, 21) mit der ganzen Gegend moabitisch war. Sie wird mit Jahza und Kedemoth (s. d. Artt.) zusammen genannt und zu Eusebius' Zeit lag hier eine römische Besatzung zum Schutz gegen die Wüstenaraber. Weiteres ist über die Lage des auch von den arabischen Geographen erwähnten Ortes nicht bekannt. Sm.

Mephiboseth. Diesen Namen führte außer einem Sohne Sauls von seiner Nebenfrau Rizpa, der von David den Gibeonitern zur Sühne ausgeliefert und hingerichtet wurde (2. Sam. 21, 8 ff.), ein Sohn Jonathans und Enkel Sauls. Nach 1. Chr. 9, 40 lautete sein Name wohl ursprünglich Meribaal, wobei man Baal „Herr“ auf Jehova bezog, was der Prophet Hosea (2, 16 f.) später verpönte. Weil so der Name Baal abgöttischen Sinn gewann, war er in den Eigennamen anstößig. Deshalb vertauschte die spätere Überlieferung „Baal“ mit „Boschet“, d. h. Schande, wie auch in Ischboschet, der frühere Ischjo oder Eschbaal hieß (vgl. Jul. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen 1871. S. 31). M. war auf beiden Füßen gelähmt; die bei der Nachricht vom Tode des Vaters und Großvaters fliehende Wärterin hatte ihn fallen lassen (2. Sam. 4, 4). Ein gewisser Machir zu Lodebar nahm ihn in sein Haus auf und ließ ihn erziehen (2. Sam. 9, 4). Als er erwachsen war (nach 2. Sam. 9, 12 hatte er bereits einen

Sohn Micha), erkundigte sich David nach Abkömmlingen Sauls und erfuhr von Ziba, einem alten Diener Sauls, daß noch ein Sohn seines Freundes Jonathan lebe. Sogleich verfügte er, daß M. die sämtlichen Privatgüter, welche dem Hause Sauls gehörten und wahrscheinlich in der Nähe Jerusalems lagen, wieder erhalte; Ziba solle sie (mit 15 Söhnen und 20 Knechten) für Rechnung seines Herrn bewirtschaften; den Sohn des Freundes zog er aber an seinen Tisch, in gleichen Rang gestellt mit den königlichen Prinzen. — Kaum hatte David, dem Aufstande Absaloms weichend, die Stadt verlassen, da begegnete ihm Ziba mit Eseln und Mundvorrat und überließ sie dem Könige. Auf die Frage, wo M. sei, erhielt er zur Antwort: dieser sei in Jerusalem zurückgeblieben, in der Hoffnung, das Reich wieder zu erhalten. Leider glaubte David, der wahrscheinlich bis dahin nur Pläne der Partei Sauls gefürchtet hatte und darum gegen die Machinationen seines Sohnes blind gewesen war, dieser Verleumdung und sprach dem Verwalter die sämtlichen Güter Sauls als Eigentum zu (2. Sam. 16, 1–4). — Unter der Deputation der Einwohner Jerusalems, welche dem siegreich zurückkehrenden Könige entgegenging, befand sich auch M., mit allen Zeichen tiefer Trauer. Von David befragt, warum er damals nicht mit ihm gezogen sei, erwiderte er, sein Knecht habe ihn betrogen, ihm den Esel nicht gesattelt, wie er befohlen, zu Fuße habe er ihm nicht folgen können; seitdem habe er aber getrauert. Die Entscheidung überließ er in Demut dem Könige. Dieser glaubte offenbar an seine Unschuld, wollte aber doch nicht seine frühere Zusage völlig widerrufen und bestimmte, er solle mit Ziba die Güter teilen. M. erklärte, dieser möge alles behalten, da ja sein König unversehrt wiedergekommen sei. Über das weitere Leben des unglücklichen Fürstensohnes schweigen die Berichte. — Diese ganze Erzählung, in welcher das traurige Geschick und die rührende Bescheidenheit M.s das Verhalten Ziba's wie des Königs in nicht günstiger Weise beleuchtet, ist mehrfach irrig gedeutet worden. Daß David sich des armen Sohnes des verstorbenen Freundes, wenn auch erst spät, erinnert und ihn an seinen Tisch zieht, war nach damaliger grauser Sitte, die Familien der gestürzten Dynastien gänzlich auszurotten, edel; auch widerstrebte es ihm, das kõngliche Wort, das er dem ersten gegegeben hatte, welcher auf seiner Flucht vor Absalom ihm mit täuschendem Scheine treuer Anhänglichkeit entgegengekommen war, ganz zu brechen und sich undankbar zu erweisen; noch mehr vielleicht, an schwarze Verleumdung und den Eigennutz Ziba's zu glauben. Solchen Mangel an Scharfblick wie an Energie gegenüber seiner nächsten Umgebung finden wir bei David mehrfach; damit sind hoher Sinn und ein nicht geringes Maß edler Herzensgüte wohl vereinbar. In 2. Sam. 19, 29 hat man auch die völlige Wiederherstellung des früheren Verhältnisses zwischen M. und Ziba finden wollen: „ihr sollt den Acker gemeinschaftlich besitzen". Aber früher nahm Ziba nur an der Nutznießung des Ertrages teil, jetzt erhält er, wie aus der Antwort M.s klar hervorgeht, ein nicht näher bestimmtes Stück als sein Eigentum, welches er also vererben konnte. Der Erzähler selbst übrigens hat zweifellos an die Unschuld M.s geglaubt; ein Krüppel als Kronprätendent auf eigene Hand wäre damals völlig undenkbar gewesen. — Dennoch ist er (durch jenen Sohn Micha) Ahnherr eines gewaltigen Geschlechtes geworden, welches den alten Ruhm benjaminitischer Kriegstüchtigkeit noch in später Zeit aufrecht erhielt (vgl. 1. Chr. 8, 33–39. 9, 40–44). In der elften Generation (also etwa im siebenten Jahrhundert) wird Ulam Vater „gewaltiger Männer, die den Bogen spannen und viele Söhne und Enkel haben, hundertundfünfzig", so daß Sauls Geschlecht auch nach dem Exile noch sehr hervorragend gewesen sein muß.

Dstl.

Merab (Luther: Merob), die älteste Tochter Sauls und der Ahinoam (1. Sam. 14, 49), wurde im Widerspruch mit einer David gegebenen Zusage die Frau Adriels, Sohnes eines gewissen Barsillai, aus Mehola, d. h. wahrscheinlich Abel Mehola (s. Abel Nr. 2 und Barsillai), und gebar demselben fünf Söhne, die nachmals alle Sauls Blutschuld an den Gibeoniten büßen mußten (2. Sam. 21, 8, wo „Michael" Schreibfehler für „Merab" ist).

Merajoth, s. Hohepriester Nr. 5 und Hakkoz. Der in 1. Chr. 10, 11 und Neh. 11, 11 zwischen Ahitob und Zadok stehende M. fehlt in dem gleichen Stammbaum sowohl 1. Chr. 7, 12 und Esr. 7, 2, als 3. Esr. 8, 2 und 4. Esr. 1, 1 und scheint irrtümlich eingeschaltet zu sein.

Meran (Bar. 3, 23), richtiger Merran, Stadt oder Landschaft, deren Kaufleute neben den Kindern Hagars (den Arabern) und Theman (vgl. Jer. 49, 7) als berühmt durch ihre Weisheit genannt werden; der Name ist vielleicht aus „Medan, Midian" verschrieben; sonst hätte man etwa an die am Ufer des Roten Meeres gelegene Sabäische Stadt Marane zu denken.

Merari, dritter Sohn Levi's (1. Mos. 46, 11. 2. Mos. 6, 16. 4. Mos. 3, 17. 26, 57. 1. Chr. 7, 1. 16. 24, 6), von welchem das Levitengeschlecht der Merariter abstammt. In der Zeit Mose's zählte es unter dem Obersten Zuriel, Sohn Abihails, 6200 über einen Monat alte Mannsbilder (4. Mos. 3, 33 ff.) und darunter 3200 dienstfähige Männer im Alter von 30 bis 50 Jahren (4. Mos. 4, 42 ff.); diesen lag der Transport der Bretter, Riegel, Säulen, kurz des Holzwerks der Stiftshütte nebst dessen Zubehör ob (4. Mos. 3, 36 f. 4, 29 ff. 10, 17), wozu ihnen vier Wagen und acht Rinder zur Verfügung gestellt waren (4. Mos. 7, 8), die freilich

für sich allein nicht ausreichen konnten (siehe Stiftshütte). Nach der Besitznahme Canaans erhielten die Merariter zwölf teils im Ostjordanland in den Stammgebieten Rubens und Gads, teils im Stammgebiet Sebulons gelegene Städte zugewiesen (Jos. 21, 7. 34 ff. 1. Chr. 7, 63. 77 ff.). Sie teilten sich in die beiden Zweige Maheli und Musi; wahrscheinlich dem letzteren (s. Maheli) gehört der berühmteste Merarite, der Musikmeister Ethan (s. d. A.) oder Jeduthun an, dessen Nachkommen teils zu den Sängern und Musikern, teils, wie auch andere Merariter, namentlich die Familie Hossa's (1. Chr. 17, 38. 27, 10 f. 16. 19), zu den Thorhütern am Heiligtum gehörten. — Der Asaja, welcher zu Davids Zeit als Oberster von 220 Meraritern genannt wird (1. Chr. 16 [15], 6), ist derselbe, dessen Stammbaum 1. Chr. 7, 29 f. [6, 14 f.] verzeichnet ist. Andere Merariter sind noch 2. Chr. 29, 12 aus der Zeit Hiskia's, 2. Chr. 34, 12 aus der Zeit Josia's, 1. Chr. 10 [9], 14 wahrscheinlich aus nachexilischer Zeit und Esr. 8, 18 f. unter den Leviten, welche Esra aus Casphia holen ließ, erwähnt. — Sonst hieß auch Judiths Vater Merari (Judith 8, 1. 16, 8).

Mercurius, griech. Hermes. Er ist der verkörperte göttliche Verstand und als solcher Sprecher der Götter (interpres deorum), insbesondere des Zeus; zugleich aber auch kosmische Potenz, daher in der rohen Hermessäule ithyphallisch dargestellt. Über babylonische und canaanitische Analogien s. d. A. Nebo. Zu Apstlg. 14, 12 s. d. A. Jupiter; hier ist noch beizufügen, daß Hermes häufig als rüstiger Mann, bärtig, mit Mantel und Reisehut abgebildet und von Dichtern geschildert wurde (O. Müller, Archäol. § 359). Als Ideal jugendlicher Kraft und Gewandtheit stand er den Leibesübungen in den „Gymnasien" vor. Von einer Form seines Hutes (Petasos) wurde daher die 2. Makk. 4, 12 (im Grundtext) gebrauchte Redensart entlehnt, „unter den Petasos bringen", d. i. in die Kampfspiele einweihen. Schl.

Mered, s. Heber. Mit Bertheau sind in 1. Chr. 4, 17 nach „Jalon" aus V. 18 die Worte einzufügen: „Das sind die Kinder Bithja's, der Tochter Pharao's, die der M. nahm", worauf es (statt „und Thahar") weiter heißen muß: „und sie ward schwanger mit . ." Von welcher Bedeutung das Geschlecht des mit einer ägyptischen Prinzessin und mit einer Jüdin verheiratet gewesenen M. im Stamm Juda gewesen sein muß, erhellt daraus, daß von den drei Söhnen der Ägypterin einer als „Vater von Esthemoa" und jeder der drei Söhne der Jüdin als „Vater" einer Stadt, nämlich Gedors, Socho's und Sanoahs, bezeichnet wird, so daß also die Patrizierfamilien von vier Städten Juda's sich von M. herleiteten.

Meremoth, s. Hakkoz.

Meriba, s. Haderwasser.

Meribaal, s. Mephiboseth.

Merob, s. Merab.

Merodach, in erster Linie babylonische (Jer. 50, 2), dann auch assyrische Gottheit und zwar siderischen Charakters: der Gott entspricht dem Jupiter der Römer (vgl. S. 141). Der heimische Name war Marduk, auch Maruduk, wahrscheinlich altbabylonischen, nicht semitischen Ursprungs, aber bis jetzt noch nicht genügend aufgehellter Etymologie und Bedeutung (vgl. hierzu P. Jensen, Kosmologie der Babylonier. Straßb. 1890. S. 242 ff.). Über sein mythologisches Verhältnis zu Nebo s. d. A. Unter seinem Ehrennamen Bîl, d. i. „Herr", wird er bei den Mandäern verehrt. Bei dem Propheten Jeremia a. a. O. werden M. und Bel (s. Baal) als die Hauptgötter der Babylonier namhaft gemacht, die beim Falle Babels würden „zu Schanden werden". Der Name Merodach erscheint wiederholt auch in Eigennamen, wie z. B. Merodach-Baladan (s. d. A.), Evîl-Merodach (s. d. A.) u. a. m. Zu vgl. E. Schrader, KAT.[2] Gieß. 1883. S. 422 ff. Schr.

Merodach-Baladan, babylonischer König, der an den Judäer Hiskia eine Gesandtschaft abordnet, welcher dieser unvorsichtigerweise seine Schätze zeigt, weswegen er von dem Propheten Jesaia getadelt wird (Jes. 39, 1—8). Dasselbe wird noch einmal (nach des Referenten Ansicht ist dieses der ursprüngliche Bericht) 2. Kön. 20, 12—19 berichtet, wo jedoch der Name des Babyloniers in Berodach- (Luther: Brodach-)Baladan augenscheinlich verstümmelt ist. Der Name ist sicher identisch mit dem babylonischen Königsnamen: Marduk-abal-iddina, d. i. „Merodach schenkte einen Sohn", dem wir wiederholt in den assyrischen und babylonischen Inschriften begegnen: schon in denen Tiglath-Pilesers III. (für die Zeit um 729), (s. inzwischen auch P. Rost, Keilinschrifttexte Tigl.-Pil.s III (1893) S. XXXVIII ff.) nicht minder in denen Sargons (für die Jahre 721 bis 710; vgl. den Mardokempad des ptolemäischen Kanons), endlich in denen Sanheribs (seit 705 auf dem Throne Assyriens.) Vgl. dazu die babylonische Chronik B. Col. I, 32; II 1—5 in KB. Bd. 2. (1890) S. 276 ff.; sowie die babylonische Königsliste in KB. Bd. 2. S. 290. Auch der chaldäische Geschichtsschreiber Berossus berichtet uns in der Relation des Alexander Polyhistor bei Eusebius von einem Marodach-Baldanus, der zur Zeit des Sanherib und zwar im Beginn seiner Regierung sich für sechs Monde in den Besitz der Herrschaft über Babylon gesetzt gehabt hätte, aber von einem gewissen Elibus entthront und getötet sei. Da nun dieser Elibus sicher mit dem Belibus des ptolemäischen Kanons, der nach diesem von 702—699 auf dem Throne Babels saß, sowie mit dem von

Sanherib gemäß dem Bellinocylinder als König von Babylonien installierten Belibus (bezw. Belibni) identisch ist, so kann auch der in der Bibel erwähnte Merodach-Baladan nur dieser Merodach-Baladan der Inschriften Sanheribs gewesen sein; das betreffende Ereignis, die Absendung einer babylonischen Gesandtschaft an den Hiskia kann somit nur in der Zeit der sechsmonatlichen Herrschaft dieses Merodach-Baladan um 703 fallen. Fraglich aber ist, ob dieser Merodach-Baladan zugleich mit jenem anderen babylonischen Herrscher dieses Namens identisch ist, dessen bereits zur Zeit der Regierung des Tiglath-Pileser und Sargon (s. vorhin) Erwähnung geschieht. Wir hatten dieses früher wohl auf Grund der Erwägung abgelehnt, daß der Mer.-Bal. der Bibel als „Sohn des Baladan", der Mer.-Bal. des Tigl.-Pil. und Sargon als „Sohn des Jakin" bezeichnet sei. Dieser Anstoß würde indessen wegfallen, wenn, wie der Verfasser dieses Artikels nachzuweisen gesucht hat, Bezeichnungen wie „Sohn des Jakin", „Sohn des Omri" und ähnliche im Assyrischen lediglich solche nach Dynastien wären: in diesem Falle könnte der „Sohn des Jakin" sehr wohl persönlich der Sohn eines „Baladan" sein, könnte somit auch der Merodach-Baladan Sanheribs mit dem Merodach-Baladan Sargons und weiter Tiglath-Pilesers, der dann jedenfalls schon 731 resp. 729 als babylonischer Teilfürst am Ruder gewesen wäre, identisch sein. Es würde diese Kombination sogar eine monumentale Stütze erhalten, wenn es sich bestätigen sollte, daß, wie neuerdings vermutet ist, das 20. Jahr eines Merodach-Baladan, Königs von Babylon, von dem wir auf einem Kontrakttäfelchen lesen(?), das 20. Jahr unseres Königs von Babylon wäre: dann würde dieses 20. Jahr eben in die sechs Monate des Genannten zur Zeit des Sanherib gemäß Alexander-Polyhistor fallen, was allerdings zutreffen würde. Daß der Kanon den Mardokempad = Mer.-Bal. lediglich bis 710 regieren läßt und die Jahre 709—703(2) der von demselben kraft jener Notiz über sein „zwanzigstes" Regierungsjahr notwendig beanspruchten Regierungsdauer ignoriert hätte, wäre recht wohl erklärlich, da ja, wie wir sonst wissen, Arkeanos-Sargon und danach andere Machthaber über Babylon faktisch herrschten, und daß derselbe von seiner späteren, bloß sechsmonatlichen Regierung (703[2]) keine Notiz nimmt, mit der sonstigen Übung des Kanons in Übereinstimmung wäre. Nicht richtig kann dagegen unter allen Umständen die Nachricht des Alexander-Polyhistor sein, daß Merodach-Baladan von Belibus nicht bloß entthront (was mit den Inschriften durchaus stimmt), sondern zugleich auch getötet sei; denn Sanherib berichtet uns ganz ausdrücklich, daß der bei seinem ersten Kriegszuge besiegte Mer.-Bal. sich später wiederum ihm entgegengestellt habe, dann abermals von ihm besiegt sei, und daß er dann an dessen Stelle den Asurnadinsum, seinen „erlauchten" Sohn, d. i. den Aparanadius des ptolemäischen Kanons (699—693), zum Herrscher über Sumir und Akkad, d. i. Babylonien bestellt habe. — Einen Sohn des Mer.-Bal. macht Asarhaddon namhaft als von ihm besiegt. S. E. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gieß. 1878. S. 207. 336. 535 f. 540, sowie desselben KAT.² Gieß. 1883. S. 338, 22; 339 ff. 343, 24 ff. 350, 26 ff. H. Winckler, Untersuchungen zur altorient. Gesch. Leipzig. 1889. S. 54 ff.; F. Hommel, Gesch. Babyloniens und Assyriens. Berl. 1885. S. 729 ff. Schr.

Meroe, s. Seba.

Merom. Unter dem nur Jos. 11,5. 7 genannten „Wasser Merom", wo Josua den König Jabin (s. d. A.) und seine Verbündeten schlug, versteht man gewöhnlich den heutigen Bachr Chûle. Chûle heißt das zwischen dem Dschebel Chêsch und den Bergen von Safed, den südlichen Ausläufern des Antilibanus und Libanon, liegende und vom Jordan durchströmte Thal, das sich zwei Meilen nördl. vom See Genezareth bis nach Bâniâs erstreckt. Weil das Wasser des Jordan keinen genügenden Abfluß findet, so ist im S. ein großer Sumpf von durchschnittlich 5 km Breite und etwa 8 km Länge entstanden, der schließlich in den See von Chûle übergeht. Dieser spitzt sich südlich nach dem Ausfluß des Jordan hin birnförmig zu, während seine nördliche Grenze mit dem Wasserstand schwankt. In das Sumpfgebiet im Norden ergießen sich übrigens außer dem Jordan noch eine Reihe von anderen Zuflüssen, die hie und da Teiche bilden. Dasselbe ist reich an Sumpfvögeln aller Art und mit wohlriechenden Binsen, Schilf und ägyptischem Papyrus (vgl. d. A. Kalmus) so dicht bewachsen, daß man nicht von Norden her, sondern nur von den übrigen unbewachsenen Ufern an den See gelangen kann. Weiter nördlich ist treffliches Weideland, das der Beduinenstamm Ghawârine inne hat, und höher hinauf der beste Marschboden, der den Bauern reichliche Erträge liefert. Dasselbe gilt vom Westufer des Sees, von dem die ziemlich steil abfallenden Berge von Safed ein wenig zurücktreten, während im Osten der übrigens viel höhere Dschebel Chêsch weniger steil bis zum Ufer des Sees hin sich abdacht. Übrigens ist die Gegend begreiflicherweise sehr ungesund (die Ghawârine sind ein sehr verkommener Menschenschlag), und das ist auch der Grund, weshalb dieser Distrikt in der Geschichte Palästina's nie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Der See selbst ist nur 6—9 m tief und liegt 81 m über dem Mittelmeer und 274 m über dem See Genezareth. Er wird von den arabischen Geographen See von Banias genannt, doch scheint auch der Name Chûle alt zu sein. Der Distrikt Ulatha, den Augustus nach Zenodors Tode mit Banias dem Herodes (s. d. A.)

schenkte, ist gewiß das heutige Ard el-Chûle. Josephus nennt den See Samachonitis oder Semechonitis (Altert. V, 5, 1; J. K. III, 10, 7), ein Name, welcher nicht „der fischreiche" oder „der obere" (im Gegensatz zum tiefer liegenden See Genezareth), sondern nach J. K. IV, 1, 1 „See der Samachoniten", d. h. der Einwohner von Semak (NW. vom See) bedeutet. Daß der See von einem sonst nie vorkommenden und gewiß unbedeutenden Ort den Namen trug, darf nicht Wunder nehmen. Wilhelm von Tyrus nennt ihn See von Melahah, wozu el-Mellâha am Westufer des Sees zu vergleichen ist. — Daß er im hebräischen Altertum See Merom geheißen habe, ist aber nicht zu beweisen. Im Gegenteil ist es bemerkenswert, daß Josephus (Altert. V, 1, 18) jenen Sieg Josua's über Jabin bei Berothe erfochten sein läßt, einem Ort, der bei ihm sonst (J. K. II, 20, 6. Leben 37) Meroth heißt, wofür Hieronymus Merom sagt. Noch jetzt liegt ein Ort Mêrôn oder Mêrûm 4 km westlich von Safed in unfruchtbarer Gegend auf einem felsigten Berge, an dessen Fuß eine reiche Quelle nach Safed zu strömt. Das von wenigen mohammedanischen und drusischen Familien bewohnte Dorf ist seiner alten jüdischen Gräber wegen noch jetzt das Ziel alljährlicher Wallfahrten der dortigen Juden. Vielleicht haben wir hier das Wasser Merom zu suchen (vgl. Seetzen, Reisen II, 127 f. Robinson III, 597 f. N. Forsch. 93 ff. v. d. Velde II, 352). Nach der LXX fand die Schlacht im Gebirge statt. — Wegen Altert. V, 1, 18 könnte man freilich auch an das Dorf Marôn, eine Meile WSW. von Kedes, denken (Robinson III, 624. 645), über das bisher näheres nicht bekannt geworden ist. Vgl. noch Simron. Sm.

Merono richtiger **Meronoth** (1. Chr. 28 [27], 30) hieß eine Ortschaft, die nach Neh. 3, 7 wahrscheinlich in der Nähe von Mizpa lag.

Meros wird nur Richt. 5, 23 genannt. Debora flucht den Bewohnern dieser Stadt, weil sie nicht Barak wider Sisera zu Hilfe gekommen sind. Wo der Ort gelegen habe — doch wohl nicht allzuweit vom Tabor entfernt — läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. — Die zahlreichen Identifikationen, die versucht worden sind, beruhen nur auf wenig treffendem Gleichklang der Namen. M.

Mesa, hebr. mêschâ (mit Alef) ist 1) ein bis jetzt noch nicht sicher bestimmter Grenzpunkt des Gebietes der Söhne Joktans 1. Mos. 10, 30 (s. die verschiedenen Annahmen oben S. 764a). 2) Name eines Benjaminiten 1. Chr. 9 [8], 9.

Mesa, hebr. mêscha' (mit Ajin), = Errettung, war ein Personenname, wie bei den Hebräern (vgl. Mesa, den Sohn des Caleb 1. Chr. 2, 42), so bei den Moabitern. Bei letzteren regierte ein König dieses Namens in der ersten Zeit des 9. Jahrhunderts v. Chr. nach der gewöhnlichen Zeitberechnung. Die Geschichte desselben gestaltet sich in den Hauptzügen, wie seine unten näher zu charakterisierende Inschrift den wenigen biblischen Nachrichten zur Ergänzung dient, in folgender Weise. Er nennt sich dort „den Diboniten", als Stammfürst von Dibon (s. d. A.) an der Nordseite des Arnon. Sein Vater war durch Omri, König von Israel, als Vasallenkönig über Moab (s. d. A.) eingesetzt worden. Er selbst hatte dem Ahab, dem Nachfolger Omri's, den starken jährlichen Tribut von 100 000 Lämmern und 100 000 Wollwiddern entrichten müssen, erklärte sich aber nach dessen Tode für unabhängig (2. Kön. 3, 4. 5). Die Propheten seines Gottes Chamos (s. d. A.) verhießen ihm dazu dessen Beistand. Er befestigte in dem Gebiet nördlich vom Arnon die schon vorher vorwiegend von Moabitern bewohnten Orte Baal Meon und Kirjathaim. Er eroberte sodann zwei israelitische Städte desselben Gebietes, Ataroth und Nebo. Die Bevölkerung derselben erwürgte er als Bannfluch (cherem) für Chamos. Von Nebo, wahrscheinlich von einer gottesdienstlichen Höhe (bâmâ) des Ortes, nahm er die Gefäße Jehova's (kĕlê Jahweh) und weihte sie dem Chamos. Auch setzte er eine andere Bevölkerung hinein. Nun aber zog Ahasja (s. d. A.), der Nachfolger Ahabs heran, dessen Name zwar in der Inschrift nicht genannt wird, der aber, da weder an Ahab noch an Joram zu denken möglich ist, allein gemeint sein kann. Er besetzte wenige Stunden nördlich von Dibon die Stadt Jahaz, befestigte sie und suchte von da aus das Land zu unterwerfen. Aber durch irgendwelche Umstände, vielleicht durch einen Einfall der Syrer von Norden her, wurde er genötigt abzuziehen und starb nicht lange hernach an den Folgen eines unglücklichen Falles. Jenen Abzug mißt Mesa selbst dem Chamos bei, der den König von Israel „vor seinem Angesicht vertrieben habe". Nachdem er sodann mit einem kleinen aber auserlesenen Haufen Jahaz erobert, befand er sich im ungehinderten Besitz des nördlich vom Arnon beanspruchten Landes, dessen Städte er einem etwaigen künftigen Angriff gegenüber zu befestigen fortfuhr. Inzwischen waren, wahrscheinlich schon gleichzeitig mit Ahasja, die Edomiter von Süden her in Moab eingefallen. Auch sie vertrieb er und war dabei überzeugt, nach dem Willen Chamos zu handeln, der zu ihm durch seine Propheten gesprochen: „Ziehe hinab! kämpfe wider Horonaim und nimm es ein". — Diese Nachrichten sind aus der erwähnten Inschrift geschöpft mit Ausnahme dessen, was 2. Kön. 3, 4. 5 geschrieben steht. Nur durch dieses reihen sich jene in einen geschichtlichen Zusammenhang ein. Anderseits werfen sie selbst ein neues Licht auf die biblischen Erzählungen 2. Kön. 3, 6 ff. und 2. Chron. 20. Daß auch der letzteren eine besondere und wichtige geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt, wird fast allgemein anerkannt. Welche von beiden Erzählungen in die frühere Zeit falle, ist

nur nach inneren Gründen zu entscheiden. Früher als der Inhalt beider fällt jedenfalls die Abfassung der Inschrift Mesa's. Er stellte sie auf einer von ihm neuerrichteten Kultusstätte auf, die er bâmath mêscha' nannte, d. i. mit einem beabsichtigten Doppelsinne „Höhe Mesa's" und „Höhe der Errettung". Die Edomiter standen damals unter der Oberhoheit des Josaphat, der mit Ahab und seinen beiden Nachfolgern Friede und Freundschaft hielt. Sicher mit seiner Billigung, vielleicht durch seinen Antrieb, war es daher geschehen, daß sie dem Ahasja durch ihren Einfall in das von ihm abtrünnige Moab Hilfe leisteten. Da sie hierbei, ohne Unterstützung von seiten Josaphats, den Kürzeren zogen, erklärt sich in der unmittelbar folgenden Zeit am leichtesten ihre Verbindung mit Mesa zu einem raschen Überfall Jerusalems, wozu dieser, kühn gemacht durch seine bisherigen glänzenden Erfolge, aufforderte. Trafen doch beide Teile in einem nicht grundlosen Unmut gegen Josaphat zusammen. Und begreiflicher Weise trachteten die Edomiter schon damals nach der Abwerfung des judäischen Joches, die ihnen 5 bis 10 Jahr später (vgl. in betreff der Chronologie Stud. u. Krit. 1874, S. 622 f.) unter Josaphats Nachfolger gelang (2. Chr. 21, 8). — Daß aber die Edomiter wirklich sich an dem 2. Chr. 20 dargestellten Streifzuge beteiligten, ist anzuerkennen, sei es, daß man in dem einen Schriftfehler enthaltenden V. 1 geradezu die Edomiter, sei es, daß man dort statt des von Luther vermutungsweise gelesenen „Amunium" die Meuniter oder Maoniter (s. d. A. Maon) einsetzt[1]). Denn daß diese alsdann hier nicht als ein von Edom verschiedener Stamm, sondern als Edoms damalige Hauptvertreter in Betracht kommen müssen, geht aus dem Nachfolgenden hervor (V. 23 heißen die Beteiligten im Grundtext „die Bewohner des Gebirges Seir", was sonst schlechthin das edomitische Volk bezeichnet, vgl. 5. Mos. 2, 4. 29; V. 10 u. 22 heißen sie „Söhne des Gebirges Seir", ebenso wie 2. Chr. 25 dasselbige Volk in V. 11 „Söhne Seirs" und V. 14 Edomiter genannt wird. Man vgl. auch insbesondere sachlich 2. Chr. 20, 10 mit 5. Mos. 2, 4 ff. 9. 19. 29; ferner Hes. 25, 8: „Moab und Seir" und 35, 3. 7. 15). — Je weniger Josaphat den Abfall der Edomiter erwartete, desto leichter gelang es den damals Verbündeten, bis in die Gegend von Thekoa nahe vor Jerusalem vorzudringen. Dort aber wurde in ihnen durch irgendwelchen Anlaß die alte Feindschaft wieder entzündet, so daß sie in blutigem Zwist sich einander aufrieben und das ganze Unternehmen scheiterte. Vom Haß, der seitdem zwischen Moab und Edom bestand, zeugt Amos 2, 1. — Zu den hiermit gegebenen Voraussetzungen stimmt vollkommen der Abschnitt 2. Kön. 3. In welchem Umfange auch die Edomiter als gesamtes Volk dem für Juda so gefahrdrohenden Streifzuge sich mochten angeschlossen haben, jedenfalls stellten sie ihren Lehnsherrn zufrieden durch den Eifer, mit welchem sie sich aus Haß wie aus Klugheit zu einem neuen Kriege gegen Moab bereit zeigten. Zu solchem rüsteten aus naheliegendem gemeinschaftlichen Interesse die überdies befreundeten Herrscher Josaphat und Joram, Ahasja's Bruder und Nachfolger. Den Angriff vom Süden her, also auf dem schwierigen Wege durch die Wüste am Toten Meere, zu unternehmen, wurden sie wohl gerade auch dadurch veranlaßt, daß sie so sich der Treue und des Zuzugs der Edomiter am besten versicherten. Als das Heer auf dem Marsche durch drückenden Wassermangel in die äußerste Gefahr geriet, gab der mit anwesende Prophet Elisa die Verheißung göttlicher Aushilfe. Gleich darauf wurde jenseit des Grenzbaches zwischen Edom und Moab ein entscheidender Sieg errungen. Das ganze Land südlich vom Arnon wurde erobert und verwüstet. Mesa, in Kir Hareseth eingeschlossen, schrieb seine verzweifelte Lage dem Zorn des Chamos zu und opferte, ihn zu versöhnen, seinen zur Thronfolge bestimmten Sohn vor den Augen der Belagerer auf der Stadtmauer (s. S. 163 und d. A. Moloch). Wahrscheinlich bald darauf wurden die Israeliten zum Abzuge genötigt, und zwar durch eine Seuche oder sonstige Plage, welche sie selbst einem „großen Zorn über Israel" zuschrieben, d. i. einem Zorn Jehova's (vgl. 2. Chr. 19, 10. 24, 18. 4. Mos. 1, 53. 18, 5) — aus welchem Grunde, läßt uns die hier sehr kurze Andeutung 2. Kön. 3, 27 nicht erkennen. Daß Mesa von da ab im ungestörten Besitz seines Landes blieb, entspricht allen damaligen politischen Verhältnissen. Dagegen ist schwerlich denkbar, was diejenigen annehmen müssen, welche 2. Chr. 20 erst in die nachfolgende Zeit setzen, daß er nämlich trotz der erlittenen schweren Niederlagen und Verluste unmittelbar darauf nicht nur einen Rachezug gegen Josaphat gewagt, sondern auch wenigstens einen bedeutenden Teil der Edomiter dazu mit fortgerissen hätte, während diese nach den biblischen Angaben Josaphat und seinem Sohne so lange treu verblieben, bis des letzteren Übermut ihren Abfall herbeiführte. — (Eine weitere Ausführung und Begründung des Obigen nebst einer hebräischen Transkription und einer Übersetzung der Inschrift

---

1) Schon Ältere suchten dort durch Konjektur in verschiedener Weise dem handgreiflichen Schreibfehler des hebr. Textes nachzuhelfen. Dieser lautet wörtlich übersetzt: „Es kamen die Kinder Moab und die Kinder Ammon und [ein Teil] von den Ammonitern wider Josaphat zu streiten". Die einen wollten wie Castalio, statt der zweimal genannten Ammoniter das eine- oder das andere Mal geradezu die Edomiter einsetzen; die anderen lesen, wie Bochart, an zweiter Stelle statt 'Ammônîm mit Versetzung zweier Buchstaben und mit Berufung auf die Sept. Me'ûnîm. Auch im Grundtext von V. 2 sind, wie allgemein anerkannt wird, zwei einander sehr ähnliche Buchstaben verwechselt, so daß statt Aram (Luther Syrien) Edom zu lesen ist.

ist gegeben in den Stud. u. Krit. 1871, S. 587 bis 684). — Über die bedeutungsvolle Stelle der Trümmer Dibons, wo Missionar Klein im August 1864 das Denkmal entdeckte, s. d. A. Moab. Er bezeichnete dessen Dimensionen als 3 Spannen Breite, 5 Spannen Höhe, 1½ Spannen Dicke; der Schriftzeilen waren 34. Über die damals sofort begonnenen Bemühungen preußischerseits, den Stein zu erwerben, über den abgeschlossenen Kaufkontrakt, die französische Konkurrenz und die bedauernswerte Zertrümmerung des Steins durch die Beduinen, s. in d. ZDMG. 1870 den Bericht H. Petermanns, der Verweser des norddeutschen Konsulats in Jerusalem gewesen war, S. 640 ff. und meine Bemerkungen dazu S. 647 ff., auch das Urteil des damals in ehrenhaftester Handlungsweise bewährten Kapt. Wilson Underground Jerusalem, p. 536 ff. Der damalige französische Konsulatsdragoman Clermont Ganneau hatte sich zum Glück durch einen Araber einen Papierabklatsch der noch unversehrten Inschrift verschafft, auf welchem allein jetzt, so unvollkommen er ist, die Möglichkeit das Ganze im Zusammenhange zu lesen beruht. Er ist nebst den gleichfalls bei weitem vorwiegend durch Ganneau von den Beduinen erworbenen größeren und kleineren Stücken des Steines in den Besitz des Louvre-Museums gelangt. Die vollständige kritische Veröffentlichung dieses Materials steht noch zu erwarten. Man hat die Fragmente nach Maßgabe des Abklatsches zusammengefügt. Eine freilich sehr verkleinerte übersichtliche Darstellung des Ganzen ist in dem Katalog der „Salle Judaïque“ des Louvre enthalten, mit einer Transkription und einer von E. Renan revidierten Übersetzung. Auch findet sich dort eine von Ph. Berger verfaßte sehr sorgfältige Zusammenstellung der bereits sehr angeschwollenen Litteratur über die Mesa-Inschrift in den verschiedenen Ländern, auf welche hier verwiesen werden darf. Die erste Publikation der Inschrift erfolgte durch Ganneau und Graf Vogüé im Februar 1870; im April erschien dann meine „Siegessäule Mesa's“, die ich als erste deutsche Bearbeitung hier nennen darf. Hernach hat Ganneau auf Grund weiterer Untersuchung des Abklatsches und der allmählich vermehrten Fragmente einigemale neue Rezensionen des Textes gegeben. Seit der Transkription in den Stud. u. Krit. 1871, S. 596 ist verhältnismäßig weniges Neue gefunden. Das wichtigste ist die Ausfüllung der Lücke vor Ende von Zeile 12, wonach Mesa aus Ataroth den rätselhaften „Ariel des DVDH“ (s. oben S. 113 und 265 f.) zurückgebracht und dem Chamos geweiht hat. Die Annahme, daß hiermit ein Altar „Davids“ gemeint sei, ist wegen des He am Schluß des Namens unmöglich. — Ich habe gleich anfangs in

Stein des Mesa. Original im Louvre-Museum in Paris.
Nach dem Abguß im Ägyptischen Museum zu Berlin.

m. Schrift (Siegesſ. M., S. 4) die Momente hervorgehoben, die auf den ersten Blick Zweifel an der Echtheit erwecken konnten: die Inschrift trägt an der Spitze den **einzigen** moabitischen Kriegsnamen, den die Bibel nach der Richterzeit überhaupt aufweist, enthält eine Reihe von Ortsnamen gemeinschaftlich mit dem gegen Moab gerichteten Stück Jes. 15 f., berührt sich mit Ausdrücken des letzteren auch sonst in einer fast einem übermütigen Scherz gleichenden Weise u. s. w. Ich habe aber zugleich S. 5 die Gründe hervorgekehrt, welche solchen Verdacht schlechthin ohnmächtig machen. Die Skepsis ist zwar hernach wiederholt aufgetaucht, aber immer wieder zurückgetreten; noch unlängst ist sie von namhafter Seite, nach vorangegangener Berufung auf fünf gleichfalls zweifelnde Fachgenossen, in wahrheitsliebender Weise zurückgenommen worden. — Mit Recht hat ein französischer Gelehrter behauptet, daß dieses auf einst israelitischem Boden gefundene Denkmal das wichtigste der ganzen speciell sogenannten semitischen Epigraphik sei. In geschichtlicher Beziehung vgl. man außer dem Obigen in m. Schrift die Abschnitte: „Religionsgeschichtliche Bedeutung der Inschrift“ S. 25 ff. und „Neue Aufschlüsse über die Geschichte des Stammes Ruben“ S. 36 ff., auch ZDMG. XXIV, 649 ff. In betreff der moabitischen Sprache, Schrift und Kultur s. d. A. **Moab**. In allgemein paläographischer Beziehung hat die Inschrift für die Geschichte der Schriftentwickelung, auch der griechischen, erhebliche neue Anhaltspunkte dargeboten, indem sie das älteste Denkmal des semitischen Alphabets ist (s. d. A. **Schrift**). Schl.

Mesech wird 1. Mos. 10, 2 (1. Chr. 1, 5) als ein Sohn des Japhet aufgeführt, bezeichnet also ein Volk japhetischer Rasse und zwar, wie Bochart (Phaleg III, 12) erwiesen, das Volk der Moscher an den moschischen Gebirgen im Südosten des Schwarzen Meeres. Die genauere Form des Namens hat sich wohl in der Schreibung Mosech in samaritan. Handschriften, sowie in dem mosoch der Sept. und Vulgata (vgl. dazu unten auch die assyr. Form muski) erhalten. Außer Ps. 120, 5, wo M. neben Kedar nur bildliche Bezeichnung einer barbarischen, feindlich gesinnten Umgebung ist, und 1. Chr. 1, 17, wo M. irrtümlich für Masch (s. d. A.) steht, wird M. im A. T. stets in Verbindung mit **Tubal**, d. i. den Tibarenern der griechischen Geographen, genannt. So 1. Mos. 10, 2 (1. Chr. 1, 5) und viermal bei Hesekiel. Nach 27, 13 verkauften Javan, Tubal und M. Sklaven und eherne Geräte an die Tyrier; der Reichtum der kolchischen Gebirge an Kupfer wird auch sonst von den alten Schriftstellern hervorgehoben. Hes. 32, 26 sind Tubal und M. als grausame, kriegerische Völker dem Gericht verfallen; Kap. 38, 2 und 39, 1 erscheinen sie als Unterthanen des Gog vom Lande Magog (s. d. A.). Ebenso werden Moscher und Tibarener von Herodot (III, 94. VII, 78) in engster Verbindung genannt. Wenn spätere Geographen die Moscher auf das Gebiet zwischen den Quellen des Kur und Phasis beschränken, die Tibarener dagegen östlich vom Thermodon ansetzen, so muß bei der engen Verbindung beider im A. T. und bei Herodot angenommen werden, daß sie sich ursprünglich weiter ausdehnten und unmittelbar benachbart waren. Nach den Keilinschriften (vgl. **Schrader**, Keilinschriften u. Geschichtsforschung S. 155 ff. u. 182, Keilinschr. u. A. T. S. 84) wohnten die Muschkâja im Lande Muschki oder Muski ursprünglich in unmittelbarer Nähe nordöstl. vom Lande Tabal (= Tubal), und zwar in einem Teile von Armenia minor, westl. vom nördlichen Euphratarme, und wurden erst später, wahrscheinlich durch die Gimirrai (d. i. Gomer, s. d. A.), nach dem Norden, bez. Nordosten gedrängt. Ksch.

Meselemja (1. Chr. 27 [26], 1. 2. 9) oder **Selemja** (V. 14 im Hebr.) war der zu den Korachiten (s. **Korah**), und zwar zu der Linie Abiasaph (wie 1. Chr. 27, 1 für „Asaph“ zu schreiben ist; vgl. 10, 19) gehörige Thorhüter am östlichen Haupteingang des von Salomo erbauten Tempels. Sein Erstgeborener **Sacharja**, der als „kluger Ratgeber“ berühmt war, bekleidete schon das Thorhüteramt an der von David errichteten Stiftshütte und hatte am Tempel die Hut des Nordthors (1. Chr. 10, 21. 27, 2. 14). — Demselben Zweig der Korachiten gehörte auch der **Sallum** an, welcher als Oberster aller Thorhüter ebenfalls schon an jener Stiftshütte Dienst that (1. Chr. 10, 17. 19), dessen Erstgeborener **Mattithja** die Anfertigung des Pfannengebäcks für das tägliche Priesterspeisopfer zu beaufsichtigen hatte (1. Chr. 10, 31), und nach dem sich noch in nachexilischer Zeit eine von ihm stammende Abteilung der Thorhüter benannte (Esr. 2, 42. Neh. 7, 45). Die Annahme (Bertheau's), er sei mit jenem Meselemja identisch, hat mehr gegen, als für sich; eher darf man ihn für einen Bruder desselben halten (vgl. 1. Chr. 10, 19 mit 27, 1). In der nach Sallum benannten Thorhüterabteilung kam übrigens der Name des Ahnen auch wieder als Personenname vor (Esr. 10, 24).

Mesopotamien, das „Land zwischen den Strömen“, ist der erst verhältnismäßig spät, erst nach Alexander auftretende griechische Name für das Gebiet zwischen den beiden Flüssen Euphrat und Tigris mit Ausschluß des südlicheren Teiles, d. i. Babyloniens, das vielmehr nur mißbräuchlich zuweilen unter jenem Namen mitbegriffen wird. Im wesentlichen entspricht das damit bezeichnete Gebiet der heutigen Provinz Al-Dschezîrah, d. i. „die Insel“; so auch Apstlg. 2, 9. In der Übersetzung der LXX (u. Vulgata) wird mit dem Namen

Mesopotamia (Syriae) an Stellen wie 1. Mos. 24, 10. 31, 18 u. a. das Gebiet wiedergegeben, welches im hebr. Text als Aram=Naharaim, d. i. das „Aram der beiden Ströme", auch als Paddan=Aram, „Gefilde Arams" 1. Mos. 25, 20 u. sonst bezeichnet wird (s. 107 a), vgl. „Feld Arams" bei Hos. 12, 13. Dem ersteren der beiden analog ist der später syrische Name Beth-nahrîn. Wie wir nun aber durch den Thontafelfund von Tell=el=Amarna wissen, bezeichnen die Ägypter mit dem dem Naharaim entsprechenden Namen Naharina nicht das gesamte Land zwischen Euphrat und Tigris in seinem nördlichen Teile, denn vielmehr lediglich den westlichen Teil desselben, das bis an den Euphrat im Westen und bis an den Chaboras im Osten reicht, und vom Balih=Belias durchströmt wird, mit Harran als Mittelpunkt, bei den Assyrern in älterer Zeit Land Mitâni genannt. Über die allgemeine Beschaffenheit dieses Gebietes s. Aram. Mitten durch Mesopotamien hindurch führten die großen Verkehrsstraßen, welche Vorderasien mit den östlicheren Gegenden in Verbindung erhielten. Die nördlichste lief von Aleppo in Syrien über das Zeugma am Euphrat nach Edessa, sich hier in eine nördlichere Straße, die über Âmid=Diârbekr nach Mosul=Ninive, und eine südlichere, die über Mardin und Nisibis ebendahin führte, spaltend; eine zweite, ebenfalls von Aleppo ausgehend, nach Karkemisch am Euphrat (das nach neueren Erhebungen am wahrscheinlichsten an das Westufer des mittleren Euphrats, in die Nähe oder an die Stelle des heutigen Dscherablus zu setzen ist; vgl. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gieß. 1878, S. 221 ff.) und von da über Harran (s. Haran) an den Tigris. Eine dritte endlich lief beträchtlich südlicher dem Euphrat entlang nach Babylon. Bei diesem Straßennetz Mesopotamiens begreift es sich, wie die Hebräer nach ihrer Auswanderung aus Ur der Chaldäer und bei ihrem Zuge nach dem Westen und Südwesten hier in Mesopotamien, insbesondere in Harran längere Zeit festen Fuß faßten (vgl. die Artt. Abraham, Jakob, Nahor). Im übrigen sind wir über die ältere Geschichte dieses Gebietes erst neuerdings durch die ägyptischen und assyrischen Inschriften und Monumente einigermaßen orientiert. Danach unternahmen schon seit 1700 v. Chr. die Pharaonen der 18. oder sog. Tutmosen=Dynastie Züge nach Mesopotamien, das in den ägyptischen Inschriften, jedenfalls in seinem westlichen Teile (s. vorhin), den Namen Naharina führt. Noch um 1500 unternahm einen solchen Zug der derselben Dynastie angehörende Amenophis III. (die am Chaboras gefundenen ägyptischen älteren Scarabäen sind solche dieses Königs und seines Vorfahren Tutmes III.). Die Pharaonen Amenophis III. und sein Sohn Amenophis IV. (Chuen=Aten) unterhielten, wie wir aus dem Archive des letzteren zu Tell=el=Amarna wissen, einen Briefwechsel wie mit Babylonien und anderen vorderasiatischen Fürsten, so auch namentlich mit mesopotamischen Fürsten, insbesondere mit solchen von Naharina (Mitâni) und Assyrien. Auch noch spätere ägyptische Könige (der 19. oder Ramessiden=Dynastie) kamen bei ihren Zügen wider die Cheta (die syrischen Hethiter) bis an den Euphrat, und einer der frühesten von ihnen, Seti I., den man um die Mitte des 14. Jahrh. v. Chr. setzt, soll sich noch einer Besiegung des Landes Naharina rühmen. Seit der Zeit aber erfahren wir von keinem Versuche der Ägypter mehr, sich Mesopotamiens zu bemächtigen; jedenfalls seit Seti, wenn nicht schon vorher, gingen die transeuphratensischen Besitzungen für die Ägypter verloren. Seit derselben Zeit sehen wir dafür im Osten Assyrien mehr und mehr erstarken, dessen Herrscher um 1600 v. Chr. unter den Tributären Tutmes III. erschien, während wir anderseits einen aus dem Archive Amenophis IV. zu Tell=el=Amarna stammenden Brief des Assyrerkönigs Asur=uballit (ca. 1450) besitzen. Bereits um 1300 führte Salmanassar I. eine Kolonie in das Quellgebiet des Tigris (s. die Inschrift K. Asurnaßirabals col. I, 102 ff.). Trotzdem währte es noch geraume Zeit, ehe denn das östlich des Euphrat, zwischen Tigris und Euphrat belegene Gebiet dauernd der assyrischen Herrschaft unterworfen ward. Nachdem um 1100 Tiglath=Pileser I. erfolgreiche Züge in diese Gegenden unternommen hatte, wo er auch Armâja, vermutlich Aramäer, bekämpfte, gelang es vor allen den Königen Asurnaßirabal (883 [885] bis 858 [860]) und dessen Sohne Salmanassar II. (858 [860]—823 [825]) dauernd die östlich vom Euphrat belegenen Gebiete den Assyrern unterwürfig zu machen. Schon Asurnaßirabal gründete östlich des Euphrat eine Stadt: „Burg Asurnaßirabals" und westlich desselben eine zweite Stadt: „Furt Assurs"; Salmanassar sodann brachte das wichtige Tul=Barsib (Til=Barsip) am linken östlichen Ufer des Euphrat, die Hauptstadt des Reiches Bit=Adini (s. „Beth=Eden" 214 f. und „Eden" S. 346 a), in seinen Besitz und nannte es „Kar=Salmanassar", d. i. „Stadt Salmanassars". Um 816 begegnen wir einem assyrischen Statthalter von Nisibis, um 804 einem solchen von Rezeph (s. d. A.), um 800 einem gleichen von Ami'di, d. i. Âmid=Diârbekr am oberen Tigris. Zu dieser Zeit, also um 800, war demnach Mesopotamien jedenfalls seinem wesentlichen Teile nach völlig ein Bestandteil des assyrischen Reiches, das es seitdem blieb bis zum Untergang des letzteren; vgl. hierzu auch 2. Kön. 19, 12, wo die Städte Gôzan (s. d. A.), Harran (s. Haran), Rezeph (s. d. A.) und die Söhne Edens von Telassar (s. d. A.) als von den Vorfahren des Assyrers Sanherib unterjocht bezeichnet werden. Nach dem Untergange des assyrischen Reiches bildete Mesopotamien einen Teil des chaldäischen (auch medischen? —), altpersischen, griechisch=macedonischen, weiter des seleucidisch=syrischen

Maafsstab 1: 6.250.000.

10 5 0 10 20

Geogr. Meilen (15 = 1°.)

Alle nicht monumentalen Namen stehen in Parenthese.

Mesopotamien nach Kiepert und Schrader.

Reiches, um alsdann ein Zankapfel zwischen Parthern, Armeniern, Römern und sasanidischen Persern zu werden. S. K. Mannert, Geographie der Griechen und Römer V, 2 (2. A.), S. 188 ff.; H. Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr., Berl. 1878, S. 152 f.; E. Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforschung, Gieß. 1878, S. 143. 145 ff. 167 ff. 219 ff. 226. 473 ff.; Erman u. Schrader in Sitzungsberr. der Ak. d. Wiss. 1888. XXIII. S. 584. 587; H. Winckler ebend. Nr. LI, 1351. Für die Hypothese des letzteren, betr. die Existenz eines dem assyrischen Reiche an Alter vorhergehenden westmesopotamischen Reiches mit dem Mittelpunkte Harran s. desselben Gesch. Babyloniens und Assyriens, Lpz. 1892. S. 152 ff.; Altorient. Forschungen I, 1893, S. 75 ff., sowie den Art. Euphrat. Schr.

Messer. Während das gewöhnlichste hebr. Wort für M. (1. Mos. 22, 6. 10. Richt. 19, 29. Spr. 30, 14) dasselbe einfach als das Werkzeug, womit man ißt, bezeichnet, ist unser deutsches Wort M. (ahd. mezi-sahs) ursprünglich aus den Ausdrücken

Ägyptische Steinmesser. Berliner Museum.

für „Speise“ und „Stein“ (vgl. lat. saxum = Fels, Stein) zusammengesetzt und bedeutet den zum Zerlegen der Speise dienenden scharfen Stein, dann auch jedes Werkzeug zum Schneiden. Die älteste Art der M., welche bekanntlich aus scharfen Steinen bestand, hat sich nicht nur bei den Hebräern im heiligen Gebrauche erhalten (vgl. 2. Mos. 4, 25. Jos. 5, 2 f., und s. d. A. Altar Nr. 1, sowie oben S. 205), sondern auch bei den Ägyptern, wie der von Herodot (II, 86) gebrauchte Ausdruck „der äthiopische Stein“ (s. oben S. 367) beweist. Wir geben hier nach Wilkinson III, S. 262 Abbildungen altägyptischer Feuersteinmesser aus dem Berliner Museum. Man brauchte jedoch die M. nur vor der Mahlzeit (s. d. A.), da das Fleisch zerschnitten auf den Tisch kam, nicht während derselben; vgl. über das Brechen des Brotes oben S. 178. Herodes pflegte beim Essen des Obstes ein M. zu gebrauchen und machte (Joseph., J. Kr. I, 33, 7. Altert. XVII, 7, 1) mit einem solchen einen vergeblichen Selbstmordversuch. Über das Schermesser vgl. 4. Mos. 6, 5. Jes. 7, 20. Hes. 5, 1; das Schreibmesser, womit das als Feder dienende Rohr zugespitzt wurde, ist Jer. 36, 23 erwähnt. Zum Winzermesser (Luther: Sichel, z. B. Jes. 2, 4. 18, 5) vgl. d. A. Wein. Wie unser „Sachse“ (vom ahd. sahs) eigentlich den, der das Schwert trägt, bedeutet, so gehen auch im Hebräischen die Begriffe des Messers und Schwertes in einander über; das hebr. Wort für Schwert (chéreb) bedeutet ursprünglich „Schärfe“ (vgl. 2. Mos. 20, 25. Jos. 5, 2 f. Hes. 5, 1. 1. Kön. 18, 28). Mit der jüdischen Auslegung hat man wohl in Esra 1, 9 an Opfer- oder Schlachtmesser zu denken. Unter den Tempelgeräten sind wahrscheinlich 2. Kön. 25, 14. Jer. 52, 18 eherne Opfermesser genannt, während dasselbe hebr. Wort in 1. Kön. 7, 50. 2. Kön. 12, 13 (hebr. V. 14). 2. Chr. 4, 22 goldene M., die zum Lichtputzen dienten und zum Geräte des Armleuchters gehörten, zu bedeuten scheint. Kph.

Messias ist die griechische Umformung des hebr. Wortes mâschiach, d. i. „Gesalbter“, also gleichbedeutend mit dem griech. Christos. Im A. T. kommt das Wort in dem uns geläufigen specifischen Sinn nicht vor. Wohl aber wird der König häufig durch die Bezeichnung „der Gesalbte Jehova's“ ausgezeichnet (1. Sam. 2, 10. 35. 24, 7. 11. 26, 9. 11 u. a.). So ist auch in der von Luther mißverstandenen Stelle 2. Sam. 23, 1 „der Gesalbte (Messias) des Gottes Jakobs“ eine Selbstbezeichnung Davids. In Jes. 45, 1 ist dieser inhaltsvolle Ehrentitel auf Cyrus (s. d. A. Nr. 3) übertragen; und er ist auch unter dem „gesalbten Fürsten“ in Dan. 9, 25 (Luther: „Christus, den Fürsten“) gemeint, während der „Gesalbte“ in Dan. 9, 26 (Luther: „Christus“) ein seleucidischer Fürst, am wahrscheinlichsten Seleukus IV. ist (vgl. S. 91 f.). Erst in der nachkanonischen Zeit wurde das Wort zur gebräuchlichen Bezeichnung des von den Propheten geweißagten vollkommenen Königs des Gottesreiches, wozu neben diesen Weißagungen selbst namentlich die Beziehung auf den künftigen messianischen König beitrug, welche der 2. Psalm (vgl. V. 2) und andere Königspsalmen im gottesdienstlichen Gebrauch des nachexilischen Judentums erhielten. So kommt die Bezeichnung „der Messias“ schon in den ältesten aramäischen Übersetzungen des Onkelos und besonders Jonathans vor. Im N. T. ist der hebr. Titel nur Joh. 1, 41 u. 4, 25 gebraucht, während gewöhnlich dafür das entsprechende griech. Wort Christos (häufig, in den Evangelien in der Regel, noch mit dem Artikel = „der Gesalbte“, dann auch, besonders in den Briefen, ohne Art. als Eigenname) gebraucht wird.

Messing, s. Metalle.

Mesullam ist ein häufiger Mannsname, dem als Weibernamen Mesullemeth (2. Kön. 21, 19) entspricht; er bedeutet: „der (Gott) Hingegebene“ (mit dem Nebenbegriff, daß Gott auf solche Hin-

gabe Anspruch hat); daraus erklärt sich, daß er gern Priestern (1. Chr. 10 [9], 11. 12. Neh. 8, 4. 10, 7. 12, 13. 16) und Leviten (2. Chr. 34, 12. Esr. 10, 15. Neh. 12, 25. 33) beigelegt wurde, wobei er da und dort den Namen „Sallum" vertritt (vgl. 1. Chr. 10, 11 mit 7, 12 f. [5, 38 f.]. Esr. 7, 2 u. Neh. 12, 25 mit Esr. 2, 42. Neh. 7, 45). Der Name begegnet aber auch sonst nicht selten; es führen ihn: ein Ahne des Geheimschreibers Saphan (2. Kön. 22, 3), ein zu den Söhnen Abihails gehöriger Gadit (1. Chr. 6, 13), drei verschiedene Benjaminiten (1. Chr. 9, 17; vgl. V. 11. 12. 10, 7. Neh. 11, 7. 1. Chr. 10, 8), der erste Sohn Serubabels (1. Chr. 3, 19), ein Oberster zur Zeit Esra's (Esr. 8, 16) und ein anderer Zeitgenosse desselben (Esr. 10, 29); endlich zwei an dem Bau der Stadtmauern Jerusalems zur Zeit Nehemia's beteiligte Männer (Neh. 3, 4 u. 6), von welchen der eine, Sohn Berechja's, zwei Mauerstücke herstellte (Neh. 3, 30), und ein sehr angesehener Mann gewesen sein muß, da der Sohn Tobia's, jenes einflußreichen königlichen Beamten in Ammonitis, Johanan mit einer Tochter von ihm verehelicht war (Neh. 6, 17 ff.); daß er zu den Priestern oder den Leviten gehörte, kann daraus, daß er im Tempelvorhof eine besondere Zelle (Luther: „Kasten") zur Verfügung hatte (Neh. 3, 30), nicht sicher gefolgert werden (vgl. z. B. Jer. 35, 4. 36, 10). Einer jener beiden in Neh. 3 erwähnten Mesullam ist wohl das unter den Unterschreibern des Bundesvertrags genannte Volkshaupt (Neh. 10, 20), mit dem auch der in Esr. 8 genannte Oberste identisch sein könnte. — In Jes. 42, 19 wird der bedeutsame Name zur Bezeichnung Israels als des Knechtes Gottes gebraucht (Luther unrichtig: „der Vollkommene").

Metallarbeiter im heutigen Sinne des Wortes gab es selbstverständlich bei den alten Israeliten noch nicht. Immerhin sonderten sich aber schon im bibl. Altertum wenigstens 3 Handwerke, welche sich mit der Verarbeitung der Metalle befaßten: die Gold- und Silberschmiede (Richt. 17, 4. Jes. 41, 7. Mal. 3, 2 f. Apstlg. 19, 24), die Schmiede in Erz (1. Kön. 7, 14. 2. Tim. 4, 14) oder Rotgießer (Weish. 15, 9) und die Eisenschmiede (Jes. 44, 12. 2. Chr. 24, 12). Desgleichen nennt die Schrift eine Reihe einschlägiger Manipulationen, wie die Scheidung der Erze (Jes. 1, 22. 25), von der besonders in Bezug auf das Silber die Rede ist, das durch Abscheidung von Blei (Bleiglätte) und anderen Schlacken (sîgîm) — ein Prozeß, der wohl auch durch Zusetzung von Laugensalz (s. d. A.) befördert wurde, zum „durchläuterten", „lauteren", „köstlichen" oder „auserlesenen Silber" (Ps. 12, 7. 1. Chr. 30, 4. Spr. 8, 19. 10, 20) wurde; ferner das Schmelzen im Ofen (Hes. 22, 18. 20), im Tiegel (Sprüche 17, 3); als Handwerksgeräte werden aufgeführt der Blasebalg (Jer. 6, 29), die Zange (Jes. 6, 6), der Hammer (Jes. 41, 7. 44, 12), der Ambos (Jes. 41, 7. Sir. 38, 29). Aus Gold, Silber und Erz werden Säulen, Bilder und Gefäße gegossen (Jes. 40, 19. 2. Mos. 25, 12 u. a.); eine Kunst, zu welcher zu Salomo's Zeit (1. Kön. 7, 14) phönicische Künstler berufen wurden. Gold, Silber und Kupfer werden ferner zu Blechen geschlagen (4. Mos. 17, 4), die über Holz gezogen werden (2. Mos. 25, 13. Jer. 10, 4 u. v. a.); einzelne Stücke werden unter einander gelötet und geschweißt (Jes. 41, 7), zuletzt geglättet und poliert (1. Kön. 7, 45). Doch brachte es das jüdische Volk nie zu einer eigenen Kunst, noch zu einem eigenen Stil, der in der Entwickelung der Kunstgeschichte könnte namhaft gemacht werden.

Fr.

Metalle. 1 Das Vorkommen der Metalle, d. i. der schmelzbaren, dehnbaren und zugleich durch hohes spezifisches Gewicht sich auszeichnenden Mineralkörper, ist auf der ganzen Erde an bestimmte Formationen gebunden. Namentlich ist es das alte Grundgebirge der Gneißformation, des Urthonschiefers und die ältere Flötzformation des silurischen, devonischen und permischen Systems, welches die Metalle in ausgedehnteren Lagern führt. Die jüngeren Flötzformationen des Jura's, der Kreide und des Tertiärs sind leer oder wenigstens arm an Metallen. Erst das jüngste Schuttland und Trümmergebirge (sogenanntes Seifengebirge) der großen Flüsse und der weiten Niederungen führt wieder die aus dem alten Gebirge stammenden Metalle, welche in diesem Fall durch Auswaschen aus dem Sande gewonnen werden. — Die Formationen von Syrien und Palästina (s. Gebirge) gehören jedenfalls als jüngere Flötzformationen zu den metallarmen, in welchen wohl magere Brauneisensteine und Bohnerzlager sich finden, das Vorkommen anderer Erze aber, namentlich der edlen Metallerze durch die Natur der Formation ausgeschlossen ist. Nur das alte Gneißgebirge der sinaitischen Halbinsel trägt die Möglichkeit des Vorkommens giltiger Erze in sich. Über 5. Mos. 8, 9, wo von der Erzgewinnung aus den Bergen des gelobten Landes die Rede ist, s. d. A. Bergbau. — 2 Das edelste, kostbarste, gesuchteste Metall, das Gold, bildet schon einen Bestandteil des Reichtums der Patriarchen (1. Mos. 13, 2. 24, 22. 35), und die aus Ägypten auswandernden Israeliten müssen beträchtliche Mengen davon mitgenommen haben (2. Mos. 11, 2. 12, 35. 35, 22). Den Handel mit Gold hatte namentlich Tyrus in Händen (Hes. 27, 22), auf dessen Markt Kaufleute aus Saba und Raema das Gold brachten. Die größte Menge Goldes aber kam unter Salomo nach Jerusalem, infolge der Hiram-Salomonischen Expedition nach Ophir (1. Kön. 9, 26—28 und 2. Chr. 8, 17—18). Bis in die neueste Zeit hielt man die Ophirfrage für eine wohl nie zu ermittelnde, und

gingen die verschiedenen Ansichten hierüber nach allen Weltgegenden auseinander. Vor kurzem hat aber Sprenger aus alten arabischen Geographen nachgewiesen, daß Ophir sowohl als die anderen Goldländer, Havila (1. Mos. 10, 29), Saba, Parvaim und Uphas (Hes. 27, 22. Jer. 10, 9) an der Westküste Jemens zu suchen sind (s. d. A. Ophir); dort zieht sich, schon auf der sinaitischen Halbinsel beginnend, altes krystallinisches Gebirge als erste Bedingung des Goldvorkommens bis zum persischen Golfe hin; und in neuester Zeit bestätigen die Untersuchungen des Kapitäns Burton, der im Auftrag des Khedive die arabische Küste erforscht, daß in der Küstengegend zwischen Dzahabâr und Ober-Chaulân die Goldbergwerke lagen, aus welchen die Hiram-Salomonsche Expedition gegen 100 Millionen Mark Goldes nach Jerusalem brachte (eine Summe, welche freilich der Ausbeute Kaliforniens und Australiens gegenüber kaum von Bedeutung genannt werden darf, wo eine Jahresausbeute das 3- und 4fache des genannten Wertes beträgt). Da um jene Zeit das Gold noch nicht ausgemünzt wurde, fand es vorzugsweise zu allerlei Gefäßen, Schalen, Bechern u. s. w., besonders den zu heiligem Dienst bestimmten (Esr. 5, 14), zur sehr soliden Vergoldung der Wände, Decken, Thüren von Prachtgebäuden, der Altäre und anderer Geräte des Heiligtums durch Überziehung derselben mit fein ausgeschlagenem Goldblech, zu Götzenbildern oder deren Überzug (2. Mos. 20, 23. Jes. 2, 20), zu Schmucksachen u. dgl. Verwendung. Doch diente es auch in Barren, runden, flachen Scheiben oder Ringen schon früh als Zahlungsmittel. In welchem Wert es stand, darüber sagt die Schrift nichts Bestimmtes; es wird aber wohl anzunehmen sein, daß der Goldwert auch bei den Juden derselbe war, wie im übrigen Vorderasien (vgl. d. A. Mine).

3 — Mit dem Silber verhält es sich, was dessen natürliches Vorkommen betrifft, wie mit dem Gold. Das Gebirge von Syrien und Palästina schließt als jüngere Flötzformation das Vorkommen von Silber aus. Den arabischen Nachrichten zufolge bricht das Silber gleich dem Gold in den Bergen von Jemen, woher es Salomo mit dem Golde brachte; doch achtete man es für nichts dem vielen kostbareren Golde gegenüber (1. Kön. 10, 21 f.). Die Hauptmasse Silbers mag aber aus Tarsis, beziehungsweise den spanischen Bergwerken durch die Phönicier ins Land gekommen sein (Jer. 10, 9. Hes. 27, 12), von welchen Plinius berichtet, daß sie bei ihrer ersten Fahrt nach Spanien so viel Silbers gewannen, daß ihre Schiffe es nicht fassen konnten und sie silberne Anker fertigten. Das Silber diente seit den ältesten Zeiten als Zahlungsmittel. Schon Abraham wog Ephron (1. Mos. 23, 16) 400 Sekel Silbers dar für den Acker vor Mamre. Josephs Brüder nahmen Silber als Geld mit nach Ägypten. Aber erst nach dem Exil wurde von den Juden das Silber zu Münzen geprägt (1. Makk. 15, 6), nachdem zuvor erst persisches, dann griechisches Geld in Umlauf gekommen war. Sonst wurde das Silber in gleicher Weise wie das Gold verwendet. Josephs Becher war von Silber (1. Mos. 44, 2). Silber wurde zum Schmuck des Heiligtums verwendet, sowohl bei der Stiftshütte (2. Mos. 38, 27 f.), als beim Tempel, für welchen David 7000 und die Fürsten 10000 Talente (1. Chr. 30, 4. 7), ja nach einer anderen Angabe jener sogar 1000 mal 1000 Talente Silber (1. Chr. 23, 14) gestiftet haben sollen; vgl. über den zu Salomo's Zeit in Jerusalem vorhandenen Silberreichtum 1. Kön. 10, 27. Auch musikalische Instrumente (4. Mos. 10, 2), Götzenbilder, Nachbildungen von Heiligtümern (Apstlg. 19, 24) u. a. wurden aus Silber angefertigt. —

4 Wichtiger noch als die weicheren edleren Metalle war für das Altertum das cyprische Erz, schlechtweg das Erz, heutzutage nach dem æs cyprium, Kupfer genannt. Gediegenes Kupfervorkommen gehört in den dem Altertum bekannten Ländern zu großen Seltenheiten; das Kupfer mußte vielmehr erst verhüttet werden (Hiob 28, 2). Dieser Hüttenprozeß führte von selbst zu der Erfahrung, daß gewisse Legierungen, namentlich mit Zinn, das Kupfer in einer Weise härten, daß es dem Stahl nur wenig nachsteht. So wurden denn aus Kupfer und seinen Legierungen Töpfe gemacht (3. Mos. 6, 28), Schaufeln, Becken, Pfannen (2. Mos. 38, 3. 4. Mos. 16, 39 u. a.), allerlei Küchengefäße, Kessel, Messer, Kellen (Jer. 52, 18); desgleichen waren die Waffenstücke aus diesem Metall gearbeitet, wie Helme und Panzer, Beinharnisch und Schild (1. Sam. 17, 5. 6. 38), Speerspitzen und Bogen (2. Sam. 21, 16. 22, 35), auch Ketten (Richt. 16, 21) und Spiegel (2. Mos. 38, 8. Hiob 37, 18). Was aus Kupfer und seinen Legierungen durch Guß dargestellt war, und die neuere Sprache unter dem Worte „Bronze" begreift, hieß ehern. Eherne Säulenfüße und Ringe waren an der Stiftshütte (2. Mos. 27, 10); ehern, d. h. mit Erz überzogen, war der Altar (2. Chr. 4, 1); ehern das Gitter um den Altar, das Handfaß; das Wasserbecken im Tempel, das auf 12 ehernen Rindern stand, hieß das eherne Meer (1. Kön. 7, 23); ehern war die Schlange, die Moses in der Wüste aufrichten ließ. Alle diese Gegenstände waren nur durch Guß herzustellen, indem Bronze nicht hämmerbar ist (1. Kön. 7, 46). Bildlich ist der Himmel ein eherner (5. Mos. 28, 23), wenn er nach Monate andauernder Dürre in der Farbe der frischgeschmolzenen Bronze glüht. Das Rohmaterial des Kupfers war den Israeliten aus den sinaitischen Bergwerken im Megârathal (s. Bergbau) wohl bekannt; doch mögen die Phönicier, in deren Händen der Hauptplatz Cypern war und die aus den kolchischen Gebirgen von den Tibarenern und Moschern Erz bezogen (Hes. 27, 13), die Hauptmasse des Metalls geliefert haben. —

5 Über das Eisen, welches im ganzen Altertum dem Kupfer gegenüber an Bedeutung zurücktritt,

vgl. d. A. Eisen. Wir bemerken hier noch, daß man in der Bibel nur an Schmiedeeisen zu denken hat. Die Darstellung des Gußeisens ist erst wenige Jahrhunderte alt. Gern wird das Adjektiv „eisern" als Bild der Härte und Festigkeit gebraucht, anderseits aber auch auf die Eigenschaft des Rostens (Sir. 12, 10) als Zeichen des unedlen Metalls hingewiesen. — Zinn brachten die Phönicier aus Tarsis mit (Hes. 27, 12); es wird neben anderen Metallen wiederholt genannt (4. Mos. 31, 22. Hes. 22, 18. 20), scheint aber für sich keine Verwendung gefunden zu haben, außer etwa an Stelle des Bleis als Senkloth (Sach. 4, 10); sonst aber wurde es wohl nur als Zuschlag zum Kupfer benutzt, um es zu härten. In Jes. 1, 25 scheint aber dasselbe hebr. Wort, welches sonst „Zinn" bedeutet (bedîl), Bezeichnung der bei dem Ausschmelzen des Silbers aus dem silberhaltigen Bleiglanz sich abscheidenden Bleiglätte zu sein. — Endlich wird zugleich mit Zinn das Blei genannt, das die Phönicier ebenfalls von ihren Tarsisfahrten mitbrachten (Hes. 27, 12), wie es denn auch in Spanien gewonnen wurde (Plin. III, 7). Das meiste wurde aber nach den übereinstimmenden Berichten aller Schriftsteller (Plin. IV, 36. VII, 57) von Inseln in dem abendländischen Weltmeer geholt. Es waren die Zinninseln (cassiterides), unter welchen die Küstengegend der Grafschaft Kornwallis verstanden werden muß, heute noch der Hauptplatz des europäischen Vorkommens von Zinn und Blei. Über die Benützung des Bleis gibt Hiob 19, 24 Aufschluß, wonach aus Blei monumentale Schreibtafeln gefertigt wurden, und Amos 7, 7, wonach Lot und Senkel, genau wie heute noch, aus dem schwersten (vgl. 2. Mos. 15, 16. Sir. 22, 17) der unedlen Metalle dargestellt wurden. Endlich entnimmt man aus Hes. 22, 20, daß Blei als Zusatz zu gewissen im Altertume hergestellten Legierungen benützt wurde, deren Natur freilich selbst nicht durch die chemische Untersuchung ermittelt werden kann, da dieselbe nicht festzustellen im stande ist, ob das Blei nicht dem natürlichen Kupfererz schon beigesellt war. Die Analyse einer griechischen Kupfermünze aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. zeigt beispielsweise 95,1 Kupfer, 2,8 Zinn, 0,3 Zink, 0,8 Blei, 0,4 Eisen und 0,4 Nickel, die einer griechischen Statuette derselben Zeit 87,3 Kupfer, 6,2 Zinn, 6,2 Zink, 0,1 Blei, 0,2 Nickel. Ob aber die genannten Körper mit Bewußtsein zusammengegeben wurden, ist mehr als zweifelhaft, da z. B. Nickel dem Altertum so unbekannt war, als Tellur, Wismut, Platin u. s. w. Über das Antimon und seine Verwendung s. d. A. Schminke. — Während z. B. Plinius schon eine Reihe von Legierungen kennt, in welchen Zusätze von Silber, Blei, Zinn und Zink (cadmia) eine Rolle spielen, ist in unserer Bibel nur von einer dieser Legierungen die Rede von Messing, 1. Makk. 8, 22. 14, 18. 26. 48. Warum aber Luther das Wort chalkos hier mit Messing übersetzt, ist nicht ganz klar und wohl auch nicht richtig; handelt es sich doch um ein auf Erztafeln geschriebenes Bündnis der Römer mit den Makkabäern, d. h. um römisches Fabrikat, von welchem verschiedene Proben noch erhalten sind und der heutigen Beurteilung unterliegen. Die Tafeln bestehen bald aus reinem Kupfer, wenn die Schrift getrieben wurde, bald aus Bronze, wenn man Guß vor sich hat. In der Offenb. Joh. 1, 15. 2, 18 hat Luther das Wort chalkolibanon gleichfalls mit „Messing" übersetzt. Möglich, daß die in Rom als aurichalcum wohl bekannte Legierung von Kupfer und Zink damit gemeint ist; aber wahrscheinlicher ist doch, daß in dieser Vision das Edelste und Kostbarste, das man kannte, genannt wird. [Nun gibt die Sept. das in der Beschreibung der Gotteserscheinung von Hesekiel (1, 4. 28. 8, 2) gebrauchte dunkle hebr. Wort chaschmāl, das man gewöhnlich „Glüherz" deutet (Luther: „war es wie Licht helle"), mit ēlektron wieder. Diesen Namen führt das Gemenge von Gold und Siber (das „weiße Gold", „Silbergold", æs album), wenn letzteres 1/5 der ganzen Masse bildet. Dasselbe kommt auf verschiedenen Gängen natürlich vor (das sibirische Silbergold hat 64 Teile Gold und 36 Silber), wurde aber auch künstlich hergestellt (Plin. h. n. IX, 65. XXXIII, 23). Doch ist eine befriedigende sprachliche Erklärung des Wortes chalkolibanon als einer Bezeichnung des Elektron bisher nicht gefunden. Der erste Teil des dunkeln Wortes deutet eher auf das sogenannte æs Corinthium, eine Legierung aus Gold, Silber und Kupfer, die in dreifacher Mischung, einer weißglänzenden mit vorwaltendem Silber, einer goldfarbigen und einer zwischen beiden in der Mitte stehenden hergestellt und besonders zu Bildwerken, aber auch zu Gefäßen, Leuchtern (Joseph., Leben 13) und anderen Geräten verwendet wurde (Plin. h. n. IX, 65. XXXIV, 3. XXXVII, 12) und in hohem Werte stand. Vielleicht hat der Syrer mit Recht schon bei den zwei köstlichen ehernen Gefäßen in Esr. 8, 27 an solche aus korinthischem Erz gedacht. Jedenfalls wird man dabei, wie vielleicht auch bei dem „hellen, glatten Erz" Hes. 1, 7 und dem „glühenden Erz" Dan. 10, 6 (hebr. in beiden Stellen nechóscheth ḳalal) an eine Legierung ähnlicher Art zu denken haben.] Fr.

Methusael, s. Kainiten.

Methusalah, s. Sethiten.

Meunim, Meuniter, s. Maon.

Mibsam, ein bisher noch nicht nachgewiesener Ismaelitenstamm (1. Mos. 25, 13. 1. Chr. 1, 29). Beachtung verdient, daß sowohl sein Name, als der des neben ihm genannten Misma in einem Verzeichnis der Simeoniten und zwar als Name eines Enkels und Urenkels des aus der Ehe Simeons mit einer Cananiterin entsprossenen

Saul, wieder vorkommt (1. Chr. 5 [4], 25; vgl. 1. Mos. 46, 10. 2. Mos. 6, 15), wobei auch an die Vermischung von Ismaeliten und Edomitern zu erinnern ist (s. Ismael).

Mibzar kommt in einem Verzeichnis edomitischer Stammfürsten vor (1. Mos. 36, 42. 1. Chr. 1, 53). Da dasselbe die Fürsten teilweise nach ihren Wohnsitzen benennt, so hat man ohne Zweifel an den Ort Mabsara zu denken, der noch zu Eusebs Zeiten (Onom. unter Masaris) in der Landschaft Gebalene als sehr großes Dorf vorhanden war und zum Gebiet Petra's gehörte.

Micha ist ein im A. T. häufig und in verschiedenen Gestalten begegnender Name. Vollständig lautet er im Hebräischen Mi—kha—Jĕhu (Richt. 17, 1 ff. 1. Kön. 22, 8. Jer. 36, 11 u. a.), d. i.: Wer ist wie Jehova? Daneben auch Mikhajáhu (2. Chr. 17, 7. 13, 2 u. ö.); Mikhēhu (2. Chr. 18, 8), Mikhaja (2. Kön. 22, 12. Jer. 26, 18); Mikhā ist die abgekürzteste Form, und selbst wieder durch Verschiedenheit des Dehnzeichens am Schluß doppelgestaltig (vgl. 1. Chr. 10 [9], 15 mit Neh. 11, 17; 1. Chr. 9 [8], 34 f. mit 2. Sam. 9, 12 u. a. m.). Daher auch in den alten Übersetzungen Michaeas neben Micha und Michaja; bei Luther Michaja neben Micha. — Unter den mindestens zwölf männlichen und weiblichen (2. Chr. 13, 2; vgl. jedoch d. A. Abia) Persönlichkeiten des A. T., welche den Namen tragen, treten namentlich drei bedeutsamer hervor: 1) Micha, welcher in den ungebundenen Zuständen der Richterzeit auf dem Gebirge Ephraim ein Privatheiligtum mit vollständigem Kultusapparat errichtete, und bei demselben erst einen seiner Söhne, dann einen Enkel Mosis als Priester anstellte (Richt. 17; vgl. die Artt. Jonathan 1. und Manasse 4). Daß die Gründung, wie auf untheokratischer Grundlage, so auf unlauteren Absichten beruhte, wird durch den bezeichnenden Charakterzug Richt. 17, 1 f. wirksam angedeutet, und durch den Umstand illustriert, daß Orakelbefragungen bei derselben stattfanden (18, 5). Durch den Eroberungszug der Daniten in den Norden des Landes, von dem Richt. 18 berichtet, wurde M. wie des Heiligtums, so des Priesters beraubt, seine Schöpfung aber, fern von dem Orte ihrer Entstehung, die Grundlage für den lange bestandenen Separatkultus von Dan. Vgl. o. S. 227. — 2) Micha, Sohn Jimla's, der samarische Prophet zur Zeit Ahabs (1. Kön. 22. 2. Chr. 18). Als Ahab seinen Gast Josaphat von Juda zum Bundesgenossen für seinen letzten unglücklichen Feldzug gegen die Syrer werben will, werden zunächst die Augurn des Hofes zur Weißagung über den Ausgang des Unternehmens aufgefordert. Der echt mantische Doppelsinn ihres Bescheids (1. Kön. 22, 6; vgl. V. 8) vermag Josaphat nicht zu befriedigen, und er verlangt noch weiter einen wahren Jehovapropheten über die Sache zu hören. So wird Micha herbeigerufen, nicht ohne daß ihn Ahab als einen Mann von der Art Elia's charakterisiert. Während unter den Hofpropheten namentlich einer, Zedekia, dem Bescheid der übrigen eine direkt günstige Wendung gibt, bleibt M. zunächst sarkastisch bei dem Doppelsinn der anderen stehen (V. 15); dann aber, von Josaphat ernstlich und im Namen Jehova's um Verkündigung der vollen Wahrheit beschworen, sagt er nicht nur die Niederlage Israels und den Tod Ahabs voraus, sondern stellt den übrigen Propheten als solchen, welche ohne Erkenntnis des Rates Gottes lediglich vom Geiste des göttlichen Verhängnisses getrieben werden, sich selber als den wahren Propheten gegenüber, der den Rat Gottes selber weiß und also den Geist des Verhängnisses von der Gotteswahrheit zu scheiden vermag (1. Kön. 22, 19—23; vgl. Am. 3, 7). Dem Unwillen Ahabs, der zu Thätlichkeiten fortschreitet, setzt er lediglich die Forderung gegenüber, nach dem Gesetz der Propheten geurteilt zu werden (1. Kön. 22, 26—28; vgl. 5. Mos. 18, 20—22). — 3) Micha der judäische Prophet zur Zeit Hiskia's, von dem wir eine Redensammlung im Kanon der kleinen Propheten besitzen. Von seinen äußeren Verhältnissen wissen wir nichts, als daß er von seinem Geburtsort, dem von ihm selbst genannten Flecken Moreschethh bei Gath, also im südwestlichen Juda, den Beinamen des Morasthiten führte (Mich. 1, 1. Jer. 26, 18. Luther übersetzt an diesen Stellen irrtümlich „von Maresa" statt „von Moreseth", und auch Mich. 1, 14 hat er den Namen des Ortes in der Übersetzung verwischt; es muß heißen: „darum mußt du Verzicht leisten auf Moreseth Gaths"). Noch zu Hieronymus Zeiten war das Örtchen in der Nähe von Eleutheropolis bekannt, und über dem daselbst gezeigten Grabe des Propheten eine christliche Kirche gebaut. — Mit seinem Zeitgenossen Jesaja, mit dem er auch die edle Weißagung vom Friedensreich der Zionslehre gemeinsam hat (Mich. 4, 1—4; vgl. Jes. 2, 2—4), bezeichnet M. jenen Höhepunkt in der Blütezeit der judäischen Prophetie, wo dieselbe, von dem frommen Königtum Hiskia's gepflegt, geschirmt und geehrt (vgl. Mich. 3, 12 mit Jer. 26, 18 f.), als wirksame Macht in der Mitte der das Volksleben beherrschenden Impulse stand. Der größte Teil (Kap. 1—5) der von ihm aufbewahrten Reden, welche nach kurzer Ankündigung der Katastrophe Samariens sich von 1, 8 ab voll und ausschließlich den einheimischen Verhältnissen Juda's zuwenden, prägt die reformatorische Schneide der prophetischen Beredsamkeit fast noch schärfer, mindestens rauher aus, als Jesaja; schonungslos zumal gegenüber den Sünden der herrschenden Klassen: der Feilheit der Propheten, der Habsucht der Priester, welche zugleich die Rechtspflege in Händen haben, und der Hartherzigkeit der Großen gegen die Armen (3, 5 ff. 3, 11; vgl. V. 1—4; 2, 1 ff.). Es ist ein Schritt über die

Verkündigungen Jesaja's hinaus, wenn M. der Sicherheit dieser Frevler den Untergang Jerusalems, die Wegführung des Volkes nach Babel ankündigt (3, 12. 4, 10), und eine kummervolle königslose Zeit dem schließlichen Kommen des Heils voraufgehen sieht (4, 9. 5, 2). In Bezug auf das letztere steht ihm, wie dem Jesaja, der davidische Messias im Mittelpunkt seines Zukunftsbildes; aber auch dieser Gestalt fügt er einen eigentümlichen Zug hinzu: nicht bloß genealogisch wird sich der Messias, der von Urzeit her im Kommen begriffene, als Sohn Davids darstellen, sondern auch dadurch, daß er wie der Ahn von Bethlehem ausgeht (5, 1). Ruhiger, als diese stürmischen Reden, aber bei näherer Betrachtung von einer noch tieferen Wehmut und Klage über das umgebende Verderben getragen sind die wunderbaren Schlußmeditationen des Buches (Kap. 6. 7). Wie auch ausgehend von der reinsten Höhe geistig-sittlicher Gotteserkenntnis (6, 1—8), ringt sich in ihnen der Prophet nur mit betender Gewalt zu der trostvollen Gewißheit auf, daß der überschwenglich Erbarmende, dessen Unvergleichlichkeit der Name des Propheten ausdrückt (s. o.) und seine Rede bezeugt (7, 18), ans Ende seiner Wege trotz allen Gegenscheins der gegenwärtigen Erfahrung doch die volle Erweisung seiner Gnade und Treue über seinem Volk stellen werde. Der deutliche Unterschied dieser Schlußmeditationen von dem Hauptteil des Buches Kap. 1—5 führt auf jüngere Entstehung derselben. Wenn von Micha verfaßt, bezeugen sie, daß der Prophet noch unter Manasse gelebt und geschrieben haben muß. Kl.

Michaël ist 1) ein von der mosaischen Zeit (4. Mos. 13, 14) bis in die nachexilische (Esr. 8, 8) häufiger Personenname, welcher „wer ist wie Gott" bedeutet und also wie Misaël (2. Mos. 6, 22. Neh. 8, 4; = „wer ist was Gott") und Michajahu, Michajhu, Micha („wer ist wie Jehova") das zu einem Eigennamen gewordene alte Bekenntnis der Unvergleichlichkeit Gottes ist (2. Mos. 15, 11 im Lied am Meere; 5. Mos. 33, 26 im Segen Mose's), welches der Prophet Micha, die Bedeutung des Namens, den er führt, entfaltend, zum Epiphonem seines Buches (7, 18) macht. — 2) Name eines der „vornehmsten Fürsten", d. i. Engelfürsten, also der Erzengel (archangeloi) im Buche Daniel, welcher dort als Beistand eines noch Erhabeneren (10, 5—9; vgl. Offb. 1, 10 ff.) in Verteidigung Israels erscheint (10, 13. 12, 1) und geradezu der Fürst dieses Volkes heißt (10, 21). Das visionäre Gemälde gestaltet sich gemäß der von der nachexilischen Angelologie ausgeprägten Vorstellung von sieben obersten Gott nächststehenden Engeln (s. d. A. Engel), unter denen Michael obenan steht, er zur Rechten Gottes und Gabriel zur Linken (Targum zu Hiob 25, 2 und anderwärts). Daß Michael Israels Fürst, und dieses doch nach einer nebenher gehenden Anschauung keinem Engel, sondern Gott unmittelbar unterstellt ist (Sir. 17, 14 f. Targum jerus. zu 5. Mos. 32, 8 f. Midrasch rabba Kap. 2 zu 5. Mos.), gleicht sich dadurch aus, daß Michael als Streiter für das Volk Gottes auf Jehova's Seite steht und dessen mithelfendes Rüstzeug ist. So steht er auch in Offb. 12, indem er den Satan und dessen Engel bekämpft und aus dem Himmel hinausdrängt, im Dienste Gottes und seines Christus. Gleichartig diesem visionären Auftreten Michaels in der danielischen und johanneischen Apokalypse ist auch der Widerstand, den er nach Jud. 9 dem Satan über dem Leichnam Mosis leistete; offenbar suchte der Satan sein Recht an diesen geltend zu machen, wir wissen aber nicht warum; denn die seit 1861 bekannten lateinischen Bruchstücke der Assumptio Mosis, aus welcher, wie Clemens Alex., Origenes, Didymus sagen, Judas das Erzählte entnommen hat, enthalten es nicht; auch in den erfinderischen Ausschilderungen des Hinscheidens Mose's, in denen sich der Midrasch ergeht, findet es sich nicht. Es ist ein zufällig nicht mehr belegbares Stück Haggada, gleicher Art mit dem, was Midrasch rabba Kap. 11 zu 5. Mos. (vgl. Targum jerus. zu 5. Mos. 34, 6) erzählt, daß Michael von Gott beauftragt ward, die Seele Mose's zu bringen, aber sich weigerte: „Ich war sein Lehrer, er mein Schüler; ich kann ihn nicht sterben sehen," daß er dann aber bei Mose's Beerdigung mithalf. Judas verwertet diese Haggada als Lehrexempel, wie überhaupt die Haggada, weit entfernt sich auf gleiche Linie mit dem Inhalte der biblischen Geschichtsbücher zu stellen, nichts weiter als didaktische Illustration der heiligen Geschichte sein will. Von den außerbiblischen Vorstellungen über den Erzengel Michael ist die bemerkenswerteste, daß er der Opferer auf dem urbildlichen himmlischen Altar ist (Menachoth 110a u. anderwärts), und daß er es war, welcher, begleitet von Gabriel und Raphael, Abraham die Geburt eines Sohnes von Sara verhieß und zu Mose aus dem Dornbusch redete (Midrasch rabba an der betr. Stelle). — Die Erscheinungen des Engels Jehova's seit 1. Mos. 16 gelten also altsynagogaler Auffassung nach als wirkliche Engelerscheinungen. Del.

Michal, die jüngste Tochter Sauls und der Ahinoam (1. Sam. 14, 49), wurde nach ihres Herzens Wunsch Davids Frau, nachdem dieser die von Saul mit bösen Hintergedanken gestellte Bedingung der Verehelichung durch einen kühnen Handstreich gegen die Philister zwiefältig erfüllt hatte (1. Sam. 18, 20—28). Anfangs überwog ihre Liebe zu David (18, 20. 28) die Anhänglichkeit an ihren Vater: als sie ihres Mannes Leben von letzterem bedroht sah, half sie ihm zur Flucht, und wußte auch seine Verfolgung durch eine List noch so lange aufzuhalten,

daß er sich in Sicherheit bringen konnte (19, 11—17). Zu dem Entschluß, das Schicksal des Geächteten teilen zu wollen, reichte aber die Kraft dieser Liebe nicht aus; vielmehr ließ es sich M. gefallen, daß Saul sie einem gewissen Paltiel oder Palti (Phalti), Sohn des Lais von Gallim (s. d. A.) zur Frau gab, mit dem sie in einer überaus glücklichen Ehe lebte (1. Sam. 25, 44. 2. Sam. 3, 13 ff.). Schwerlich war dabei Eifersucht wegen Davids Verehelichung mit Ahinoam und mit Abigail im Spiel; mindestens die letztere erfolgte sicher erst nach M.s anderweitiger Verheiratung. Trotz ihrer Untreue machte David, als Abner zu ihm übergehen wollte, die Rückgabe Michals zur Vorbedingung jeder Verhandlung, ohne Zweifel hauptsächlich aus politischen Motiven (s. Isboseth). Paltiel mußte unter Klagen und Weinen sie ziehen lassen (2. Sam. 3, 13 ff.). Wie wenig aber ihr Charakter zu dem Davids paßte, veranschaulicht die Scene, die sich am Eingang des Palastes zutrug, als David von der feierlichen Einholung der Bundeslade heimkehrte: wie schon früher ihr Hängen an dem Hausgottesbild (1. Sam. 19, 13; vgl. d. A. Teraphim) mit der Innerlichkeit und Tiefe des religiösen Lebens Davids im Gegensatz gestanden haben muß, so kam jetzt der Hochmut der Königstochter, der sich auch um Gottes willen nicht verleugnen wollte und jede zu nahe Berührung mit dem gemeinen Volk scheute, in scharfen Konflikt mit Davids demütigem Sinn und seiner sich selbst vergessenden Lust am Lob und Preis seines Gottes (2. Sam. 6, 16. 20 ff. 1. Chr. 16, 29). In der Schmach der Kinderlosigkeit, welche die stolze Königin tragen mußte (2. Sam. 6, 23), sah die Nachwelt eine gerechte Vergeltung ihres Hochmuts und ihrer Teilnahmlosigkeit für die nationalen Festfeiern zu Ehren Jehova's. — Über 2. Sam. 21, 8 s. d. A. Merab. — 1. Chr. 7, 40 ist statt „Michal": „Michael" zu lesen.

Michmas, im Stamme Benjamin, in neuerer Zeit unter dem Namen Muchmâs wiedergefunden, liegt kaum 2 km nordöstlich von Dscheba (= Gibea Saul, G. Gottes, G. Benjamin) auf einem Hügel, der nördlich nach Dêr Diwân hin ansteigt, im S. durch den Wadi Suweinît und im O. und W. durch kleinere Seitenthäler desselben begrenzt ist. Im weiteren Umkreis umschließen den Ort steinige Höhen, die nur nach O. hin den Blick auf die ammonitischen Berge frei lassen, und auf diese abgeschlossene Lage ist vielleicht der Name Michmas „Schlupfwinkel" zu deuten. In dem gegenwärtig fast ganz verlassenen Dorfe sind keine bemerkenswerten Reste aus dem Altertume erhalten; dagegen bietet die Örtlichkeit einen trefflichen Kommentar zu dem 1. Sam. 13. 14 Berichteten. Sauls Erhebung zum Könige hatte die Befreiung von der philistäischen Oberherrschaft zum Zweck, daher rückten die Philister und zwar von Norden her gegen Gibea, den Sitz des neuen Königs. Saul hatte ihnen anfangs zuvorzukommen gesucht, indem er Michmas und weiter nördlich die Berge von Bethel besetzte (13, 2); als ihm aber die Philister bei Michmas (so ist 13, 5 zu übersetzen) gegenübertraten, war er über den Wadi Suweinît nach Gibea zurückgegangen und stand dort hinter den jäh abstürzenden Wänden jener tiefen Schlucht in einer unangreifbaren Stellung (13, 16). Deshalb löste sich das philistäische Heer zum größten Teil in verschiedene Streifcorps auf (13, 17. 18), und nur eine kleine Abteilung blieb zur Beobachtung Sauls bei Michmas zurück. Etwa 10 Minuten östlich von Gibea verengt sich die genannte Schlucht zu einem nur wenige Schritte breiten Thor, das von zwei fast 31 m hohen Felsen gebildet wird. Der Weg von Dscheba nach Muchmâs windet sich an der östlichen Seite des südlichen hinab und dann auf der Westseite des nördlichen wieder hinauf. Dies ist der Paß von Michmas, an den die Philister ihren Vorposten vorschoben, den Jonathan in kühnem Handstreich überwältigte. (1. Sam. 13, 23 muß nach dem Hebr. übersetzt werden: „und der Philister Posten zog aus an den Paß von Michmas.") Im israelitischen Lager bei Gibea wurde die dadurch unter den Philistern entstandene Verwirrung bemerkt, die benutzend Saul seinen ersten Sieg über die Philister errang (14, 1. 4 ff. 16. 19 ff.). — Danach ist es zu verstehen, weshalb der Prophet Jesaja 10, 28 f. das assyrische Heer vor dem schlimmen Paß von Michmas das Gepäck ablegen läßt. (Es muß dort übersetzt werden: „Michmas vertraut er seinen Zeug an. Sie gehen über den Paß. Geba [denken sie] gibt uns Nachtquartier.") — Mit Serubabel kehrten 122 Bürger von Michmas aus dem Exil zurück (Esr. 2, 27. Neh. 7, 31), die sich in ihrem Heimatsort niederließen (Neh. 11, 31). Michmas, aus dessen Umgegend nach dem Talmud das beste Mehl kam, scheint später einige Bedeutung gehabt zu haben. Der Makkabäer Jonathan (s. d. A.) herrschte zeitweilig von hier aus über seine Anhänger (1. Makk. 9, 73. Joseph., Altert. XIII, 1, 6). Sm.

Michmethath, Stadt an der Nordgrenze Ephraims gegen Manasse (Jos. 16, 6. 17, 7), noch nicht wieder aufgefunden. Der Mönch Burchard von Barby (gegen Ende des 13. Jahrh.) hielt M. für den Ort Chaco (s. Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor, p. 83 sq.), das heutige Kâkûn, ein großes, etwa 1800 Ew. zählendes Dorf auf einem Hügel der Ebene Saron, halbwegs zwischen Samaria und Cäsarea. Allein M. lag nach Jos. 17, 7 jedenfalls nicht soweit von Sichem ab. M.

Midian, Midianiter, bedeutender arabischer Volksstamm, der 1. Mos. 25, 2 (1. Chr. 1, 32) im Gegensatz zu den ismaelitischen Arabern auf M., einen Sohn des Abraham und der Ketura, zurückgeführt wird. Von den fünf Söhnen, d. i. Haupt-

stämmen, Midians (1. Mos. 25, 4), läßt sich keiner sicher mit sonst bekannten arabischen Stämmen identifizieren. Midian selbst tritt uns bis in die erste Königszeit in den verschiedensten Beziehungen zu Israel entgegen. Nach 1. Mos. 25, 6 entließ ihn Abraham samt den übrigen ins „Morgenland" (s. d. A.). Eine Karawane der Midianiter, die von Gilead nach Ägypten unterwegs ist, bringt nach der elohistischen Quelle (B bei Dillmann) 1. Mos. 37, 28. 36 (wo im hebr. Text Medanim für Midjanim steht) den Joseph als Sklaven nach Ägypten; die Bezeichnung derselben als Ismaeliter (37, 25. 28. 39, 1) gehört der sogen. jahwistischen Quellenschrift (C bei Dillmann) an. Zur Zeit Moses wohnen Midianiter im Südosten der Sinaihalbinsel („Land Midjan", 2. Mos. 2, 15 ff. 4, 19) unter Jethro, dem „Priester Midians" (3, 1. 18, 1. 4. Mos. 10, 29 ff.; s. das Nähere unter Jethro). Aber auch im Ostjordanland trifft Israel wieder auf Midianiter. Stammhäupter derselben sind 4. Mos. 22, 4 ff. mit den Moabitern verbündet; die Verführung Israels zu Unzucht und Götzendienst, die 4. Mos. 25, 1 ff. von den Moabitern ausgeht, wird V. 6 ff. (in der priesterlichen Quellenschrift) den Midianitern schuld gegeben. Infolge dessen wird V. 16 ff. die Bekriegung der Midianiter geboten; den Rachezug selbst, bei welchem fünf Könige der Midianiter erschlagen werden (unter ihnen Zur, vgl. 25, 15, und außerdem Bileam, der den Midianitern die Verführung Israels angeraten habe), erzählt 4. Mos. 31. Nach Jos. 13, 21 dagegen fiel dieser Feldzug mit dem gegen Sihon zusammen, als dessen Vasallen die fünf Könige der Midianiter aufgeführt werden. Am gefährlichsten wurden die Midianiter den Israeliten um die Mitte der Richterzeit. Nach dem älteren der jetzt Richt. 6—8 verschmolzenen Berichte (8, 4—10 a. 11—21) brachte ihnen Gideon in Ausübung der Blutrache bei Karkor südlich von Sukkoth im Ostjordanlande eine Niederlage bei und tötete ihre beiden Könige Sebah und Zalmuna. Nach dem jüngeren Bericht (6, 1—5. 11—24. 33—8, 3) überschwemmen die Midianiter im Verein mit Amalekitern und anderen Wanderstämmen das ganze Westjordanland, verwüsten die Ernten und treiben die Herden weg, bis es Gideon gelingt, sie durch einen kühnen Überfall in der Ebene Jesreel in die Flucht zu treiben. Zwei ihrer Könige, Oreb (Rabe) und Seeb (Wolf) werden vom Jordan abgeschnitten und getötet (7, 25). Die große Beute an goldenen Ringen u. dergl. (8, 24 ff.) entspricht dem 4. Mos. 31, 50 Erzählten. Die Erinnerung an den „Schlachttag Midians" blieb noch Jahrhunderte lang in Israel lebendig (vgl. Richt. 9, 17. Jes. 9, 3. 10, 26. Ps. 83, 10. 12). In die Zeit Gideons oder doch wenig später fällt wahrscheinlich auch der entscheidende Sieg, den der Edomiterkönig Hadad auf dem Gefilde Moabs über die Midianiter erfocht (1. Mos. 36, 35. 1. Chr. 1, 46). Jedenfalls begreift sich aus diesen Niederlagen, wie die Midianiter seitdem fast ganz aus der Geschichte verschwinden. Abgesehen von 1. Kön. 11, 18, wo Midian nur als Ortsname (nach Thenius irrtümlich für Ma'on) erwähnt ist, gedenkt ihrer nur noch Habak. (3, 7 „Zelte Midians") und der zweite Jesaja (60, 6) als friedlicher Karawanenhändler. — Als der eigentliche Stammsitz der Midianiter ist nach 1. Mos. 25, 6 der Nordwesten des glücklichen Arabien zu betrachten. Wirklich nennt Ptolemäus (VI, 7, 2) einen Ort Modiana auf der Ostseite des Roten Meeres, sowie (VI, 7, 27) ein nordöstlich davon gelegenes Madiana. Dem ersteren entspricht ohne Zweifel das Madiane im Onomastikon des Hieron. und die Ruinen von Madjan, welche nach den arabischen Geographen 5 Tagereisen südöstlich von Aila (Elath) am Roten Meere lagen. Aus diesen Gegenden konnten sich Midianiter als Nomaden und Karawanenhändler ebenso nach der Sinaihalbinsel (s. o.), wie nach den Landstrichen östlich vom Jordan verbreiten und auf dem Höhepunkt ihrer Macht (Richt. 6, 1 ff.) auch räuberische Einfälle ins Westjordanland unternehmen. Ksch.

Diese Lage des alten Midian wurde durch Kapt. R. Burton bestätigt (the Gold-mines of Mid. and the Ruined Midianit. Cities 1878), der ein nördliches und südliches Midian unterscheidet, in beiden aber die überraschendsten Spuren alter Kultur und namentlich alten Bergbaus auf edle Metalle gefunden hat. Von 'Akaba im N. des Golfes bis zum Ras Fartak, der Südspitze der sinaitischen Halbinsel gegenüber, ist krystallinisches Gebirge, von Quarzadern durchzogen, welche 15 bis 20 % Silber führen; an den meisten Orten findet sich Wasser, Ruinen von Wohnungen, alten Schmelzstätten, Schlackenhaufen, Gräber und Katakomben. Von da bis zum 22.° 55' N. B., der Grenze Ägyptens, zieht parallel mit der Küste des Roten Meeres eine Granitkette, zwei Tagereisen von daher entfernt, mit schroffen Spitzen, die sich im Dsch. Schazz bis zu 2000 m erheben. Dahinter lehnt sich eine 1200 m hohe Hochebene aus rotem Sandstein, das Himsaplateau. Auf ihr liegt die alte Stadt Schiwak, Schuwak (Suka des Ptolemäus) mit Vorstädten, Aquädukten und Katakomben. In ihrer Nähe und weiter gegen Osten ist altvulkanisches (basaltisches) Gestein von Goldadern fadenförmig durchsetzt. Außerdem fand Burton 3 Türkisminen, reiche Schwefellager und Salzlager. Fr.

Migdal, s. Migdol.

Migdal El (d. i. Turm Gottes), feste Stadt in Naphtali (Jos. 19, 38). Das Onomast. nennt sie Magdiel und setzt sie 9 (resp. 5) röm. M. nördlich von Dor an (Kiepert und Guérin identifizieren Magdiel mit dem heutigen 'Athlît, dem Castellum Peregrinorum der Kreuzfahrer). Aber bis an die

Meeresküste, geschweige denn bis in die Gegend südlich vom Carmel reichte das Stammgebiet Naphtali's schwerlich. Auch Knobels Vermutung, daß man (nach dem Vorgange der Sept.) a. a. O. Migdal-El-Horem als Name eines Ortes aufzufassen habe, welchem das heutige Medschdel-Kerûm (an der Straße von Akka nach dem oberen Jordanthal, westlich von Râme) entspreche, erscheint gewagt. Am wahrscheinlichsten bleibt es immer, daß das alttestamentliche M.-E. das neutestamentliche Magdala sei (s. d. A.). M.

Migdal Gad (d. h. Turm, Kastell Gads, der Glücksgottheit, vgl. d. A. Baal Gad) hieß ein Ort in der Niederung Juda's (Jos. 15, 37), im Onomast. Magdala genannt (nach Sayce vielleicht das Migdol der Liste Ramses III.); vielleicht, wie Schick, Guérin u. a. annehmen, das 1500 Ew. zählende, mitten unter üppigen Gärten gelegene Medschdel östlich von Askalon. Es fragt sich freilich, ob M. G. soweit westlich, innerhalb des philistäischen Gebietes, gesucht werden darf. M.

Migdol, griech. Magdolon (2. Mos. 14, 2. 4. Mos. 33, 7. Jerem. 44, 1. 46, 14 [Luther: Migdal] Hes. 29, 10. 30, 6. [st. „von dem Turm zu Syene an" l. in beiden Stellen „von Migdol nach Syene hin"]), Name von mehreren ägyptischen Grenzfestungen, der hieroglyphisch pa Māktol geschrieben ward. Er bedeutet im Ägyptischen wie im Hebräischen „Turm" „Feste". Wir begegnen ihm an verschiedenen Stellen auf den Denkmälern, und zwar in einer Schreibung, welche beweist, daß die Ägypter mit der Bedeutung unseres Namens, vor den sie den männl. Artikel u. hinter den sie das Determinativzeichen für befestigte Orte (eine Mauer mit Zinnen und einen Zahn oder Eckstein) zu setzen pflegten, wohl vertraut waren. Bei den verschiedenen Migdol (Māktol) pflegen die Namen derjenigen Pharaonen zu stehen, denen sie ihre Errichtung oder Verstärkung verdankten, und so können wir ein Māktol oder Fort Setī I., Setī Merneptha's und Ramses III. so wie ein Maktol des Brunnens Huzar (?) a nachweisen. — Unter Hahiroth S. 568a ist die Fortifikationskette erwähnt worden, das Chetem (Etham), welches den Isthmus von Suez nach Osten hin abschloß, und wir halten uns für wohl berechtigt anzunehmen, daß, da jedenfalls mehrere Forts zwischen dem Mittelländischen und Roten Meere, also auf dem Boden einer nachweislich nicht ägyptisch, sondern einen semitischen Dialekt redenden Bevölkerung existiert haben, diesen allen der Namen Migdol (ägyptisch Māktol) zugekommen sei. Wenn es nun auch keiner Frage unterliegt, daß das auf den Denkmälern am häufigsten erwähnte Migdol nicht allzu weit vom Mittelmeer entfernt war, so ist es doch von der anderen Seite kaum zweifelhaft, daß auch im Süden der befestigten Ostgrenze zur Zeit des Auszugs der Israeliten, wie dies unter den römischen Kaisern bestimmt der Fall war, eine Besatzung hinter der Mauer erhalten ward. Der Stationsort derselben kann kaum anders als Migdol geheißen haben und scheint uns mit demjenigen gleich zu sein, das 2. Mos. 14, 2 erwähnt wird. — Die Brugsch'sche Bestimmung der Lage von Pihahiroth, vor dem, zwischen Migdol und dem Schilfmeere vor Baal Zephon, die Juden lagerten, muß aus sprachlichen Gründen entschieden zurückgewiesen werden; das aber ist nicht zu leugnen, daß am häufigsten von allen „Migdol" dasjenige erwähnt ward, welches, wie außer anderen Texten eine bildliche durch Inschriften erläuterte Darstellung an der nördl. Außenwand des Tempels von Karnak beweist, in der Nähe eines Quells und unweit des gegrabenen mit Krokodilen bevölkerten Nilarmes gelegen war, der an der Festung Pelusium vorbeifloß. Es darf nicht mit dem Maktol verwechselt werden, in dessen Nähe ein Schiffskampf gegen die mit den libyschen Feinden Ägyptens verbündeten Völker von Ramses III. ausgefochten ward. Eb.

Migron muß nach Jes. 10, 28 zwischen Ajjath und Michmas gelegen haben, da die rhetorische Wirkung jener Stelle eben darauf beruht, daß die Aufzählung der Orte einer wirklich möglichen Marschroute entspricht, die von Ajjath nach Michmas an Migron vorbeiführte. Nun ist freilich die Lage von Ajjath (s. d. A.) nicht ganz gewiß; doch scheint Bordsch Machrûn (oder Tell el-Bordsch) 1 km südöstl. von Bêtîn auf jeden Fall zu weit nach NW. zu liegen. Nach Socin (Bädeker S. 337) liegen aber die Ruinen eines Orts Makrun südöstlich von Burka an der Westseite des Thals, das sich westlich von Michmas von N. nach S. zieht. Mit Unrecht sucht man dasselbe Migron in den Worten 1. Sam. 14, 2. Lag der Ort nördlich von Michmas, so kann Saul am Ende von Gibea nicht zugleich in Migron gewesen sein, zumal da Michmas und Gibea durch den von W. nach O. sich erstreckenden Wadi Suweinît, um den sich eben der Kampf drehte, getrennt sind (s. d. A. Michmas). Mit richtigem Takt hat Luther deshalb das Wort migrôn an jener Stelle appellativisch genommen. Seine Übersetzung „Vorstadt" ist dagegen sicher falsch, und auch die gewöhnliche Deutung „Absturz" jedenfalls unrichtig. Eher könnte das Wort, wenn es nicht verschrieben ist, „Tenne" bedeuten. Sm.

Mikloth, Sohn Jeiels und der Maecha und Stammvater eines von Gibeon nach Jerusalem übergesiedelten Geschlechts (1. Chr. 9 [8], 32. 10, 37 f.). In 1. Chr. 28, 4 ist ein M. als Unterbefehlshaber der 2. Division im Heer Davids genannt.

Milca, s. Nahor. Denselben Namen führt eine der 5 Töchter Zelophchads (4. Mos. 26, 33. 27, 1. 36, 11. Jos. 17, 3).

Milch. Die in der Frauenbrust oder dem tierischen Euter abgesonderte nahrhafte weiße (zu 1. Mos. 49, 12 vgl. oben S. 479) Flüssigkeit führt als Nahrungsmittel den hebräischen Namen chalab, welches Wort überall im A. T. steht, wo in Luthers Übersetzung von Milch die Rede ist, auch wo man mit Sept. (vgl. Hiob 21, 24. Jes. 55, 1. Hes. 25, 4) irrig an Fett (hebr. chéleb) gedacht hat. Aus der M. als Nahrung der Kinder (s. d. A.) bis zur Entwöhnung (vgl. Jes. 28, 9. 2. Makk. 7, 28) erklärt sich die bildliche Bezeichnung für die Elemente der christlichen Heilswahrheit in 1. Kor. 3, 2. Hebr 5, 12 f.; vgl. Jes. 60, 16. 1. Petr. 2, 2. Für das ganze Leben der Hebräer, wie fast aller Völker aller Zeiten, kommt aber die durch Viehzucht gewonnene M. in Betracht, welche den Beduinen zuweilen ganz allein das Leben fristet. So erzählt der Wüstenwanderer E. H. Palmer (S. 227): „In vielen Gegenden der Wüste ist M. das einzige den Beduinen zugängliche Nahrungsmittel. Ich habe aus verbürgter Quelle erfahren, daß ein Araber im nördlichen Syrien drei Jahre lang weder Wasser noch feste Nahrung zu sich genommen hat. So lange die Herden saftige Kräuter reichlich finden, können sie des Trinkens bis zu einem gewissen Grade fast entbehren. Bei der Wahl eines Lagerplatzes ist dem Araber eine gute Weide weit wichtiger als Wasserreichtum," und derselbe Reisende (S. 380) berichtet von den Arabern der Moabitischen Hochebene: „Saure oder süße M. gibt es immer reichlich; sie wird dem Gast zur Verfügung gestellt; fragte ich aber nach einem Trunk Wasser, so machte ich oft die Erfahrung, daß ein solcher im Lager schon tagelang nicht vorhanden war." Wie für die Hirten (1. Kor. 9, 7), so war die M. für alle Bewohner (vgl. Sir. 39, 31) Palästina's, des von Milch und Honig fließenden Landes (2. Mos. 3, 8; vgl. Hohesl. 4, 11. 5, 1. Joel 3, 23 [hebr. 4, 18]), ein unentbehrliches Lebensbedürfnis. Zur Aufzucht der Tiere (vgl. 1. Mos. 32, 15. 1. Sam. 7, 9) war verhältnismäßig wenig M. erforderlich; die meiste M. der Kühe und des Kleinviehs (5. Mos. 32, 14), d. h. der Schafe und Ziegen, besonders der in dieser Hinsicht höher geschätzten Ziegen (Spr. 27, 27), diente in mannigfacher Weise zur Nahrung der Menschen, während die M. des Kamels (s. d. A.), von welchem Tiere das Gesetz (3. Mos. 11, 4) allein das Fleisch verbietet, nur von geringerer Wichtigkeit sein konnte. Im ganzen läßt sich nicht bezweifeln, daß die morgenländische Milchwirtschaft noch jetzt in derselben Weise getrieben wird wie vor Jahrtausenden, und es ist wohl selbstverständlich, daß schon die alten Hebräer nicht nur verschiedene Arten von Käse (s. d. A.), sondern auch die Butter kannten, welche ja durch Einschmelzen (Niebuhr, R. I, 234) leicht gereinigt und haltbar gemacht werden kann. Statt des Melkfasses (so Luther Hiob 21, 24) verstehen die neueren Ausleger Tröge zum Einlegen der M. oder Lagerplätze der Herden; sicher ist Richt. 4, 19 nicht ein Milchtopf (Luther), sondern ein Milchschlauch erwähnt. So geschieht auch die Bereitung der Butter nicht durch Stoßen (Spr. 30, 33) der M. in einem Faß, sondern durch Pressen oder Schütteln in gewöhnlichen, zwischen Stangen aufgehängten Schläuchen aus Ziegenhäuten, seien sie nun gegerbt (Robinson II, 405), oder einfach (Shaw, R. 150) mit der inneren Seite nach außen gekehrt (vgl. Wellsted I, 92. II, 210). Die jetzigen Araber (vgl. Robinson II, 698. Neuere Forsch. 88) machen von der geschmolzenen Butter (schemen, was im Hebräischen Fett oder Öl bedeutet, vgl. 1. Mos. 28, 18), welche sie auch auf das Brot gießen, einen starken Gebrauch, so daß Luthers Übersetzung von 1. Mos. 18, 8 sich danach rechtfertigen ließe; wahrscheinlich aber brauchten die alten Hebräer weniger Butter als gekochte Sahne (s. d. A. Viehzucht) und Olivenöl (vgl. Robinson, Neuere Forsch. 416) und verwandten die Butter wohl nur mehr in der feineren Küche. Leider kommen wir bei der Unbestimmtheit der hebräischen Ausdrücke vielfach über Vermutungen nicht hinaus; zeigt doch die Stelle 1. Sam. 17, 18 (s. d. A. Käse), daß chalab nicht immer die frisch gemolkene M. sein kann, wie im jetzigen Arabischen der Fall ist, wo dagegen leben (zur weißen Farbe vgl. Hohesl. 5, 12. Klagel. 4, 7) die saure M. bedeutet. Mag auch Ps. 14, 3 das Sauerwerden der M. zum Ausdruck sittlicher Untüchtigkeit oder Verdorbenheit dienen, so muß doch die saure M. zu allen Zeiten im Morgenlande sehr hoch geschätzt worden sein, und nur irrig (vgl. Richt. 5, 25, wo Josephus, Altert. V, 5, 4 chem'ah von schon verdorbener M. versteht) hat man ihr berauschende Kraft zugeschrieben. Die oben (s. d. A. Käse) erwähnte Wurzelbedeutung von chem'ah hindert nicht, daß wir darunter ganz allgemein die geronnene saure oder dicke M. verstehen, nicht nur Rahm oder, wie Luther immer übersetzt, Butter. Nachdem der Reisende Niebuhr (R. II, 373), der zu seinem Vorrat von Reis gewöhnlich geschmolzene Butter in einer ledernen Kruke mit sich führte, bemerkt hat, daß man sich vor der Abreise im Morgenlande gemeiniglich mit dicker M. versorge, fährt er fort: „Diese wird in einen Beutel geschüttet, und so wie das Wasser abläuft, immer mehr M. hineingeschlagen, bis man so viel Käse hat, als man braucht. Wenn man den nachher wieder mit Wasser anrührt, so gibt es für einen Durstigen ein angenehmes kühlendes Getränk; und mit Zwieback gegessen, ist es für einen Hungrigen auch eine gute Schüssel Essen." Ähnlich lesen wir bei Burckhardt (Reisen, S. 697): „Die Lebensmittel bestanden in Mehl, Butter und getrocknetem leben oder

saurer M., die mit Mehl vermischt an der Sonne getrocknet ist, und, im Wasser aufgelöst, ein sehr kühlendes Getränk gibt." Über das Verbot in 2. Mos. 23, 19. 34, 26 s. d. A. Speisegesetze.
Kph.

Milcom, s. Molech.

Milet war eine der bedeutendsten Städte in dem Kleinasiatischen Jonien, lange Jahre sogar die eigentliche Metropole dieser Landschaft. Ihre Entstehung als griechische Stadt fällt in die ferne Vorzeit, als die Folgen der sogen. dorischen Wanderung in Griechenland große Massen des ionischen Stammes zur Auswanderung nach Kleinasien veranlaßten. Milet lag auf karischem Boden, an dem latmischen Meerbusen, der Mündung des Mäander südlich gegenüber. Eine blühende Fabrikstadt, ein alter Sitz ionischer Wissenschaft, die Mutter von 80 Pflanzstädten, war M. namentlich auch durch seinen Handel bedeutend, dem die (im Altertum) vier Häfen der Stadt, gebildet und gedeckt durch mehrere Inselchen, unter denen die berühmteste (jetzt freilich „landfest" gewordene) Lada, sehr zu statten kamen. Die alte Blüte von M. wurde für immer gebrochen, als die Stadt, die mit dem übrigen Jonien sich im Herbst 500 v. Chr. gegen die persische Herrschaft empört hatte, im Sommer 495 v. Chr. von einer persischen Armee mit Sturm wieder erobert wurde. Die spätere Geschichte dieser Stadt im Altertum fällt mit der der übrigen ionischen Städte in Kleinasien in der Hauptsache zusammen. Nach Erschütterung der persischen Herrschaft durch die Niederlagen bei Platää und Mykale bis 412 v. Chr. ein Glied des athenischen Bundes, später bis auf Alexander d. Gr. wieder unter persischer Hoheit, endlich bei dem Verfall der Seleukidenmacht in die Hand der Attaliden gekommen, und schließlich mit dem übrigen Nachlaß der letzteren ein Glied der römischen Provinz Asia: das war in raschem Umriß der Verlauf seiner Geschichte. Das Christentum hat in M. schon ziemlich frühzeitig sich auszubreiten begonnen. Vgl. Apstlg. 20, 15. 17. 2. Timoth. 4, 20.
H.

Millo hieß ein Teil der Befestigungen des vorexilischen Jerusalem, der wahrscheinlich schon vor Davids Eroberung der Jebusiterburg bestand (2. Sam. 5, 9. 1. Chr. 12 [11], 8). Wir haben uns darunter schwerlich einen „Erdwall" zu denken (wie Williams und ihm folgend Krafft u. a. wollen)*), sondern (wie aus Richt. 9 hervorgeht, s. weiter unten) einen Turm oder ein Kastell (wie auch Sept. 2. Chr. 32, 5 das Wort deuten), das die alte Jebusiterburg, die nachmalige „Stadt Davids" zu decken bestimmt war*) (vgl. 1. Kön. 11, 27). Die wichtige Befestigung wurde von Salomo noch verstärkt (1. Kön. 9, 15. 24. 11, 27) und später von Hiskia restauriert (2. Chr. 32, 5). Es mochte ein Bau von nicht geringem Umfange sein, in dem sich auch Wohnungen (Kasernen?) befanden (vgl. Stade, Gesch. Israels I, S. 343). Von Joas wird 2. Kön. 12, 20 [21] erzählt, er sei im „Hause M." erschlagen worden**). — Auch in Sichem befand sich ein „Haus M." (Richt. 9, 6. 20), unter welchem, wie aus V. 46 f. 49 hervorgeht (wo „Turm zu Sichem" offenbar dasselbe bedeutet wie „Millo"), die Burg, die Citadelle von Sichem zu verstehen sein wird. Wo dieselbe lag, wissen wir nicht. Schwerlich in der Ebene (Guérin sucht sie in der Ruinenstätte ed-Duwâra südlich vom Jakobsbrunnen), vielleicht auf dem Nordabhang des Garizim, woselbst sich noch die Ruinen einer Festung aus der Zeit Kaiser Justinians finden, deren starke, aus fugengeränderten Steinen erbauten Grundmauern auf einen Unterbau aus alter Zeit zurückweisen.
M.

*) Noch viel weniger eine „Wasserleitung", wie Töttermann vorgeschlagen hat.

*) Soweit hat v. Alten recht, dessen übrige Aufstellungen wohl allzu kühn sind, s. ZDPV. II, S. 193 f.

**) Der Zusatz a. a. O. „da man hinabgehet zu Silla" (Luther) ist dunkel. Vielleicht darf man übersetzen: „das an der Straße hinabgehet". Dann würde an eine in das Tyropoeon (von O. nach W.) hinabführende Straße zu denken sein.

Mine, hebr. mânĕh, babylon. mana (Luther: Pfund), ursprünglich ein Gewicht, das Sechzigstel des Talents (s. d. A. u. Gewichte); dann aber, wie Talent selber und wie Sekel (s. d. A.) ein Mittel zur Zahlungsleistung, also dem Wesen nach zugleich auch ein Geldstück, eine Münze, soweit von einer solchen für das hebr. Altertum überhaupt die Rede sein kann (s. hierüber d. A. Geld). Die Gewichtsmine zerfiel wieder ihrerseits in 60 Sekel, und da nun das babylonische Gewichtstalent zu dem Normalgewichte von 60600 Grammen (60 Kilogr. und 600 Gr.) in der Größe von 58932 Grammen zu den Hebräern kam (s. Gewichte S. 525), so treffen auf eine hebräische Gewichtsmine 982 Gramme (gegenüber der babylonischen zu 1010 Gr.), rund also gegen 2 Pfund (= 1000 Gr.). Diese Mine wird sicher Hes. 45, 12 in Aussicht genommen sein, wo die hebräische volle Mine bestimmt wird auf 20 + 25 + 15, d. i. im ganzen 60 Sekel (die auffällige Zerteilung der Zahl bezweckt wohl nur, jeder Möglichkeit der Verwechslung mit der fünfzigteiligen Mine (s. sogl.) vorzubeugen). Von dieser Gewichtsmine ist aber zu unterscheiden die Geldmine, welche nicht in 60, sondern lediglich in 50 Sekel zerfiel, während im übrigen von ihr ebenfalls sechzig auf das Talent gingen, so daß das hebräische Geldtalent im ganzen sich auf 50 × 60 = 3000 Sekel belief (s. 2. Mos.

38, 25. 26). Diese Mine wird auch 1. Kön. 10, 17 in Aussicht genommen sein; denn wenn allerdings auch die Chronik (2. Chr. 9, 16) die dort namhaft gemachten „Drei Minen Goldes“ jetzt durch „300 Sekel Goldes“ wiedergibt, so ist dieses wohl zweifellos entweder auf Substituierung der späteren griechischen Rechnung (Mine = 100 Drachmen) oder aber auf einen einfachen Schreibfehler zurückzuführen (s. J. Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Asien bis auf Alex. d. Gr. Berlin 1866 S. 55; E. Schrader, Keilinschriften und A. T. 2 A. Gieß. 1883 S. 366 f.). Dazu war die Geldmine wieder eine verschiedene, je nachdem es sich um eine Gold- oder um eine Silbermine handelte. Während nämlich der Goldsekel und der Gewichtssekel sich völlig deckten, ward bei der Normierung der Größe des Silbersekels und der von diesem wieder abhängigen Silbermine zugleich der relative Wert der beiden Edelmetalle zu einander in Betracht genommen, der sich für das Silber im Verhältnis zum Golde, wie $13^1/_3$ zu 1 stellte, so daß auf einen Goldsekel von 16,83 Grammen (= Gewichtssekel) ein diesem an Metallwert gleichkommender Silbersekel $13^1/_3$ mal größer hätte sein, also 224,4 Gramm an Gewicht hätte betragen müssen. Da nun ein solches Silberstück (nahezu $^1/_2$ Pfund!), selbst wenn man es halbierte (= 112,2 Gr.), ein viel zu großes für die praktische Verwendung gewesen sein würde, so suchte man ein entsprechendes handliches Silberstück durch Teilung sei es mit 10, sei es mit 15 zu erhalten: eine solche Teilung des Ganzstückes (224,4 Gr.) z. B. durch 15 = 14,96 Gr. gab ein dem Goldsekel von 16,83 Gr. an Gewicht ziemlich gleichkommendes Silberstück, und diese Teilung des zugleich nach dem Verhältnis von $1:13^1/_3$ gewürderten Silberstücks, d. i. aber der Fünfzehnstaterfuß ist zu den Israeliten gekommen und der bei ihnen gebräuchliche geworden. Denn bei ihnen begegnen wir gemäß Josephus, Altert. III, 6, 7 und gemäß den jüdischen Münzsekeln (s. J. Brandis a. a. O. 94 ff.) einem Silbersekel von 14,55 (65) Gr., d. h. dem in etwas verminderten nach dem Fünfzehnstaterfuß normierten babylonischen Silbersekel zu 14,96 Gr. Da nun anderseits der babylonische Goldsekel = babyl. Gewichtssekel auch bei den Hebräern im Gebrauch war, so stellt sich das Gewicht a) der hebr. Silbermine auf 50 × 14,55 Gr. = 727,5 Gr.; b) das der Goldmine (auf S. 525b Z. 7 flg. ist, „d. i.“ bis „Gewichtsmine“, zu streichen!) auf 50 × 16,37 Gr. = 818,5 Gr. (= $2^1/_2$ röm. Pfund; s. Jos., Altert. XIV, 7, 1); c) das der hebräischen Gewichtsmine auf 60 × 16,37 Gr. = 982 Gr. (s. o. und vgl. Brandis a. a. O. 87 ff. 94 ff. 103). An Geldeswert repräsentiert eine palästinensische Goldmine = 50 × rund 45 Mark eine Summe von rund 2250 M., die Silbermine = 50 × rund $2^1/_2$ M. eine solche von rund 125 M. (für das Genauere s. Sekel). Noch sei angemerkt, daß es in Assyrien-Babylonien zwei verschiedene Gewichts-Minen gab: eine schwerere und eine leichtere, jene gerade das doppelte der letzteren betragend, also daß wenn jene sich auf 1010 Gr. Gewicht normiert, das Gewicht der letzteren sich normal auf 505 Gr. beziffert. Auch bei der Wahl des Materials und der Form der Gewichtsstücke scheint die Verschiedenheit dieser Minen maßgebend gewesen zu sein. Wie wenigstens ein steinernes Talent sich überhaupt noch nicht gefunden hat, während der bronzene Löwe von Chorsabad augenscheinlich ein schweres Talent repräsentiert, so sind auch die bis jetzt gefundenen schweren Minenstücke überwiegend bronzene Löwen (nur drei Löwengewichte sind nach der leichten Mine normiert), während die Steingewichte einmal ausschließlich „Enten“ darstellen, sodann aber auch weit überwiegend solche der leichten Mine sind, wenn auch nicht so ausschließlich, wie Brandis S. 45 annimmt, da, ob die Normierung der Enten Nr. 3. 4 und 5 nach der schweren oder leichten Mine gemacht ist, im Hinblick auf die assyrischen Aufschriften zweifelhaft erscheint. Die so monumental konstatierte teilweise Verwendung von Stein (Alabaster, Basalt u. a. m.) zu diesen Gewichten erläutert den Ausdruck „Stein des Königs“ = „königliches Gewicht“ 2. Sam. 14, 26 (s. o. S. 525b). Über die Aufschriften solcher Gewichtsstücke s. S. 525a. Der Name „Mine“ mânĕh ist bis jetzt noch nicht sicher erklärt. Semitisch ist derselbe schwerlich,

Assyrisches Löwengewicht.

Assyrisches Entengewicht. Nach Layard.
S. auch die Abb. auf S. 525a.

zumal er sich schon in den altbabylonischen nichtsemitischen Inschriften (s. o.), und dazu neben anderen ähnlichen, unsemitischen Bezeichnungen findet. Zu den Griechen kam mit der Sache der Name in der Aussprache *μνᾶ* und so begegnen wir ihm auch im N. T. (Luk. 19, 13 ff.). Die hier gemeinte Mine ist die griechische zu 100 Drachmen (s. d. A.). Was für eine Mine ist bei dem 1. Makk. 14, 24 vgl. 15, 18 erwähnten goldenen Schilde von 1000 Minen Gewicht in Aussicht genommen? — S. J. Brandis a. a. O. 44 ff. 85 ff. 94 ff.; J. Oppert, l'étalon des mesures Assyriennes, Par. 1875 p. 69 ff.; E. Schrader, KAT.[2] Gieß. 1883 . . ., sowie C. F. Lehmann a. versch. Orten, insbes. das altbabylon. Maß- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maßsysteme (aus Vhdll. des „VIII. Congrès internat. des Orientalistes à Stockholm“, Sect. sem. (b) 1893.

Schr.

Minni, bei dem Propheten Jeremias (51, 27) zwischen Ararat (s. d. A.) und Askenas (s. d. A.) als Volk, genauer Königreich genannt, das mit jenen beiden anderen Reichen zusammen gegen Babel aufgerufen wird, ist identisch mit dem Volke der Minyer des Nicolaus Damascenus (bei Josephus, Altert. I, 3, 6), sowie demjenigen der Mannäer (bezw. Munnäer) der assyrischen Inschriften, welche wir in der Nähe des Vansees, vermutlich östlich desselben, nach dem Urimiasee zu, zu suchen haben. S. E. Schrader, KGF., Gieß. 1878 S. 160. 174; denselben in Sitzungsberr. der Berl. Akad. d. W. 5. Dezbr. 1889 S. 330 ff., und vgl. d. A. Armenien S. 115a. Schr.

Menjamin, s. Mejamin.

Minnith, Ort, in dessen Nähe Jephtha die Ammoniter schlug (Richt. 11, 33). Weizen von M. (das Ammonitergebiet war reich an trefflichem Getreide, vgl. 2. Chr. 27, 5) wurde von Israel an Tyrus verhandelt (Hes. 27, 17). Buckingham (Reisen II, S. 86) fand östlich von Hesbon eine umfangreiche Ruinenstätte mit Säulen, Bogenresten, großen Cisternen und tiefen Brunnen, welche er Menjah nennt und die man für das alte M. (nach dem Onomast. 4 röm. M. von Hesbon nach Philadelphia zu gelegen) ausgegeben hat. Freilich behauptet Tristram (The Land of Moab, New-York 1873, S. 155), in jener Gegend sei weder die von Buckingham beschriebene Ruinenstätte zu finden, noch der Name Menjah bekannt; auch die Karte von Conder u. Mantell 1881 weist den Namen nicht auf. M.

Minze (vom griech. minthē, lat. mentha; daher richtiger als „Münze“), das bekannte, zur Familie der Lippenpflanzen gehörige Würzkraut, wird in der Bibel Matth. 23, 23 u. Luk. 11, 42 unter dem Namen hēdyosmon, den ihm die Griechen wegen seines angenehmen würzigen Geruchs beilegten, unter den Kulturpflanzen genannt, welche nach den Satzungen der Schriftgelehrten verzehntet werden mußten. Es gibt verschiedene Arten von wildwachsenden (lat. menthastrum) und in Gärten kultivierten Minzen. Von jenen ist in Palästina am häufigsten die mehrere Fuß hohe Mentha silvestris *L.* mit einfachen, länglich lanzettförmigen, filzigen und gezähnten 4″ langen, 1″ breiten Gegenblättern an den ästigen und behaarten Stengeln und mit kleinen rötlich weißen, vierteiligen, in walzigen Ähren am Ende der Zweige beisammenstehenden Lippenblumen, deren Staubfäden über die Blütenkronen hervorragen. — Welche Art von den alten Israeliten kultiviert wurde, läßt sich nicht sicher sagen. Plinius kennt als kultivierte Arten die gewöhnliche Gartenminze (vielleicht Mentha gentilis, die Balsam-Minze), die Poleiminze (M. Pulegium) und die Katzenminze (Nepeta cataria). Das Kraut verdankt seinen würzigen Geruch u. Geschmack seinem Reichtum an ätherischem Öl. Die Juden gebrauchten es als Würze der Speisen. Aber auch medizinisch, namentlich als magenstärkendes Mittel, haben es die Alten viel gebraucht.

Miplezeth, s. Astarte S. 145.

Mirjam (griech. Mariam), Tochter des Amram und der Jochebed aus dem Stamme Levi, Schwester von Moses und Aaron (2. Mos. 15, 20. 4. Mos. 26, 59), jedenfalls älter als ihre Brüder, namentlich als Moses, wie aus 2. Mos. 2, 4. 8 hervorgeht. Nach dem Auszuge aus Ägypten genoß sie eines hohen Ansehens. Wir finden sie an der Spitze eines Frauenchores, der die Großthaten Gottes nach dem Durchzuge durchs Rote Meer mit Gesang und Spiel feiert (2. Mos. 15, 20 f.). Sie wird „Prophetin“ genannt, wohl in der älteren Bedeutung, wie sie 1. Sam. 10, 10 erscheint. Später rügte sie, von Aaron unterstützt, Moses, weil er ein nichtisraelitisches Weib, eine „Cuschitin“ (vielleicht nur verächtliche Bezeichnung für Zippora, die Keniterin), geheiratet hatte, unter dem Vorgeben, Gott rede nicht nur durch Moses, sondern auch durch Mirjam und Aaron. Dieser Vorfall wird Anlaß zu der denkwürdigen Erklärung 4. Mos. 12, 8 ff.: Jehova rede zwar auch durch andere, aber in einem so vertrauten nahen Verkehre stehe niemand mit ihm als Moses; dem treuen Knechte im „ganzen Hause Jehova's“ gebühre demnach die höchste Oberleitung in der Gemeine. Mirjam betrachtete diese Aufgabe als eine der Familie, nicht Mose allein, gegebene; daher glaubt sie als die Ältere auch eine Autorität über den jüngeren Bruder ausüben zu können. Zur Strafe dafür wird sie plötzlich vom Aussatze befallen, eine Krankheit, welche auf ein Vergehen gegen die Gottheit selbst schließen ließ. Nur die reuige Bitte des Aaron und die Fürbitte des gekränkten Moses selbst vermochte nach sieben Tagen Heilung zu gewähren. Die Schrift gibt diese Erzählung zu dem ausdrück-

lichen Zwecke, um zu zeigen, mit wie gewaltigen Schwierigkeiten, selbst innerhalb seiner Familie, der große Führer des Volkes zu kämpfen hatte (4. Mos. 12, 3). M. starb in Kades (4. Mos. 20, 1). Das treue Gedenken ihres Volkes wahrte, trotz jener Schattenseiten, ihre wahre Größe; sie galt als von Gott gesandt zur Erlösung des Volkes, neben ihren Brüdern (Micha 6, 4). Dst.

Misael, Name des Sohnes Usiels, Enkels Kahaths und Vetters Aarons (2. Mos. 6, 22. 3. Mos. 10, 4); ferner eines Priesters zur Zeit Esra's (Neh. 8, 4); endlich des von den Chaldäern Mesach genannten „Gesellen" Daniels (Dan. 1, 6 f. 11. 19. 2, 17. 3. 1. Makk. 2, 59. Ges. d. 3 M. V. 88); vgl. d. A. Daniel.

Miseal (genauer Misch'al), Ort im Stammgebiet von Asser (Jos. 19, 26), den Leviten zugeteilt (21, 30), der 1. Chr. 7, 74 [6, 59] Masal (Maschal = Masch'al?) genannt wird. Nach Jos. 19, 26 lag er in der Nähe des Carmel, wohin ihn auch das Onomast. (das ihn Masan nennt) verlegt. Van de Velde hat ihn daher mit der Ruinenstelle Misalli (auf der engl. Karte Mithilia) nordöstlich von 'Athlît identifiziert. M.

Misma, s. Mibsam.

Mispat, s. Kades. In 1. Makk. 3, 46 muß es st. „Mispath" „Massēpha" (nach dem Griech.) oder „Maspha" (nach Vulg.) heißen; gemeint ist Mizpa (s. d. A.).

Mist. Zahlreiche Stellen der Bibel zeigen, daß die Hebräer, obgleich ihnen (s. d. A. Heu) unsere Art der Stallfütterung fremd war, das Düngen mit Mist, d. h. dem mit der Streu vermischten Kot und Harn (vgl. die Mistjauche Jes. 25, 10) sehr wohl kannten, vgl. z. B. Jer. 25, 33 den „M. auf dem Felde". Aber die anderen im Art. Ackerbau Nr. 1 angegebenen Arten der Bodenverbesserung fanden ohne Zweifel im alten (vgl. Luk. 14, 35), wie im neuen Paläſtina stärkere Anwendung als der Dünger. Um so wichtiger ist die schon mehrfach (s. oben S. 178. 651) besprochene Verwendung des Mists als Brennstoff, welche wir uns in dem holzarmen Lande kaum groß genug denken können; vgl. Niebuhr R. I, S. 154. 212. Wenn Hiob 20, 7 der Untergang des Frevlers mit demjenigen seines Kotes (1. Kön. 14, 10. Zeph. 1, 17) verglichen wird, so gebraucht der Dichter mit Absicht ein starkes Bild (vgl. 1. Makk. 2, 62). Das 2. Kön. 18, 27 gedrohte Fressen des eigenen M. erinnert an das während schrecklicher Hungersnot (2. Kön. 6, 25) wirklich vorgekommene Verzehren von Taubenmist, wie denn bei der Belagerung Jerusalems durch Titus (Joseph., J. Kr. V, 13, 7) Rindermist als Speise diente. Doch verbindet sich im heißen Morgenlande nicht in gleich hohem Grade wie bei uns der Begriff der ekelhaften Unreinlichkeit (vgl. 5. Mos. 23, 12 ff.) mit dem M., weil er eben als geschätztes Brennmaterial vielfach in getrocknetem und geruchlosem Zustande gesammelt wird. Die Stelle Mal. 2, 3 erklärt sich durch 3. Mos. 4, 11. 8, 17. In der schwierigen Stelle Richt. 3, 22 ist sicher von M. keine Rede, obwohl Luther ihn hier fand. Statt des Wortes „Mist" gebraucht Luther häufig das Milderungswort „Kot" (eigentlich = das Schlimme, Schlechte; holländ. Kwaad). Wie das häßliche Bild von der Mistjauche (Jes. 25, 10), so hat er auch die Drohung Esr. 6, 11 und Dan. 2, 5, daß die Häuser zu Kothaufen gemacht werden sollen (vgl. die Erklärung in 2. Kön. 10, 27), durch ungenaue Übersetzung verwischt. Kph.

Mistthor, s. Jerusalem Nr. 9.

Mithoar (Jos. 19, 13), von Luther nach Sept. (Matharim, Matharaoza) und Vulg. (Amthar) für einen Ortsnamen gehalten, bedeutet vielmehr: „hingezogen (nach Nea)".

Mittag ist in der deutschen Bibel nicht bloß eine Tageszeit und eine Weltgegend (Süden), sondern bezeichnet in manchen Stellen insbesondere den südlichsten Landstrich Canaans, bezw. Judäa's (= „Mittagsland"; so 1. Mos. 12, 9. 13, 1. 3. 4. Mos. 13, 18. 23. 30. 21, 1. 33, 40. Jos. 15, 21. 1. Sam. 27, 10. 30, 1. 14. 27. 2. Sam. 24, 7. 2. Chr. 28, 18. Ps. 126, 4. Jes. 30, 6; vgl. 1. Mos. 20, 1. 24, 62. Jos. 15, 1); vgl. d. A. Judäa S. 808b f.

Mittelhof, s. Tempel.

Mittel Melah (Esr. 2, 59. Neh. 7, 61), s. Harsa.

Mittelthor, s. Jerusalem S. 705a.

Mitylene, richtiger **Mytilene**, war die bedeutendste Stadt der nach der dorischen Wanderung durch griechische Äoler kolonisierten Insel Lesbos, auf deren Ostseite sie aufblühte, gegenüber dem mysischen Festlande. Die Heimat des Dichters Alkäos, des großen Staatsmannes Pittakos, des Historikers Hellanikos, kam M. seit 540 v. Chr. unter persische Hoheit, bis der Aufschwung der Athener nach der Schlacht bei Mykale auch diese Stadt zu einem Gliede des athenischen Bundes werden ließ. Von Athen aus wurde auch bis zur makedonischen Zeit das Schicksal dieser Stadt hauptsächlich bestimmt. In römischer Zeit (s. Apstlg. 20, 14) gehörte M. zu der Provinz Asia und zwar seit 63 v. Chr. als sogenannte „freie Stadt". Der Historiker Theophanes, ein Bürger dieser Stadt und Freund des großen Pompejus, hatte bei diesem Machthaber die Erteilung dieses Rechts erwirkt. H.

Mizpa oder **Mizpe** (letztere Aussprache ist von sehr zweifelhaftem Wert), d. h. „die Warte", war der Name verschiedener Orte westlich und östlich vom Jordan. Es hieß so: 1) eine Stadt in Gilead,

die deshalb Mizpe Gilead (Richt. 11, 29) genannt. Im Richterbuch erscheint sie als der Vorort Gileads, wo Jephtha mit den Ältesten Gileads verhandelt und als der Fürst Gileads Wohnung nimmt (Richt. 11, 11. 34; vgl. 10, 17). Dasselbe Mizpa ist wohl Hos. 5, 1 als eine Stätte des dem Propheten ärgerlichen Gottesdienstes bezeichnet. Identisch mit ihm ist wohl auch Maspha, das Judas Makkabäus auf seinem Zuge ins Ostjordanland zerstörte (1. Makk. 5, 35). Nach Jos. 13, 26, wo ein Ramath ha-Mizpe (nach der LXX freilich: Ramoth in der Gegend von Massēpha oder Maspha) als ein Punkt an der Nordgrenze des Stammes Gad bezeichnet ist, hält man Mizpa in Gilead gewöhnlich für identisch mit Ramoth (Ramath) Gilead (Jos. 20, 8), das auch kurzweg Rama genannt wird. Dies Ramath war nach Jos. 21, 36 (38). 1. Chr. 6, 65 (7, 80) den Leviten zugeteilt und zur Freistadt (s. d. A.) bestimmt (Jos. 20, 8. 5. Mos. 4, 43). Hier saß einer der zwölf Amtleute Salomos (1. Kön. 4, 13) und in den Kriegen der Damascener gegen Israel spielte die feste Stadt eine große Rolle. Nachdem Ahab im Kampfe um sie gefallen war (1. Kön. 22, 3 ff. vgl. 20, 34), entriß sein Sohn Joram sie dem Syrer Hasael. Als Joram aber im Kampfe verwundet das Lager in Rama verließ, brach hier die Verschwörung aus, durch die das Haus Omris gestürzt wurde (2. Kön. 8, 28 f. 9). Für die Identität von Mizpa in Gilead mit Rama in Gilead spricht der Umstand, daß beide Orte als Grenzpunkte Israels gegen Damaskus erscheinen. Als Grenzfestung kommt Rama doch wohl in den Syrerkriegen in Betracht und als ein Widerschein der Kämpfe um Rama ist es wohl zu erklären, daß Laban, der hierbei Repräsentant der Damascener ist, in Mizpa die Grenze zwischen sich und Jakob setzt (1. Mos. 31, 45 ff.). Freilich war an dieser Stelle der Ort ursprünglich Maṣṣēba (Säule) genannt und der Name Mizpa ist hier erst durch Korrektur in den Text gekommen. Aber es scheint, daß das spätere Mizpa Gilead ursprünglich Masseba hieß (LXX spricht den Namen Massēpha, d. h. mit den Vokalen von Maṣṣēba) und der Name von den Späteren in Mizpa geändert wurde, weil das Wort Masseba für sie einen übelen Klang hatte (s. d. A. Salbsteine). Die Lage von Mizpa-Rama bestimmt man gewöhnlich nach der Angabe des Eusebius, wonach Rama 15 röm. M. westlich von Philadelphia (= ʿAmmân) am Jabbok lag. Diese Entfernung paßt ziemlich auf das heutige es-Salt, südlich vom Jabbok, die Hauptstadt des Distrikts Belka und Sitz eines türkischen Kaimakams. Allerdings liegt es-Salt 1½ deutsche Meilen südlich vom Jabbok, weshalb andere dem Vorschlag Hitzigs beistimmen, der das eine Meile nördlicher gelegene Dschalʿûd vorzieht. Aber jene Angabe des Eusebius ist aller Wahrscheinlichkeit nach falsch. Jedenfalls lag der Ort, an dem Jakob und Laban sich trennen, am rechten Ufer des Jabbok, den Jakob nachher erst überschreitet. Auch der Zusammenhang von 1. Makk. 5, 35 läßt vermuten, daß der dort Maspha genannte Ort nördlich vom Jabbok lag. Dagegen können die Stellen Richt. 11, 17. 29, die obendrein von der Hand eines späteren Redaktors herrühren, nicht beweisen, daß Mizpa südlich vom Jabbok lag. Ebenso ist das Rama, um das Ahab und Joram gegen die Syrer kämpften, schwerlich südlich vom Jabbok zu suchen. Für eine Lage Ramas nördlich vom Jabbok spricht auch die Stelle 1. Kön. 4, 13. Nicht weit südlich vom Jabbok lag nämlich Mahanaim (s. d. A.), das wie Rama der Sitz eines Amtmanns des Salomo war, deshalb lag Rama schwerlich in seiner unmittelbaren Nähe. — 2) Mizpa in Benjamin (Jos. 18, 26) erscheint in einer gewissen Gruppe von Erzählungen im Richter- und Samuelbuche als der religiös-politische Mittelpunkt Israels während der Richterzeit (Richt. 20 und 21. 1. Sam. 7. 10, 17 ff. vgl. 1. Makk. 3, 46 und dazu d. A. Mispat). König Asa befestigte den Ort (1. Kön. 15, 22. 2. Chr. 16, 6), um sich gegen die Angriffe Baesa's von Israel zu schützen. Nach der Zerstörung Jerusalems war Mizpa als der Sitz Gedalja's (s. d. A.) kurze Zeit der Sammelplatz der im Lande übrig gebliebenen Judäer (2. Kön. 25, 23 ff. Jer. 40, 6 ff. 41). Später nahmen Männer von da am Wiederaufbau Jerusalems teil (Neh. 3, 7. 15. 19). Nach 1. Makk. 3, 46 lag M. im Angesicht Jerusalems und außerdem verlangt sein Name eine hohe Lage. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß das heutige Nebi Samwîl ¾ M. nördl. von Jerusalem an der Stelle des alten Mizpa liegt. Das aus wenigen bewohnten Häusern bestehende Dorf zeigt in schönen großen Bausteinen und in seinen in den Felsen eingeschnittenen Mauerwänden Spuren hohen Alters. Man hat von da, als dem höchsten Punkt in der Umgebung Jerusalems, eine umfassende Aussicht. Auch dürfte die in die ersten christlichen Jahrhunderte hinaufreichende Tradition, daß Samuel hier gelebt habe und begraben sei, für die Identität mit Mizpa sprechen (1. Sam. 7. 10, 17 ff.). — 3) Mizpe in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 38). Ein Ort Maspha lag nach Eusebius und Hieronymus nördlich von Eleutheropolis in der Richtung nach Jerusalem. Letztere Bestimmung bietet schwerlich einen triftigen Einwand gegen die Meinung, daß dies Mizpa auf dem hellglänzenden Kreidefelsen Tell eṣ-Ṣâfiye 12 km NNW. von Bêt-Dschibrîn zu suchen sei. Der einen weitreichenden Ausblick gewährende Punkt wurde von den Kreuzfahrern befestigt und hieß Blanca guarda oder Alba specula, welche Namen in ihrer zweiten Hälfte dem hebräischen, in der ersten dem arabischen entsprechen. Übrigens redet der Text des Eusebius von zwei Orten dieses Namens, die beide in der Gegend von Eleutheropolis lagen. — 4) Das 2. Chr. 20, 24 genannte Mizpe am nördlichen Rande der Wüste zwischen Jerusalem und Engedi ist vielleicht kein

Eigenname, sondern appellativisch durch „Aussichtspunkt" zu übersetzen. — 5) Das Land Mizpa, auch Thal Mizpe genannt, war in alter Zeit von Hevitern bewohnt und lag am Fuß des Hermon östlich von dem Wasser Merom (Jos. 11, 3. 8). Vielleicht ist es das heutige Ard el-Chûle (s. d. A. Merom), wenn auch die Vermutung Robinsons, daß dies Mizpa dem heutigen hoch gelegenen Drusendorf Mutelli im NW. von Banias entspreche, nicht hinreichend begründet ist. — 6) Mizpe Moab (1. Sam. 22, 3) ist sonst unbekannt. Sm.

Mizraim, s. Ägypten Nr. 1.

Moab heißt das Volk und Land der Moabiter oder der Kinder Moab. Sie waren am nächsten verwandt mit den Ammonitern (s. d. A.), die öfter als ihre treuen Bundesgenossen erscheinen (Richt. 3, 13. 2. Chr. 20), weiter mit den Edomitern und Israeliten — nach Überlieferungen, die sicher, wenn auch in verschiedener Form, allen diesen therachitischen Stämmen gemeinsam waren. Innerlich aber bestand zwischen Israel und den übrigen eine tiefe Kluft. Die Propheten betrachten insbesondere Moab und Edom nicht nur einzeln (Jes. 25, 10. 34, 6 ff.), sondern auch neben einander (Hesek. 25, 8; vgl. Jes. 11, 14) als Typen der Feindschaft gegen das Gottesreich. Die Moabiter verfielen frühzeitig dem unreinen canaanitischen Heidentum und seinen Greueln, wie sich das schon in der Darstellung ihres Ursprunges spiegelt (S. Dillmann zu Gen. 19, 30 ff.). Das ist der tiefere Grund des scharfen Gegensatzes, welchen Israel trotz zeitweiliger freundlich-nachbarlicher Beziehungen (Ruth 1, 1 ff. 1. Sam. 22, 3. 4) immer wieder gegen jene Stämme behauptete (vgl. 5. Mos. 23, 3 mit 7). Aus der Inschrift Mesa's wissen wir, daß anderseits die Moabiter den Krieg gegen Israel als Religionskrieg ansahen. — Die Genesis führt den Anfang jener Verflechtung mit canaanitischem Wesen auf den Aufenthalt Lots (der eben so wie Abraham bereits einen zahlreichen Nomadenstamm repräsentiert 13, 5–12) in der Jordanaue zurück (s. S. 941). Nachher eroberten die beiden von ihm ausgegangenen Brudervölker das von Wadi's durchfurchte Hochland östlich vom Toten Meere und vom Jordan, vom Weidenbach im Süden, der die Grenze gegen Edom bildete, bis zum Jabbok im Norden. Sie vernichteten dort die durch den Zug der Könige des Ostens (1. Mos. 14) geschwächten Riesenvölker der Emim und Samsummim (s. d. Artt.), deren Überreste sich mit ihnen verschmolzen. Der amoritische König Sihon (s. d. A.) drängte sich im mosaischen Zeitalter zwischen Ammon und Moab ein und entriß beiden einen großen Teil ihres Gebietes, das nach Besiegung des Sihon die Israeliten unter Moses sich aneigneten (4. Mos. 21, 13. 26–29; vgl. Richt. 11, 13. 15. 25 ff. Jos. 13, 25). Ammon blieb auf das Gebiet am oberen Jabbok, Moab auf das zwischen dem Arnon und Weidenbach beschränkt. Der letztere Stamm erwies sich den vorüberziehenden Israeliten, die mit allen Therachiten Frieden hielten, im Anfang freundlich (5. Mos. 2, 29). Dann aber suchte sein König, durch deren rasche und gewaltige Siege erschreckt, ihren Untergang durch magische Künste herbeizuführen (s. d. A. Bileam). Bei der nachfolgenden Verlockung des Gottesvolkes zu frevelhaften heidnischen Orgien (Hos. 9, 10) erscheinen nach dem aus zwei Quellenschriften zusammengefügten Bericht (4. Mos. 25) neben den Midianitern auch die Moabiter beteiligt; jedenfalls betrachtete der Erzähler den wollüstigen Kultus des Baal Peor als altmoabitisch (vgl. oben S. 163; außerdem in betreff der Religion der Moabiter überhaupt d. Artt. Moloch und besonders Chamos, als dessen Volk jene schon in einem Liede der mosaischen Zeit 4. Mos. 21, 29 bezeichnet werden. — In vielen Orten des Gebietes Rubens erhielt sich eine starke moabitische Bevölkerung 4. Mos. 32, 17; daher hieß jenes auch noch später „das Land Moab" (5. Mos. 1, 5. 32, 49) und speciell ein Teil der Tiefebene am Jordan Jericho gegenüber „Gefilde Moab" (s. d. A.). Kein Wunder daher, daß die Moabiter mit großer Zähigkeit in dem Bestreben verharrten, das Verlorene wiederzugewinnen. Das Ziel erreichten sie das erste Mal nicht lange nach Josua's Tode (Richt. 3, 12 ff.). Ja sie setzten sich sogar mit einer starken Macht in Jericho fest und hielten von da aus nach Weise der alten Kriegführung (1. Sam. 13, 2. 5. 16 ff. 1. Kön. 15, 17 ff.), indem sie das Land mit Streifscharen durchzogen, Israel in Abhängigkeit, bis nach 18 Jahren Ehud (s. d. A.) es befreite. Er vernichtete das ganze feindliche Heer, das diesseit des Jordan stand, indem er dessen Furten „nach Moab hin", wie es auch hier charakteristischerweise heißt, besetzte. Ob er den Sieg auch über den Fluß hinüber verfolgte, wird nicht gesagt und bleibt zweifelhaft. Die während der 18 Jahre sicher verstärkten moabitischen Gemeinden nordwärts des Arnon behaupteten sich auch hernach neben den israelitischen, ähnlich etwa wie heutzutage im Libanon Drusen und Maroniten neben einander ihre Selbständigkeit bewahren. Aus den hierdurch notwendig entstehenden Verwickelungen erklärt sich am leichtesten nicht nur, daß die Moabiter unter Sauls Feinden waren (1. Sam. 14, 47), sondern auch daß David dieselben, ob er ihnen gleich von früher her persönlich zu Dank verpflichtet (22, 3. 4), eine Moabiterin (Ruth) seine Stamm-Mutter und ein Moabiter unter seinen Helden war (1. Chr. 11, 46), grausam unterdrückte und zinsbar machte (2. Sam. 8, 2). Unter Salomo oder unter seinem nordisraelitischen Nachfolger rissen sie sich aber wieder los. Denn nach der Inschrift Mesa's war es erst Omri, der sie wieder unterwarf und „unterdrückte", indem er sich in Medeba

(s. d. A.), wie früher einst die Moabiter in Jericho, mit einem Heere festsetzte. Einen der Stammfürsten (allûfîm) in Moab, aus denen dort, ähnlich wie in Edom, die Landesherrscher hervorgegangen zu sein scheinen, machte er zum tributzahlenden Vasallenkönig, nämlich den Vater Mesa's, Camosgad, den Stammfürsten Dibons, also einer Ortschaft, die durch Mose den Rubenitern zugewiesen war (s. die Begründung in d. Stud. u. Krit. 1871 S. 605—609). Mithin wurde er, über den als einen Bedrücker Mesa klagt, durch die Macht der Thatsachen genötigt, Stücke eines altisraelitischen Stammgebietes als moabitisch zu behandeln. Über Mesa's Abfall und nachfolgende drei Kriege gegen Israel und Juda, nach denen er trotz schwerer Verluste unabhängig blieb, s. d. A. Mesa. Von den nachfolgenden nordisraelitischen Königen, die unter der Übermacht Syriens litten, hatten die Moabiter nichts zu befürchten; ihre Raubzüge nach Norden hin waren daher (nach dem Grundtext von 2. Kön. 13, 20) etwas Gewöhnliches selbst zur Zeit des kräftigen und kriegerischen Joas. Dessen mächtigerer Sohn, Jerobeam II., machte ihnen ein Ende, indem er Moab bis zum Meer der Arabah unterwarf. Genauer bezeichnet Amos als Grenze des damaligen israelitischen Besitzes, den Bach der Arabah (Am. 6, 14), der Jes. 15, 7 Bach der Arabier genannt wird. Es ist der Wadi el-Achsa gemeint, die tiefeingeschnittene Schlucht, die von Südost her dem Toten Meer einen reichen perennierenden Bach zuführt. Nicht lange hernach erscheinen Jes. 15, 4 Hesbon und Eleale, die Mesa noch nicht wiedergewonnen hatte, als Städte der Moabiter. Diese machten unzweifelhaft, während Israel durch Syrien und hernach durch Assur bedrängt wurde, allmähliche Fortschritte, wahrscheinlich in beständigem Bunde mit Ammon (vgl. Jer. 49, 3, wonach die letzteren im Besitze Hesbons mitbeteiligt waren). Nach Seiten dieser Verhältnisse hin liegt nichts Unwahrscheinliches in der Vermutung, daß der Hos. 10, 14 erwähnte Salman (s. d. A.), der das (ostjordanische) Betharbel zerstörte, derselbe moabitische König gewesen sei, der auf einer Inschrift Tiglath Pilesars als diesem tributpflichtig genannt wird (Schrader, KAT.[2] S. 257. 441 f.). Der Oberherrschaft Assurs konnte in dieser ganzen Zeitperiode auch Moab sich nicht entziehen. Von dessen Königen erscheinen Camosnadab (Kammuschunadbi) neben Hiskia, Mussuri neben Manasse als jener Macht zinsbar (Schrader a. a. O. 140 f. 288. KGF. 9. 78). In der letzten Zeit des Reiches Juda zeigten die Moabiter auch gegen dieses wiederum die alte Feindschaft durch übermütige Schmähungen und durch unternommene Streifzüge (Zeph. 2, 8 ff. 2. Kön. 24, 2). Zwischen den beiden Weltmächten des Euphrat und des Nil gerieten sie danach in dasselbe Schwanken, wie Juda und die anderen Nachbarvölker. Mit den letzteren suchten sie gemeinschaftlich durch Gesandte bei Zedekia (denn dieser Name ist Jerem. 27, 1 zu lesen) die Partei zu unterstützen, welche den Mahnungen Jeremia's zu Trotz den Abfall von Babel betrieb. Nachdem diese gesiegt hatte, zogen gerade auch die nächsten Stammverwandten sich klüglich zurück, rückten teilweise mit gegen Jerusalem und triumphierten um die Wette über dessen Untergang (Hes. 25). Nachher scheinen aber auch Moab und Ammon, dessen König den durch die Babylonier eingesetzten jüdischen Statthalter Gedalja (s. d. A.) töten ließ, sich mit Ägypten eingelassen zu haben: Nebucadnezar unterwarf sie auf einem späteren Zuge gegen Ägypten (Jos., Alt. X, 9, 7, wo trotz des beigemischten Falschen eine richtige Erinnerung aufbewahrt ist; vgl. M. Niebuhr, Assur u. B. S. 215, Movers Phön. II, 1, S. 454). — Nach dem Exil wurden gegen die Moabiter die Gesetze geltend gemacht, welche die Vermischung mit ihnen verboten (Esra 9, 1. Neh. 13, 1). Dann fehlt über sie Jahrhunderte hindurch jede Nachricht. Daß sie sich unter wechselnder Fremdherrschaft als verhältnismäßig „sehr großes Volk" erhielten, bezeugt noch für seine Zeit Josephus (Altert. I, 11, 5); daß sie aber als solches noch irgendwie gemeinsam handelnd aufgetreten wären, davon findet sich keine Spur. Judas Makkabäus eroberte nach 1. Makk. 5, 36, als er 64 v. Chr. die transjordanischen Bundesgenossen der Seleuciden bekriegte, auch Hesbon (s. d. A.), das noch immer eine moabitische Stadt war (Jos., Altert. XIII, 15, 4); und doch werden unter den dortigen Gegnern nur die Ammoniter, nicht die Moabiter genannt. Sie waren allen Anzeichen nach schon damals, einzelne feste Städte ausgenommen, abhängig von dem arabisch-aramäischen Handels- und Kulturvolk der Nabatäer (s. d. A.), die nach Verdrängung der Edomiter längst ihre südlichen Nachbarn geworden waren, deren Einfluß sich schon weiterhin nach Norden erstreckte (s. Grimm zu 2. Makk. 5, 8), und die im antisyrischen Interesse mit Judas eine enge Freundschaft unterhielten (1. Makk. 5, 25. 9, 35). Später aber lagen die judäischen Herrscher mit den nabatäischen in einem immer sich erneuernden Kampfe über den Besitz von Peräa, dessen südlichsten Teil die Moabitis ausmachte. So schon der kriegerische, in abenteuerlichen Unternehmungen unermüdliche Hasmonäer Alexander Jannäus (105—79 v. Chr.). Er machte die Moabiter zinspflichtig (Jos., Altert. XIII, 13, 5), mußte hernach seine Eroberungen an die Nabatäer, die schon damals Herren von Damaskus wurden (XIII, 15, 2), wieder abtreten (XIII, 14, 2), behauptete aber schließlich eine ganze Anzahl dortiger fester Plätze (XIII, 15, 4). Zwischen beiden Völkern dauerten, auch nachdem Pompejus sie unterworfen, ähnliche Wechselfälle fort bis zum Untergange Jerusalems, zu welchem auch der Nabatäerkönig Malchus, Nachfolger des Aretas

(2. Kor. 11, 32), mit seinen Hilfstruppen mitwirkte (Jos., Jüd. Kr. III, 4, 2; vgl. Vogüé mél. arch. App. p. 34). Schon 105 n. Chr. machte aber ein Prokurator Syriens auch dem unruhigen Reiche der Nabatäer oder, wie sie schlechthin genannt wurden, der Araber ein Ende. Seitdem trugen die Münzen ihrer prächtigen Metropolis Petra und eben so die der moabitischen, Areopolis (s. d. A. Ar) das Bildnis der Cäsaren und griechische Aufschrift neben den trotz der Gräcisierung sich fortpflanzenden Typen des einheimischen Kultus. Gleichzeitig drang einerseits das Christentum, wenn auch langsam, in der

Moabitisches Basrelief aus Fukua. Nach de Saulcy.

Moabitis vor, anderseits wurde sie mitgetroffen von der folgenreichen Einwanderung der südarabischen Sabäer nach dem Hauran, die vielleicht schon im 1. Jahrh. n. Chr. begann (s. Blau in ZDMG. XXII. 659 ff. Wetzstein Hauran S. 104 ff.). Unter diesen mächtigen Wandlungen verlor sich allmählich, sicher schon vor der muhammedanischen Invasion, die einst so zähe Nationalität Ammons und Moabs, obgleich die Namen noch bei arabischen Schriftstellern nachklingen. — Daß diese Nationalität der hebräischen wirklich so nahe stand, wie nach der durch die Bibel berichteten Stammverwandtschaft zu erwarten war, das wird durch die Inschrift Mesa's thatsächlich beurkundet. Zu dem Typus des Alphabets derselben stimmt mehrfach im Unterschiede von dem phönicischen der der viel späteren makkabäischen Münzen (s. d. A. Schrift). Die sprachlichen Formen sind noch viel mehr, als die phönicischen, mit den hebräischen gleichartig; nur eine einzige weicht von den letzteren ab und nähert sich dem Arabischen (hiltachêm statt hithlachêm, wozu indes das Hebr. in hischtammêr 2c. eine Analogie bietet). Höchst auffällig ist ferner die Gleichförmigkeit des Stiles, wofür ein Beispiel aus Z. 14 hier Platz finde: „Und es sprach zu mir Chamos: Gehe hin! nimm ein (die Stadt) Nebo (siegend) über Israel! Und ich ging hin während der Nacht und kämpfte wider sie vom Hervorbrechen der Morgenröte bis zum Mittag und ich nahm sie ein" u. s. w. (andere Beispiele s. unter d. A. Mesa). Diese wie andere Stellen zeigen zugleich die große Ähnlichkeit der religiösen Anschauungsformen bei wesentlich entgegengesetztem Inhalt (s. S. 147 f. 265). Endlich ist die Inschrift ein Beleg dafür, daß Moab eine ähnliche Kultur entwickelte wie Israel in seiner Blütezeit, während ihm freilich dessen höchste geistige Güter mit ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung fremd waren. Schon ganz äußerlich genommen zeugt jene Inschrift von einem häufigen Gebrauch der Schrift und von der Fertigkeit, dieselbe auch in einem äußerst harten und schwer zu bearbeitenden Basalt gefällig darzustellen. Durch ihren Inhalt erfahren wir, daß Mesa, wie verschiedene andere Städte, so insbesondere seine Hauptstadt mit Mauern, Türmen und Thoren neu befestigte, die letztere mit Wasser zu versehen Sorge trug, einen königlichen Palast dort errichtete, bei Aroer am Arnon eine Kunststraße (mesillâh) anlegte. Das weist auf eine gewisse Blüte der Städte und des städtischen Lebens hin. Damit muß aber, wie schon die Bezeichnung Mesa's als eines Hirten oder Herdenbesitzers zeigt (2. Kön. 3, 4 im Grundtext), ein sehr ausgedehntes nomadisierendes Hirtenleben verbunden gewesen sein, wahrscheinlich in ähnlicher Weise, wie noch jetzt in Kerek, der einzig übrigen Stadt auf dem Gebiet des alten Moab. Das Gebiet von Moab, welches die Israeliten nie besiedelten, erstreckte sich vom Wadi el-Achsa bis zum Wadi Modschib, oder wie man im Altertum sagte, vom Bach der Arabah oder Sered bis zum Bache Arnon (Am. 6, 14. 4. Mos. 21, 11—13. 26), in einer Länge von 50 km und vom Toten Meere bis zur arabischen Steppe in einer Breite von 35—40 km. Die Moabiter konnten es aber, wie wir zeigten, nie vergessen, daß ihre Ansiedelungen einst viel weiter nach Norden gereicht hatten, weshalb sie immer wieder auch das Land vom Arnon bis zum Wadi Hesban als Eigentum ihres Gottes Chamos in Anspruch nahmen, ihr Stammgebiet damit verdoppelnd. Moab in diesem weiteren Sinn hatte etwa den Flächeninhalt vom Großherzogtum Sachsen-Weimar, im engern Sinn von Sachsen-Koburg-Gotha. Das Ganze der

moabitischen Landschaft stellt sich als eine Hochebene dar, aus deren weitgeschweifter Wellenlinie einzelne Berge wie Nebo, Attarus, Schihan zu dominierender Höhe sich erheben. Die Thäler, in ihrem Oberlauf nur muldenartig, werden nach Westen hin grandiose Schluchten, als ob in einer ungeheueren Katastrophe die Felsmassen bis in grause Tiefen wären gespalten worden. Am Westrand des Gebirges schauen wir wie von einer Riesenzinne aus die blaue Flut des Toten Meeres uns zu Füßen, durch eine senkrechte Distanz von 1200 m von ihr geschieden. Auf weite Strecken tauchen die Felswände unmittelbar ins Wasser ein, doch fehlt es auch nicht an breiteren und schmäleren flachen Küstenstreifen. Beim südlichen Drittteil des Ufers lagert dem Gebirge eine äußerst fruchtbare, reichbewässerte Strandebene vor mit einer durchschnittlichen Breite von 2 km. Über einer mächtigen Schicht von rotem nubischen Sandstein lagert Kreidekalk, der aber öfters von Basaltgängen durchbrochen ist. Während nach Westen hin die

Menhir von Menfumije. Nach de Luynes.

Kalkschichten ein äußerst verwundenes Aussehen zeigen, haben sie weiter gen Osten ihre horizontale Lagerung fast ungestört bewahrt. Durch die Schluchten rauschen fischreiche andauernde Bäche. Heiße Quellen treten an verschiedenen Orten zu Tage. Berühmt schon im Altertum waren die sehr heißen und mächtigen Quellen Kallirrhoe im Wadi Zerka Ma'in. Der Boden Moabs ist sehr fruchtbar. Reichlicher sind hier die Niederschläge als im Westjordanland, länger dauert das Grün der Fluren. So werfen denn die Felder einen großen Ertrag ab (Jes. 16, 8—10). Schon im Altertum war moabitischer Weizen, nach dem Ausfuhrort

Dolmen von Menfumije. Nach de Luynes.

Minnith benannt, auf dem tyrischen Markt gesucht (Hes. 27, 17). An geschützten Halden wuchsen einst Weinreben in üppiger Fülle. Neben dem Feldbau lohnte hier vor allem die Schafzucht. Wenn die angrenzende Steppe den genügsamen Schafen keine Weide mehr bot, so fanden sie in Moab selbst immer noch Futter genug. Wir dürfen daher die Nachricht als ganz zuverlässig betrachten, daß König Mesa einst dem König Israels die Wolle von 200000 Schafen zinsen mußte (2. Kön. 3, 4). Obgleich durchaus waldlos, ist Moab doch von mancherlei Tieren der Wildnis belebt. Lämmergeier horsten auf den Felszacken der tiefen Schluchten, aus dem Oleandergebüsch, das die Bäche umsäumt, tönt vielstimmiger Vogelgesang. Bären und Wölfe bedrohen die Schafhürden, scheue Klippschiefer treiben in einsamer Gegend ihr harmloses Spiel. Über die nahe Steppe jagen gelegentlich Strauße und Gazellen. So ist Moab ein Land voll Leben und Gedeihen trotz eines ziemlich strengen Winters, eines Frühlings mit schroffem Temperaturwechsel und eines sehr heißen Sommers, der bisweilen das Thermometer bis auf 42° C. im Schatten hinauftreibt. Es kann daher nicht überraschen, daß diese Gegend, wie die vielen Steintische (Dolmen) und Steinbrüche (Cronlech) zeigen, sehr früh besiedelt wurde, und in der griechisch-römischen Zeit nach den überaus zahlreichen Trümmern zu schließen, sehr stark bevölkert gewesen sein muß. Schl. (Fu.)

Moadja, s. Maadja.

Mochona, s. Mechona.

Modin (griechisch Modeïn, Modeein, im Talmud Modî'îm) hieß die Vaterstadt der Hasmonäer.

Hier „auf dem Berge Modin“ (Luther nach Vulg.; griechisch: „in Modin“) lebte der Priester Mattathias mit seinen fünf Söhnen (1. Makk. 2, 1), der Vater des Heldengeschlechtes der Makkabäer. Mattathias wurde auch hier in seiner väterlichen Gruft begraben (1. Makk. 2, 70), später seine Söhne Judas (1. Makk. 9, 19) und Jonathan (1. Makk. 13, 25). Simon ließ über das väterliche Grabmal ein prachtvolles Mausoleum errichten (1. Makk. 13, 27 ff.). Auf einem Unterbau von polierten Quadern erhoben sich sieben kunstvoll verzierte Pyramiden (für Simons Vater, die Mutter, seine vier Brüder und ihn selbst); mächtige Säulen (Obelisken) mit Siegesemblemen und eingehauenen Schiffsbildern zierten überdies den Bau. Man erblickte den auf der Höhe gelegenen Prachtbau vom Meere aus (1. Makk. 13, 29); denn zwischen ihm und dem Meere lag nur die Ebene Saron. Modin lag an der Ostseite derselben, wie deutlich aus 1. Makk. 16, 1 ff. hervorgeht, wo uns berichtet wird, daß die beiden Brüder Judas und Johannes mit ihrem Heere von Modin aus unmittelbar in die Ebene gelangten, in welcher die Schlacht gegen Cendebäus stattfand*). Eusebius und Hieronymus, zu deren Zeit Modin noch bestand, sagen dem entsprechend, es habe in der Nähe von Diospolis (Lydda) gelegen, und der Talmud gibt die Entfernung von Jerusalem auf 15 röm. M. (22 km) an. Es irrt demnach entschieden die seit dem 13. Jahrh. gangbare Tradition, welche Modin nach Ṣûbâ, einem hochgelegenen Dorfe westlich von Jerusalem (37 km von der Meeresküste, über 22 km von Lydda entfernt!) verlegt. Pilger des 15. Jahrh. (und ihnen beipflichtend Robinson) erklärten — minder unwahrscheinlich — das Dorf Latrûn an der Straße von Ramle nach Jerusalem für „die Stadt der Makkabäer“. In der Nähe von Latrûn stand im Mittelalter eine „Kirche der sieben makkabäischen Brüder“ (vgl. 2. Makk. 7) und mag die 7 Personen, denen jenes Grabmal geweiht war mit den 7 Brüdern, deren Andenken diese Kirche geheiligt war, verwechselt haben (so Raumer). Neuere Forscher rieten auf diesen oder jenen hochgelegenen Punkt in der Nähe von Lydda, bis i. J. 1866 zuerst der Franziskaner Emmanuel Forner die Vermutung aussprach, Modin möge das heutige Dorf el-Medje, 2 starke St. östlich von Lydda, sein, eine Vermutung, welche zweifellos die richtige Ortslage trifft. El-Medje selbst ist ein elendes Dorf von kaum 140 Einw. auf der Höhe eines Hügels. Ihm gegenüber liegen drei Ruinenhügel. Einer derselben weist uralte Grabkammern auf, Kubûr el-Jehûd („Judengräber“) geheißen, welche Sandreczki für Reste des Makkabäergrabes hält (s. Ausland 1871, S. 852 ff.). Letztere Ansicht ist wohl nicht haltbar; denn es handelt sich hier um 14—15 Doppelgräber, welche zum Teil sehr verschieden orientiert sind und gewiß nie durch einen gemeinsamen Bau zu **einem** Ganzen vereinigt sein konnten. Dagegen hat Guérin die Ruinenstätte eines 1 km weiter nördlich, näher bei el-Medje gelegenen, 220 m über der Ebene sich erhebenden Hügels (von welchem aus Guérin sehr deutlich die auf dem Meere segelnden Schiffe beobachten konnte) untersucht (von den Arabern nach irgend einem muhammedanischen Heiligen Weli Scheikh Gharbânî genannt) und die Grundmauern eines großen, rechteckigen Bauwerkes bloßgelegt, das zum Teil in den natürlichen Felsen gehauene Kammern aufwies, in denen sich vereinzelte Totengebeine vorfanden. Der Architekt Mauß, der die Stätte gleichfalls genau untersuchte, vermutet hier 5 Grabkammern (3 kleinere, einfache und 2 Doppelgräber). Guérin sieht in diesen Ruinen — und wohl mit Recht (der Widerspruch, welchen Ganneau erhob, dürfte unbegründet sein) — die Überreste des makkabäischen Mausoleums. Er will sogar in den Mauersteinen die Zapfenlager entdeckt haben, in welchen die Pyramiden ruhten. Auch Reste von Säulen fanden sich an der Stelle. S. Guérin, Descr. de la Palestine. Samarie II, p. 55—64. 404—426; und ebenda den Situationsplan der Ruinenstätte und die beiden Tafeln, Profilzeichnungen der Gräber vom Architekten Mauß. Vgl. Schürer, Geschichte I, S. 156. M.

*) Dagegen ist es ein irrtümlicher Bericht, wenn nach 2. Makk. 13, 15 Judas vor der unglücklichen Schlacht von Bethzur bei Modin sein Lager gehabt haben soll (nach 1. Makk. 6, 32 vielmehr bei Bethzachara).

Mörser, s. Mühle.

Mohr, Mohrenland, s. Äthiopien. In Ps. 7, 1 ist statt „des Mohren, des Jeminiten“ (nach Luther Bezeichnung des Benjaminiten Simei nach der **Schwärze** seines Charakters) zu lesen: „Chus, des Benjaminiten.“ Vgl. noch d. A. **Chusi**.

Molada, Stadt im Südlande Juda's (Jos. 15, 26), den Simeoniten überwiesen (Jos. 19, 2. 1. Chr. 4, 28), auch nach dem Exil wieder bewohnt (Neh. 11, 26); ohne Zweifel das von Josephus erwähnte idumäische Malatha, das Malathis des Onomast., welches 4 r. M. südlich von Arad auf der Straße von Hebron nach Aila (Elath) gelegen haben soll. Danach wird Robinson Molada mit Recht an Stelle des heutigen Tell Milch (Guérin: Tell-Melach) suchen, einem Hügel, zwei geogr. M. östlich von Beerseba. Der Hügel selbst und die anliegenden Hügelabhänge tragen zahlreiche Spuren einer alten, ausgedehnten, aber längst völlig zerstörten Ortschaft. Am Fuße des Hügels finden sich drei antike Brunnen, von denen einer völlig verschüttet ist, die beiden anderen aber noch zugänglich sind und eine wichtige Wasserstation für die nomadisierenden Araber bilden. Die arabische Sage will wissen, daß Abraham diese Brunnen gegraben und seine Herden hier getränkt habe. Die Umgebung bietet für die Kamele der

Beduinen notdürftige Weide. S. Guérin, Judée, III, S. 184 ff. Palmer, Wüstenwanderung S. 311 f.
M.

Molch, s. Eidechsen. S. 361.

Molech, in Sept. und Vulg. Moloch ausgesprochen, heißt 1. Kön. 11, 7 als der durch Kinderopfer verehrte höchste Gott der Ammoniter ebenso deren „Greuel", wie Chamos (s. d. A.) eben dort der „Greuel der Moabiter". Identisch damit sind die Benennungen Milcôm (s. S. 81 f.) 1. Kön. 11, 5. 33. 2. Kön. 23, 13 und Malcâm, wofür Luth. im Anschluß an Vulg. Malchom hat Jer. 49, 1. 3. Zeph. 1, 5. Diese beiden tragen auch äußerlich das Gepräge von Eigennamen, die im Hebr. auch sonst auf -âm und -ôm gebildet werden. Dagegen ist Molech (im Grundtext immer hammolech mit dem Artikel) eigentlich Appellativum = der König (wie es denn die Sept. öfter ὁ ἄρχων ὁ βασιλεύς übersetzen). Ebenso heißt der tyrische Herkules (s. d. A.), dessen mit Menschenopfern verbundener Dienst in manche uralte griechiche Lokalkulte des Herakles hineinspielt, auf phönicischen Inschriften als der Baal von Tyrus zugleich „der König der Stadt" (Melkart = malk ḳart). Dabei liegt in den betreffenden religiösen Anschauungen der Canaaniter, Moabiter, Ammoniter überall die Vorstellung von einer Manifestation des Höchsten der Götter, des Herrschers des Weltalls, zu Grunde, also ein noch durchschimmerndes ursprünglich-monotheistisches Element (vgl. die Artt. Baal, Chamos, Herkules). Insofern werden wir hierdurch an den mächtigen Einfluß erinnert, welchen die im höchsten geistigen Sinne gefaßte Vorstellung von Gott als dem wahren Könige (hebr. melekh) und von seinem Reiche im A. und im N. T. ausgeübt hat. Ja auch der besondere Inhalt des hier zu besprechenden heidnischen Gedankenkreises, nämlich die Hervorhebung der schrecklichen und zerstörenden Potenz in der Gottheit, ist eine Entstellung von Momenten, die im A. T. ihr Analogon haben. Jehova wird dort oft, wie als schaffende und erhaltende, so als zerstörende Macht dargestellt, der gegenüber alle irdische Herrlichkeit ein verschwindender Hauch und Schatten ist. Im Zusammenhange damit wird im B. Hiob (vgl. m. Kommentar S. 73. 311. 325 f.) in den stärksten Zügen die schwere Anfechtung geschildert, die für den von tiefer Not betroffenen Frommen darin liegt, daß der Allmächtige, wie im Sturm über ihn dahinfahrend, ihn in seiner Ohnmacht sich selbst zu überlassen, auf sein „Schreien über Gewalt" keine Antwort zu geben, ja vielmehr feindlich ihm entgegenzutreten scheint. Aber es wird dort und ebenso in manchen Psalmen (vgl. besonders den 73.) zugleich gezeigt, wie der echte Glaube sich gerade unter solchen Anfechtungen bewährt und an dem lebendigen Gott, an dessen Weisheit und Güte festhält. Der 90. Psalm wendet sich im tiefen und wahren Bewußtsein menschlicher Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit an die Gnade desselben ewigen unveränderlichen Gottes, „durch dessen Zorn wir so rasch dahinfahren", mit aufrichtiger Buße und unerschütterlichem Vertrauen. Den mit den Hebräern sprachverwandten Nachbarvölkern hingegen fehlte ein solches reines und kräftiges Bewußtsein der Sünde und der Gnade. Sie vermochten den schmerzensreichen Eindruck der Anfechtungen des Erdenlebens weder, wie die Griechen, durch ideale künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen zurückzudrängen, noch, wie die Hebräer, religiös zu überwinden. So entstand bei ihnen das, was wir vorzugsweise als Molochdienst zu bezeichnen pflegen (s. S. 536 f.): der Wahn, daß der grausame Gott durch grausame Opfer zu beschwichtigen sei, daß er das liebste, daß er besonders das einzige Kind für sich verlange. Auch Jehova heißt ein verzehrendes Feuer, aber es ist das symbolisch, insbesondere von dem heiligen „Eifer" gegen das Böse, speciell den Götzendienst, gemeint (5. Mos. 4, 24. 9, 3; vgl. V. 5. Hebr. 12, 29). In der semitischen Naturreligion hingegen wurde der höchste Gott als physischer Feuergott, als brennender Sonnenbaal (Chammân, s. S. 164) vorgestellt. Als solcher verlangt er, wie er als versengende Sonnenglut den Tammus (s. d. A.) tötet, auch von den Eltern ihre Kinder als Speise oder Fraß (ochlâh Hes. 23, 37. 16, 20); denn er ist als Sonnengott zugleich der Feuerkönig (ἄναξ πυρός, wie der tyrische Herkules bei NonnusDionys. XL, 369 heißt). Neben solcher solarischen Bedeutung besteht recht wohl, wie bei der Astarte neben der lunarischen (s. S. 144 b), die planetarische Fassung derselben Gottheit. Der ostsemitische Adar-Herkules war nach den Denkmälern der Planet Saturn; ihm gehört in einem assyrischen Verzeichnis der planetarisch geordneten Wochentage, welches genau die bis in die Gegenwart üblich gebliebene Reihenfolge bietet (th. Stud. u. Krit. 1874 S. 348), der siebente Tag; auch die frühe Verbreitung der gleichen Auffassung des entsprechenden Gottes bei den Westsemiten hat durch die Keilschrift einen Beleg erhalten (s. d. A. Chiun). So erklärt sich bei den Klassikern die Bezeichnung des durch Menschenopfer verehrten punischen Gottes bald als Kronos bald als Herakles, und ebenso die altorphische mystisch-spekulative Kombination des Chronos-Herakles (s. S. 612 a)*). Dabei fanden zugleich die verwandten unheimlichen Züge der griechischen Überlieferung von dem seine Kinder verschlingenden Kronos einen naheliegenden Anschließungspunkt. Anderseits entstammte ohne Zweifel dem semitischen Orient die schon bei den

*) Ist Kronos nicht dialektische Nebenform von Chronos Zeit (was übrigens Analogien für sich hat), sondern von einer anderen Wurzel ableitet, so sind doch beide fast gleichklingenden Wörter früh kombiniert worden.

Römern allgemeine Ansicht von Saturn als dem Unglücksgestirn (grave, nocens, triste sidus Prop. IV, 1. 104; Lucan. I, 652; Juven. VI, 569). — Wenn wir im Obigen davon ausgegangen sind, daß der schreckliche Kultus des furchtbaren, unheilbringenden Gottes unter verschiedenen Namen den angeführten Nachbarvölkern der Hebräer gemeinsam war, so stützen wir uns dabei auf Zeugnisse, welche, wenn auch (wie überall auf diesem Gebiet) sparsam, doch völlig hinreichend sind. Man vergleiche Jer. 32, 35 mit 19, 5: danach bezeichnete man die auf den „Höhen (bâmôth) des Baal" verbrannten Kinderopfer bald als dem Moloch, bald als dem Baal dargebracht; Moloch galt also als eine Form des Baal. Bei der feststehenden, engen Verwandtschaft und Verbindung zwischen Ammonitern und Moabitern (s. d. A.) ist von vornherein vorauszusetzen, daß die Vorstellung von dem höchsten Gott bei beiden identisch ist: ist doch aus Chamos ein Feuergott wie Moloch (s. S. 265 b). Um so weniger ist die ausdrückliche Nachricht Richt. 11, 24, wonach Chamos auch der Gott der Ammoniter war (S. 265 b), in Zweifel zu ziehen. Und dadurch wird es wahrscheinlich, daß auch Suidas, wenn er den Moloch (u. d. W.) als „Gott der Moabiter" bezeichnet, aus einer älteren Quelle geschöpft hat. Damit wollen wir nicht leugnen, daß der große Haufe vielfach die verschiedenen Götternamen für verschiedene Götter nahm, wie solche Vervielfältigung dem heidnischen Aberglauben überall eigentümlich ist. Aber die ursprüngliche Einheit blieb in dem Bewußtsein der Einsichtigeren. Dabei ist es nun eine wegen Dürftigkeit der bezüglichen Nachrichten schwer mit Sicherheit zu beantwortende Frage, warum die greuelhaften Kinderopfer, gegen deren sich immer wiederholendes Eindringen in Israel das Gesetz und die Propheten eifern, fast durchgängig an den Namen des ammonitischen Moloch geknüpft sind. Man kann vermuten, daß dieselben bei den Ammonitern am häufigsten waren, und daß die Formen des dabei dort üblichen Ritus etwas besonders Imponierendes und für die rohe Menge Verlockendes hatten. Phönicier und Karthager, also wohl sicher alle canaanitischen Stämme, brachten jene Opfer dar einerseits in besonders gefahrvoller Lage des Staates (s. S. 163 b), anderseits an einem bestimmten Tage des Jahres (s. die Belegstellen bei Movers Phön. I, 301). Die Aussagen des A. T. machen dagegen den Eindruck, daß die Moloch-Opfer sehr häufig, also wohl auch bei einem Sühnebedürfnis des Einzelnen (vgl. Micha 6, 7), stattfinden. Was deren Ritus betrifft, so ist der dafür im A. T. gebrauchte technische Ausdruck wegen verschiedener sprachlicher und sachlicher Deutung streitig. Er lautet vollständig: die Kinder „hindurch" oder „hinübergehen lassen durch das Feuer dem Moloch" (he'ebhîr bâ'ésch lammôlech) 2. Kön. 23, 10. Dabei wird aber oft ausgelassen entweder 1) das „durch das Feuer" 3. Mos. 18, 21. Jer. 32, 35. Hesek. 16, 21. 23, 37; dann erscheint als völlig gleichförmig der Ausdruck 2. Mos. 13, 12: die Erstgeburt „an Jehova übergehen lassen" = „sie ihm darbringen" (Luth. „aussondern"). Oder 2) wird das „dem Moloch" ausgelassen: dann erscheint nicht minder analog der Ausdruck 4. Mos. 31, 23: erbeutete Metallsachen der Heiden „durch das Feuer hindurchgehen lassen" oder „hindurchziehen", um sie für den weiteren Gebrauch zu reinigen. Von dieser letzteren Ausdrucksweise gingen spätere Juden aus, welche annehmen, daß die Kinder nicht verbrannt, sondern zum Behuf der Reinigung (Februation) über ein Feuer hinüber- oder zwischen zwei Scheiterhaufen hindurchgeführt seien. Dagegen hat Gesenius (Thes. p. 985) treffend gezeigt, daß diese Auffassung bei einer Vergleichung der sämtlichen Stellen sich als unmöglich ergibt, daß vielmehr jener technische Ausdruck dasselbe besagen will, wie der damit parallel vorkommende „mit Feuer verbrennen" (vgl. Jer. 32, 35 mit 7, 31; ferner 19, 5. 2. Kön. 17, 31)*). Auf der anderen Seite wird man doch aber jene Phrase schwerlich nach Analogie von 2. Mos. 13, 12 erklären dürfen „dem Moloch durch Feuer darbringen", da dann das „dem Moloch" nicht ausgelassen werden konnte; man muß vielmehr stehen bleiben bei der Vorstellung von einem reinigenden „Hindurchgehenlassen" durch das Feuer (wobei das letztere als selbstverständliches Medium unbedenklich auszulassen möglich war), wie denn dem entsprechend die Sept. 5. Mos. 18, 10 geradezu übersetzt haben (περικαθαίρων ἐν πυρί). Diese Reinigung „für den Moloch" hatte aber lediglich den Sinn, daß dem furchtbaren Gott, um ihn zu sühnen, eine reine Speise (s. oben) dargeboten werden sollte, wobei er selbst als der Feuergott mitwirkte. Das hieß „seinen Samen dem Moloch geben" und galt als todeswürdige Entweihung des Namens Jehova's, dem jeder Israelit angehörte (3. Mos. 20, 2. 3). Dem alten Semitismus völlig fremd ist dagegen die von manchen darin gesuchte Vorstellung, daß die von den irdischen Schatten gereinigten unsterblichen Seelen der Kinder sich mit dem Moloch vereinigen sollten; daher Movers hierfür ohne Berechtigung einen Einfluß arischer Vorstellungen annahm. — Die Ammonitischen Kinderopfer waren, wie die entsprechenden der anderen Stämme (vgl. auch 2. Kön. 3, 27) Brandopfer; sie wurden also nicht lebendig verbrannt, sondern vor dem Verbrennen ge-

*) Gesenius sprach dabei die Vermutung aus, daß die späteren durch jene euphemistische Deutung das für sie Anstößige der alten Überlieferung haben mildern wollen. A. Geiger (Urschrift der Bibel S. 301 ff.) hat sogar aus solcher Tendenz gewisse Änderungen des hebräischen Textes ableiten wollen, die ihm zufolge sollen stattgefunden haben, z. B. die Verwandlung von melech in molech, von hibh'ir in he'ebhîr — sicher mit Unrecht.

schlachtet, wie das öfter ausdrücklich erwähnt wird (Hesek. 16, 21. 23, 39. Jes. 57, 5. Ps. 106, 37). Mit Unrecht haben daher auch noch einige Neuere die entgegengesetzte Vorstellung verteidigt, wie sie in der bekannten, dem Jalkut entnommenen jüdischen Volkssage sich findet, als ob nämlich die lebendigen Kinder auf die vorgestreckten Arme des stierköpfigen metallenen Götzen, nachdem dieser glühend gemacht, gelegt worden und das laut werdende Gewinsel durch den Lärm der Handpauken übertönt worden sei. Man kann sich dafür weder auf den Stier des Phalaris berufen (selbst wenn dabei der erfinderischen Phantasie des Tyrannen ein Molochbild vorgeschwebt haben sollte), noch auf dasjenige, was Diodor (XX, 14) von dem Verfahren der Karthager erzählt, als der Abenteurer Agathokles (307 v. Chr.) ihre Stadt bedrängte, daß sie nämlich die dargebrachten Kinderopfer über die abwärts vorgestreckten Arme eines ehernen Kronosbildes in einen Feuerschlund (*χάσμα πλῆρες πυρός*), also in eine Art von Begräbnisofen, hinabrollen ließen. Denn hierbei wird die vorangegangene Schlachtung schon durch das von dem Opferakt vorher gebrauchte Wort (*θύειν*) mitgesetzt [d. h. nach dem späteren allgemeinen Sprachgebrauch, dessen Abweichung von dem althomerischen schon Aristarch bemerkte: vgl. G. Curtius gr. Etym. s. v. *θύειν*]; und ebenso wird sie durch die anderweitigen Nachrichten über die phönicischen und die karthagischen Menschenopfer ausdrücklich bezeugt (Euseb. praep. ev. I, 10; de laud. Const. 13; Plutarch de superst. 14). Übrigens ist auf die Einzelheiten jener Erzählung bei Diodor nicht zuviel zu geben; sie macht schon durch die großen Zahlen der Opfer (200 Kinder der Vornehmen und 300 Menschen, die sich freiwillig als Opfer darbieten) den Eindruck einer späteren Sage, in welcher das Schaudererregende des alten Kultus sich spiegelt. Ähnlich ist über die spätere jüdische Molochsage zu urteilen, was nicht ausschließt, daß darin einzelne richtige Züge der Erinnerung sich erhalten haben. So war das Götzenbild des Moloch gewiß scheußlich genug (s. S. 538 f.); das Stierförmige desselben hat hinreichende Analogien für sich (s. S. 164 b und den Art. Kalb, goldenes; vgl. auch Hos. 13, 2 nach Luthers freilich nicht sicherer Übersetzung, wo das „Küssen der Kälber" in dem S. 163 b berührten Sinne zu nehmen wäre); zu der Angabe von der die Schmerzenslaute übertönenden Musik bietet Plutarch (de superst. 14) eine interessante Bestätigung und Ergänzung. Ihm zufolge mußte in Karthago bei der Schlachtung des Kindes die Mutter ohne Thränen und Seufzer danebenstehen; wenn ihr irgendwelche Schmerzensäußerungen entfuhren, wurde sie dafür gestraft; eine vor dem Kronosbilde angestimmte laute Musik von Flöten und Handpauken übertönte zugleich das Schreien der durch das Opfermesser getroffenen Kinder. Nach Klitarch bei Suidas nannte man nicht dies Schreien, sondern die im Feuerofen beobachtete Verzerrung des Gesichts der Kinder ein sardonisches Lachen. Dabei dachte man sich, daß ein unter lautem Schmerz dargebrachtes Opfer dem Gott mißfallen und ohne sühnende Kraft sein müsse. Die rauschende Musik hatte aber ohne Zweifel zugleich eine ähnliche Bedeutung, wie bei den anderen teils wollüstigen, teils grausamen Orgien der canaanitischen Religion (s. S. 163). Sie sollte den fanatischen Rausch und Taumel wecken, ohne welchen auch die bethörende Macht und das lange Bestehen jener widernatürlichen Opfer unerklärlich wäre. Mit Recht spricht der Verf. des B. der Weisheit 14, 23 von den kindesmörderischen Mysterien (*τεκνοφόνοι τελεταί*), die er den wollüstigen zur Seite stellt. — Als geheimnisvolle, schreckliche, aber vermeintlich gerade durch ihre Furchtbarkeit wirksame Weihen haben die mit Menschenopfern verbundene Kulte überall ihre Herrschaft ausgeübt. Bei Griechen und Römern wurden sie, zum Teil übrigens auch erst ziemlich spät, durch den Einfluß humaner Bildung beseitigt. Bei den afrikanischen Puniern erhielten sie sich (nach Tertull. Apolog. 9), obgleich man auch ihnen eine nach gewissen Seiten hin hochentwickelte Kultur nicht absprechen kann, bis zur Zeit des Tiberius.*) Auch die abtrünnigen Hebräer wurden durch jenen entsetzlichen Wahn ebenso leicht bethört, als ihre an äußerer Kultur ihnen zum Teil überlegenen Nachbarn. Daß der Zug dahin stark war, zeigen schon die wiederholten Abmahnungen und Todesdrohungen des Gesetzes (3. Mos. 18, 21. 20, 2). Salomo scheint, nach seinem Synkretismus (S. 537), den ausländischen Weibern zu Liebe auch für den Moloch zwar Tieropfer (die demselben selbstverständlich auch dargebracht wurden), aber nicht Menschenopfer gestattet zu haben; denn sonst würden diese in dem Königsbuche, das Salomo's Verschuldungen so wenig wie die Davids verschweigt, ausdrücklich erwähnt sein. Dagegen waren die judäischen Könige Ahas, Manasse und Amon persönliche Anhänger und Förderer des vollständigen Molochdienstes, welchem dann in seiner Hauptstätte, dem Thale Hinnom (s. d. A.) Josia noch einmal ein Ende machte (2. Kön. 23, 10). Auch im nördlichen Reiche hatten jene Greuel Eingang gefunden (2. Kön. 17, 17. Hesek. 23, 37). — Aus solchem wiederholten Abfall hat man aber mit Unrecht folgern wollen, daß ein höherer geistiger Gottesglaube damals überhaupt in Israel

*) Irriger Weise meinte aber Gesenius (monum. p. 448 ss. 449) auf mehreren neupunischen Inschriften Bezeichnungen des Menschenopfers zu finden. Ich erwähne diesen Mißgriff, der ihm als Bahnbrecher auf schwierigem Gebiet nicht zum Vorwurf gereicht, lediglich, weil er besonders durch Winer auch noch auf neueste Darsteller übergegangen und sie zu Schlüssen verleitet hat, die in jenen Inschriften gar keinen Anhalt haben.

noch nicht zu öffentlicher Geltung gelangt gewesen sei. Wo heutzutage ein Abfall von dem christlichen Glauben an Gott als den Weltschöpfer und Erlöser eingetreten ist, hat sich vielfach ein verzweifelter Pessimismus entwickelt, der sich von dem Standpunkte des herzlosen Molochdienstes nur durch seine religiöse Bedürfnislosigkeit unterscheidet (vgl. S. 536 b). — Als neueste Monographie ist zu nennen: W. Graf von Baudissin, Jahve et Moloch. Schl.

Monate. Indem wir auf die Artt. Jahr und Neumonde verweisen, haben wir hier nur die Bezeichnungen der einzelnen Monate (od. Monden, wie Luther fast durchweg schreibt) zu erörtern. In der vorexilischen Zeit wurden dieselben meist nicht benannt, sondern nur als erster, zweiter, dritter u. s. w. numeriert, wie dies auch in den nachexilischen Schriften des altteſt. Kanon das gewöhnliche bleibt. Nur für 4 Monate werden gelegentlich auch vorexilischer (bezw. exilischer) Zeit besondere Namen genannt. Am gebräuchlichsten war der Name Abib, d. i. „Ährenmonat"; so hieß der erste Monat, weil in ihm die Ähren reif wurden und die Ernte begann (2. Mos. 13, 4. 23, 15. 34, 18. 5. Mos. 16, 1. Hes. 3, 15). Die drei anderen Namen scheinen weniger gangbar gewesen zu sein und werden darum durch die beigefügte Numerierung erläutert: Sif oder richtiger Siv (zîv), d. h. „Blütenmonat" (od. „Glanzmonat"?), heißt der zweite (1. Kön. 6, 1. 37), Ethanim, was gewöhnlich „Monat der nicht versiegenden Gewässer", von anderen „Gaben-" oder „Fruchtmonat" gedeutet wird, der siebente (1. Kön. 8, 2) und Bul, ein auch auf zwei phönicischen Inschriften nachgewiesener Name, der achte Monat (1. Kön. 6, 38). Der letztere bedeutet schwerlich „Regenmonat", sondern (aus jebûl verkürzt) „der Gewächsmonat" d. h. der Monat, in welchem nach Sommerdürre, Ernte und Herbst das Land sein Gewächs neu aufsprossen läßt und neuen Ertrag in Aussicht stellt. — In der nachexilischen Zeit kamen für alle 12, bezw. 13 Monate Namen in Gebrauch, von welchen die meisten auch auf den Palmyrenischen Inschriften und bei den Syrern sich finden. Nach dem Talmud haben die heimkehrenden Juden dieselben aus Babel mitgebracht. Weil aber ihre Erklärung aus dem semitischen Sprachstamm nicht in befriedigender Weise gelingen wollte, wogegen der Name des 12. Monats Adar mit dem persischen Monatsnamen Adar zusammentraf, so waren die Gelehrten (seit Benfey und Stern, über die Monatsnamen einiger alten Völker, Berlin 1836) eine Zeit lang geneigt, sie für von Hause aus persisch zu halten und aus dem Altpersischen zu erklären. Indessen steht jetzt fest, daß sie wirklich assyrisch-babylonischen Ursprunges sind, indem nicht nur die meisten derselben im Kontext assyrischer Inschriften vorkommen, sondern auch alle 13 auf einer in Ninive gefundenen Monatstafel verzeichnet sind (vgl. Schrader, KAT.[2] S. 379 ff.). Ihre Bedeutung ist freilich immer noch erst teilweise ermittelt. Die Namen sind folgende: 1) Nîsan (Neh. 2, 1. Esth. 3, 7. St. in Esth. 7, 1. 3. Esr. 5, 6), assyr. Ni-sa-an-nu, entsprechend dem alten „Ährenmonat" und großenteils unserem April, aber in gewöhnlichen Jahren schon im letzten Drittel des März beginnend, wogegen in Schaltjahren sein Ende in den Anfang des Mai fällt; unsicher ist die Deutung „Blütenmonat". — 2) Jjar oder richtiger Jjjar (erst im Targum 2. Chr. 30, 2), assyr. Ai-ru, entsprechend dem alten Siv und großenteils unserem Mai; vielleicht gleichbedeutend mit dem Namen Siv. — 3) Sîvan (Esth. 8, 9. Bar. 4, 8), assyr. Si-va-nu, entspricht großenteils unserem Juni. — 4) Tammûz, assyr. Du-u-zu, von den Syrern und Juden ohne Zweifel nach dem Gott Tammuz (= Adonis) benannt (s. d. A.). — 5) Ab, assyr. A-bu, entspricht großenteils unserem August. — 6) Elûl (Neh. 6, 15. 1. Makk. 14, 27), assyr. U-lu-lu. — 7) Tischri, assyr. Tasch-ri-tav, entsprechend dem alten Monat Ethanim und großenteils unserem Oktober. — 8) Marcheschwan, bei Josephus (Altert. I, 3, 3) Marsuane, assyr. A-ra-ach scham-na, d. h. achter Monat (a-rach ist das gewöhnliche Wort für Monat, = hebr. jerach), entsprechend dem alten Bul und großenteils unserem November. — 9) Kislev (Chislev, Caslev; Sach. 7, 1. Neh. 1, 1. 1. Makk. 1, 57. 4, 59. 2. Makk. 1, 9. 18. 10, 5), assyr. Ki-si-li-vu, entspricht großenteils unserem Dezember. — 10) Ṭebeth (Esth. 2, 16), assyr. Ṭi-bi-tuv, ziemlich zusammenfallend mit dem schon von Hieron. verglichenen ägypt. Monat Tibi, Tōbi, Tēbi. — 11) Schebaṭ (Sebat, Sabat; Sach. 1, 7. 1. Makk. 16, 14), assyr. Scha-ba-ṭu, nach Wetzstein (bei Delitzsch, Koheleth S. 447 f.) s. v. a. „der Begattungsmonat" von schabaṭ = springen (oder „mit der Rute schlagen??"). — 12) Adar (Esr. 6, 15. Esth. 3, 7. 13. 8, 12. 9, 1. 15. 17. 19. 21. St. in Esth. 1, 4. 6, 14. 9, 7. 1. Makk. 7, 43. 2. Makk. 15, 37. 3. Esr. 7, 5), assyr. Ad-da-ru, vielleicht nach dem Gott Adar benannt (s. Adrammelech und Assyrien S. 141), entspricht großenteils unserem März. — 13) Der Schaltmonat Adar batra'ah oder Adar scheni oder ve-Adar, bei den Assyrern ar-chu ma-ak-ru scha Addaru, d. h. nach Schrader vielleicht „der Monat, welcher hinter dem Adar (eingeschaltet wird)", entsprechend dem Sinn des ersten jener Namen: „der hintere Adar". — Wie Josephus die jüdischen Monatsnamen häufig durch die entsprechenden makedonischen (gelegentlich auch durch ägyptische, vgl. Altert. II, 14, 6) erläutert, so kommt auch im 2. Makkabäerbuche der makedonische Monatsname Xanthikos vor (2. Makk. 11, 30. 33. 38), der dem Nisan entspricht (vgl. Joseph., Altert. III, 10, 5. J. K. V, 3, 1) und daher von Luther April genannt wird; vgl. außerdem d. A. Dios-

corus. Im 3. Makkabäerbuche kommen die ägyptischen Monatsnamen Pachon und Epiphi vor (6, 38); jener ist der 9., dieser der 11. der 30tägigen ägyptischen Monate; vom 25. Pachon bis zum 4. Epiphi waren es also 40 Tage. Der Anfang des Pachon fiel auf den 26. April, der des Epiphi auf den 25. Juni des julianischen Kalenders.

Mond. Wie der Mond seinen deutschen Namen daher hat, daß nach ihm die Zeit gemessen wird (vgl. griech. mēn, lat. mensis, sanskr. mâs von mâ = messen), so kommt er neben seiner Hauptbestimmung als nächtliche Himmelsleuchte vor allem auch in der Bibel als Zeitmesser in Betracht. Sein Umlauf bestimmt die Dauer des Monats, und daher wird auch das Jahr (s. d. A.) nach ihm abgemessen und eingeteilt; ebenso werden die Festtermine nach ihm bestimmt (s. Feste Nr. 3 u. vgl. 1. Mos. 1, 14. Ps. 104, 19. Sir. 43, 6—8); ferner geht die siebentägige Woche ursprünglich auf die Teilung des Monats nach dem regelmäßigen Wechsel der Mondsphasen zurück, und auch die Sitte, den Tag von Abend zu Abend zu rechnen, ergab sich aus der Zeiteinteilung nach dem Monde. — Wiewohl er als „das kleine Licht, das die Nacht regieret" bezeichnet wird (1. Mos. 1, 16. Ps. 136, 9), so finden sich in der Bibel doch nur wenige vereinzelte Spuren von dem im Altertum verbreiteten Glauben an den wirklichen oder vermeintlichen Einfluß des Mondes und seiner Phasen auf das vegetabilische und animalische Leben. In Ps. 126, 6 ist in einer Zusage des bei Tag und bei Nacht fortdauernden göttlichen Schutzes (vgl. Ps. 91, 5) der stechenden Sonne in dichterischem Parallelismus ein Stechen, d. h. eine schädliche Wirkung des Mondlichtes zur Seite gestellt; es genügt nicht, dabei nur an die Kälte mondheller Nächte (1. Mos. 31, 40. Jer. 36, 30) zu denken; zu Grunde liegt vielmehr der im alten und im heutigen Morgenland verbreitete Glaube, daß wer ohne Bedeckung im Mondlicht schläft, Verkrümmung der Glieder, Schädigung des Augenlichtes, Betäubung, Irrsinn und dergleichen schlimme Folgen zu fürchten hat. Eine andere Hindeutung auf einen schädlichen Einfluß des Mondlichtes, insbesondere des zunehmenden, auf den menschlichen Organismus liegt in der Bezeichnung einer Gattung der Epileptischen als Mondsüchtiger (Matth. 4, 24. 17, 15; vgl. d. A. Besessene). Im übrigen erregen weder die regelmäßig wiederkehrenden, noch die selteneren und auffälligeren Erscheinungen am Monde Besorgnisse im Herzen des Israeliten (vgl. Jer. 10, 2). Doch wird in der Weißagung unter den schreckhaften Vorzeichen, durch welche der göttliche Gerichtstag sich in der Natur ankündigt, unter anderem auch die Verfinsterung (Joel 2, 10. 3, 20. Jes. 13, 10. Hes. 32, 7. Matth. 24, 29) oder das Blutrotwerden (Joel 3, 4. Apstlg. 2, 20. Offenb. 6, 12) des Mondes genannt. — Das fast völlige Zurücktreten des sonst so verbreiteten Glaubens an den Einfluß des Mondes auf das Leben in der Natur und in der Menschenwelt hat ohne Zweifel in dem scharfen Gegensatz der israelitischen Religion zu den Naturreligionen seinen Grund. In diesen war ja aus demselben die Verehrung des Mondes als einer männlichen (vgl. den babylonisch-assyrischen Sin, S. 142) oder gewöhnlicher weiblichen Gottheit (vgl. die canaanäische Astarte, S. 144) erwachsen und gegen das Eindringen solcher abgöttischen Verehrung des Mondes, — in der älteren Zeit in der Form des Astartendienstes, später unter assyrischem und chaldäischem Einfluß teils in Verbindung mit sonstigem Gestirndienst (5. Mos. 4, 19. 17, 3. 2. Kön. 23, 5. Jer. 8, 2; vgl. Hiob 31, 26), teils in der besonderen Form des Dienstes der „Königin des Himmels", der vorzugsweise von Weibern gepflegt wurde und in der Darbringung einer besonderen Art von Kuchen (s. d. A.) und des dazu gehörigen Trankopfers bestand (Jer. 7, 18. 44, 17 ff.), — hatten die treuen Diener Jehova's während der ganzen vorexilischen Periode oft genug einen schweren Kampf zu kämpfen. Wenn nach Jes. 24, 21 (l. „das Heer der Höhe", d. i. das Himmelsheer) u. 23 Gottes Gericht einst auch über das himmlische Heer ergeht, so daß der blasse Mond erröten und die Sonne beschämt dastehen muß, so ist dabei jene abgöttische Verehrung den Gestirnen selbst gleichsam als Verschuldung angerechnet, und dieses Gericht macht derselben erst definitiv und für immer ein Ende. — Sonst kündet die Weißagung einerseits an, daß auch der Mond an der in der Vollendungszeit eintretenden Verklärung der ganzen Natur teilhaben (Jes. 30, 26), anderseits aber auch daß die Gottesstadt des wandelbaren Lichtes der Sonne und des Mondes nicht mehr bedürfen werde, weil Gott selbst ihr ewiges Licht sein wird (Jes. 60, 19 f. Offenb. 21, 23. 22, 5). Beide einander widersprechenden Vorstellungen stehen ebenso neben einander, wie die Vorstellung, daß der Himmel, und mit ihm auch der Mond (Ps. 72, 5. 7. 89, 38), unvergänglich und von ewiger Dauer ist, und die andere, nach welcher er vergänglich ist und dereinst untergehen wird (s. d. A. Himmel). — Schließlich bemerken wir noch: in Pred. 12, 2 ist bei der Verfinsterung der Sonne, des Lichtes, des Mondes und der Sterne am wahrscheinlichsten an die im Regenwinter durch die gleich darauf genannten Wolken stattfindende Verfinsterung zu denken, und dieser Regenwinter als Bild des Lebenswinters (vgl. den „Lebensherbst" in Hiob 29, 4 nach dem Hebr.) aufzufassen; in Sir. 27, 12 bilden Mondsphasen die Wandelbarkeit des bald so, bald anders redenden Thoren ab; dagegen ist der in stiller Majestät daherwallende (Hiob 31, 26) Mond auch Bild imponierender weiblicher Schönheit (Hohel. 6, 9) und der Vollmond insbesondere Bild der ebenso würdevoll hohen als sanften und anziehenden Erscheinung des Hohenpriesters (Sir. 50, 6); endlich bildet der

Vollmond wohl auch einmal das vollständige Erfülltsein mit heilsamer Weisheitslehre ab (Sir. 39, 16). S. noch d. A. Neumond.

Moorhirse, s. Hirse.

Moph, s. Memphis.

Mord. Indem wir in der Hauptsache auf d. A. Bluträcher verweisen, beschränken wir uns hier auf wenige ergänzende Bemerkungen. Weder der Kinds- noch der Gattenmord sind im Gesetz besonders berücksichtigt. Solche Greuelthaten waren in der älteren Zeit, in welcher das Bewußtsein von der Heiligkeit der Bande des Blutes, überhaupt der Familienbande noch seine ungeschwächte Kraft hatte, unerhörte, wenigstens ganz außerordentliche Vorkommnisse. Kindsmord ließ auch schon die allgemein verbreitete Anschauung, welcher zahlreiche Nachkommenschaft als ein besonderer Gottessegen galt, nicht leicht aufkommen. Die väterliche Gewalt aber erstreckte sich anerkanntermaßen nicht auf Leben und Tod (s. Eltern). Auch davon, daß etwa geschwächte Mädchen sich und ihre Familien durch Abtreibung der Leibesfrucht vor bevorstehender Schmach hätten zu sichern gesucht, findet sich keine Spur, wogegen im Gebiet der raffinierteren griechischen Kultur Gesetzesbestimmungen gegen solchen Frevel sich nötig erwiesen. — Den Eltern gegenüber war schon das Schlagen und Verfluchen mit der Todesstrafe belegt (s. Eltern); Elternmord, den die Ägypter mit stückweiser Verstümmelung und darauf folgendem Feuertod bestraften (Diod. Sic. I, 77), ist in der Bibel erst 1. Tim. 1, 9 erwähnt. — Brudermord kam allerdings von den ältesten Zeiten an nicht ganz selten vor (1. Mos. 4, 8. 2. Sam. 14, 6. 2. Chr. 21, 4 u. a.), besonders unter bloßen Halbbrüdern, den Söhnen verschiedener Mütter, zumal, wenn die einen von ihnen als Sprößlinge aus bloßen Nebenehen nicht erbberechtigt waren (s. d. A. Geschwister); es wurde aber dabei nicht anders verfahren, als bei jedem anderen Mord (vgl. 1. Mos. 27, 45. 2. Sam. 14, 7). — Das im Gesetz nicht berücksichtigte Verbrechen der Giftmischerei stellte das spätere jüdische Recht in die Kategorie der Zauberei (2. Mos. 22, 18) und wollte es auch im Fall des nicht zur Ausführung gekommenen Versuchs mit dem Tode bestraft wissen (Joseph., Altert. IV, 8, 34). Selbstmord endlich, im Gesetz ebenfalls nicht berücksichtigt, erscheint, wo die Bibel ihn erwähnt, fast durchweg als schreckliches Ende verlorener, dem Gerichte Gottes verfallener Menschen (1. Sam. 31, 4 f. 2. Sam. 17, 23. 1. Kön. 16, 18 f. [vgl. 2. Kön. 9, 31]. Matth. 27, 5). Nur 2. Makk. 14, 41 ff. wird der heroische Selbstmord des Rhazis, eines gesetzestreuen Ältesten in Jerusalem, der sich dadurch der Gefangennehmung durch die Häscher Nikanors entzog, als eine That hochherziger Gesinnung gerühmt, worin die protestantische Kritik mit Recht eine Beurteilung erkannt hat, die mehr den Maßstab des natürlichen Menschen, als den des göttlichen Gesetzes anlegt (vgl. noch 2. Makk. 10, 13). Nach Angabe des Josephus in seiner von der Liebe zum eigenen Leben inspirierten Verurteilung solchen heroischen Selbstmords (Jüd. Kr. III, 8, 5) sollen die Selbstmörder damals gesetzlich dadurch bestraft worden sein, daß man sie bis zum Sonnenuntergang unbegraben liegen ließ. — Der Glaube, daß unschuldig vergossenes Blut als Schuld auf der ganzen Gemeinde laste und als Befleckung das heilige Land verunreinige, und daß nur durch die Bestrafung des Schuldigen das Volk der Mitschuld entlastet, das vergossene Blut gleichsam verdeckt und das Land von dieser Befleckung gereinigt werden könne, veranlaßte eine gesetzliche Vorkehr auch für den Fall, daß ein Erschlagener auf dem Felde gefunden wurde, der Schuldige aber trotz aller Nachforschungen (und — wie Josephus, Altert. IV, 8, 16 hinzufügt — trotz eines auf seine Entdeckung ausgesetzten Preises) nicht zu ermitteln war. Nach 5. Mos. 21, 1—9 hatten in solchem Falle die Ältesten und Richter des Volkes abzumessen, welche Stadt dem Schauplatz der Blutthat am nächsten lag. Von ihr wurde angenommen, daß ihr am ehesten der Schuldige angehöre. Daher mußten ihre Ältesten, als diejenigen, welche den Mörder dem Bluträcher zur Bestrafung auszuliefern gehabt hätten (5. Mos. 19, 12), ihren guten Willen damit beweisen, daß sie die Todesstrafe an Stelle des unbekannten Mörders an einer jungen Kuh vollstreckten; dem Tiere, welches noch keinerlei anderen Zwecken menschlichen Gebrauchs gedient haben durfte, wurde in einem unkultivierten, also ebenfalls noch nicht in menschlichen Gebrauch genommenen Thalgrund (sonst wurde die Todesstrafe außerhalb des Lagers oder der Stadt vollstreckt), das Genick gebrochen. Dann mußten die Stadtältesten in Gegenwart und unter Assistenz der Priester, als der erwählten mittlerischen Diener Gottes und der Vertreter des Gesetzes, thatsächlich durch den bedeutsamen Akt der Händewaschung (vgl. S. 575) und in erklärenden Worten beteuern, daß sie an der Blutthat unbeteiligt seien und von dem Schuldigen nichts wüßten, und Jehova anflehen, er möge sein erlöstes Eigentumsvolk sühnen und ihm das unschuldig vergossene Blut nicht zurechnen. Hieran war die Zusage geknüpft, die durch die Assistenz der priesterlichen Mittler verbürgte Gnade des Bundesgottes werde in Erhörung dieser Bitte die Blutschuld für die betreffende Stadt und das ganze Volk ebenso als gesühnt ansehen, wie wenn sie an dem Schuldigen bestraft worden wäre. Das unschuldig vergossene Blut war damit aus der Mitte des Volkes hinweggeschafft (der Ausdruck V. 9 ist derselbe, der sonst das heilsame Ergebnis der Bestrafung der Schuldigen für das Volk bezeichnet), das Volk der Mitschuld entlastet, und

das heilige Land von der Befleckung gereinigt. Die ganze Anordnung aber ist ein Zeugnis davon, wie lebendig das Bewußtsein davon war, daß kein Mord oder Totschlag ohne unheilvolle Folgen für die ganze Gemeinde ungesühnt bleiben könnte.

Mordechai, s. Mardochai.

More. In der Nähe von Sichem (s. d. A.) stand schon zu Abrahams Zeit ein öfters genannter großer Baum, wahrscheinlich eine Terebinthe (hebr. 'elon), nach andern eine Eiche (s. d. A.), welche „Terebinthe Moreh" genannt wurde, und woselbst Abraham infolge einer Gottesoffenbarung einen Altar baute (1. Mos. 12, 6 f.), also den Ort zum Heiligtum Jehova's weihte. Eine andere Stelle (5. Mos. 11, 30) redet von Terebinthen Moreh in der Mehrzahl, also von einem Hain. Wahrscheinlich stand derselbe unfern dem Jakobsbrunnen (s. d. A.), im westlichen Teil der Ebene el-Machna, so daß der von Jakob auf dem von ihm gekauften Feld errichtete Altar (1. Mos. 33, 20) wenigstens in der Nähe der Stelle stand, die einst Abrahams Altar einnahm. Dies scheint auch die spätere Überlieferung vorauszusetzen, wenn in den aramäischen Übersetzungen (Targg.) und im Samarit. Text in 1. Mos. 12, 6 st. von der „Terebinthe" von der „Ebene More" die Rede ist, und Hieron. convallem illustrem dafür setzt. Den Namen erklärt man gewöhnlich daraus, daß der Besitzer des Hains Moreh geheißen habe (vgl. Mamre). Da jedoch bei der „Terebinthe der Wahrsager" (Luther: Zaubereiche) in Richt. 9, 37 ohne Zweifel derselbe Baum oder Hain gemeint ist, so ist wahrscheinlicher, daß Moreh nicht Eigenname ist, sondern „Lehrer" bedeutet, und daß der Baum, weil er ein altes canaanäisches Heiligtum bezeichnete, nach dessen Priestern bald „Lehrerterebinthe", bald „Wahrsagerterebinthe" genannt wurde. Auch die Terebinthe bei Sichem, unter welcher Jakob die seinen Angehörigen abgenommenen Götzen vergrub (1. Mos. 35, 4), ist wahrscheinlich derselbe Baum. Die definitive Umwandlung des alten Götzenheiligtums in ein Jehovaheiligtum scheint erst Josua vollzogen zu haben, indem er unter dem Baum (hier „Eiche" genannt) einen großen Stein als Denkmal der von dem Volke gelobten Bundestreue aufrichtete (Jos. 24, 26 f.). Vielleicht mit Bezug hierauf heißt die Terebinthe in Richt. 9, 6, wonach bei ihr Abimelech zum König gemacht wurde, „Denkmalsterebinthe" (Luther: „hohe Eiche"). — In Richt. 7, 1 kommt ein in der Ebene Jesreel der Quelle Harod (s. d. A.) gegenüber gelegener „Hügel Moreh" oder „Hügel des Lehrers" (Luther: „Hügel der Warte") vor; man hat darin eine Bezeichnung des sonst im A. T. nirgends genannten kleinen Hermon (Dschebel ed-Dachî), an dessen Nordseite Endor (s. d. A.) lag, finden wollen; der Ausdruck „Hügel" scheint aber eher auf die ihm südwestlich vorgelagerten Hügel hinzuweisen.

Moresa (2. Makk. 12, 35) s. v. a. Maresa (s. d. A.).

Morescheth-Gath, die Heimat des Propheten Micha (1, 1. Jer. 26, 18), ist von Luther nach altem Vorgang mit Maresa (s. d. A.) verwechselt. Die Verschiedenheit beider Orte ist aus Mich. 1, 14. 15 deutlich (es ist V. 14 zu übersetzen: Darum wirst du [Zion] Verzicht leisten müssen auf Morescheth [den Besitz oder auch die Braut] Gath). Vielleicht darf man aus dem Namen des Ortes schließen, daß er einmal zum Bezirk der Philisterstadt Gath (s. d. A.) gehörte. Zu Eusebius' Zeit hielt man ein kleines Dorf östlich von Eleutheropolis für den Geburtsort Micha's und ein halbes Jahrhundert später sah Hieronymus dort über dem angeblichen Grabe des Propheten eine Kirche, in der sich noch unter Theodosius dem Gr. die Gebeine Micha's fanden. Diese Kirche lag 10 Stadien von Eleutheropolis, was genau auf die Trümmer der Kirche Mâr Channa (St. Anna) paßt, die 20 Minuten südöstlich von Bêt Dschibrîn am Rande eines kleinen Thales liegen. Hier stand eine der prächtigsten Basiliken, die in der byzantinischen Zeit in Palästina gebaut sind. In der Nähe finden sich die Ruinen eines Dorfes von unbekanntem Alter. Sm.

Morgengabe, s. Ehe Nr. 4. In 2. Makk. 1, 14 steht das Wort nach mittelhochdeutschem Sprachgebrauch von der Gabe, welche die Frau am Morgen nach der Brautnacht dem Manne gibt, d. h. von der eingebrachten Mitgift. In gleichem Sinne meint Luther das Wort auch Sir. 41, 26, ohne daß aber im Grundtext von Mitgift die Rede ist.

Morgenland ist bei Luther einigemale Übersetzung des weitschichtigen hebr. Kédem, d. i. Osten, besonders in den Verbindungen „Land des Ostens" oder „Kinder des Ostens" (benē Kédem); anderwärts hat L. dafür „die aus M." oder „Kinder gegen Morgen" oder auch „die gen Morgen wohnen". Der hebr. Ausdruck bezeichnet im engeren Sinn zunächst die Wanderstämme der südöstlich an Palästina angrenzenden Wüste. So Richt. 6, 3. 33. 7, 12, wo sie in Verbindung mit Midianitern und Amalekitern Israel überfallen (8, 10 werden alle drei Völker als „Söhne des Ostens" zusammengefaßt); auch 1. Mos. 25, 6 ist das M., d. h. die nördliche arabische Wüste, der Ausgangspunkt für die ismaelitischen und keturäischen Araber. Vergl. zu diesem engeren Gebrauch noch Jes. 11, 14. Jer. 49, 28. Hes. 25, 4. 10. Hiob 1, 3. Dagegen erstreckt sich 1. Mos. 10, 30 der Ausdruck („Berg gegen den Morgen") sogar auf den äußersten Süden Arabiens (s. Joktan) und 1. Mos. 29, 1. 4. Mos. 23, 7 (s. Bileam) auf den eigentlichen Osten, d. i. Me-

sopotamien. Fraglich ist danach, ob die „Weisheit der Kinder gegen Morgen" 1. Kön. 5, 10 (4, 30), sowie die Zauberei des Ostens (Jes. 2, 6) auf Arabien oder die Euphratländer (Chaldäa?) zu beziehen sei. Für letzteres spricht das Beispiel Bileams und die astrologische Veranlassung zu der Reise der „Weisen (Magier) aus dem M." Matth. 2, 1 ff.; anderseits aber deuten die Gaben der letzteren, sowie die Beziehung auf Jes. 60, 6 doch wieder auf Arabien; 1. Kön. 4, 30 scheint sich auf den Osten und Südosten im weitesten Sinne (im Gegensatz zu Ägypten!), also auch auf Edomiter (Jer. 49, 7 u. a.), Araber und Chaldäer zu beziehen. Ksch.

Morgen- und Abendopfer. Das grundlegliche Opfer im israelitischen Kultus, zu der Gattung des Brandopfers gehörig, welches wie alle blutigen Opfer Sühne vermittelt, aber seinem eigentlichen Zweck nach Ausdruck der Anbetung sein will, ist das tägliche Morgen- und Abendopfer, welches aus je einem einjährigen Lamm mit dem dazu gehörigen Speisopfer und Trankopfer, am Sabbath aus je 2 Lämmern besteht. Die Anordnung dieses kontinuierlichen Opfers (Tamîd) für alle Zeiten findet sich 4. Mos. 28, 3—8, wo es „das am Berge Sinai gebrachte" heißt; denn es wurde zum erstenmale nach 2. Mos. 29, 38—42 die sieben Tage der Priesterweihe hindurch dargebracht, um den Brandopferaltar für den künftigen Opfer-Gottesdienst zu sühnen und zu weihen. Neben dem Lammopfer war das tägliche Räucheropfer (Ketôreth tamîd 2. Mos. 30, 8) auf dem Altar des Heiligen ein zweiter Bestandteil des Morgen- und Abendgottesdienstes, und mit dem Lammopfer, welches Gemeindeopfer war, verband sich in Anschluß an das Speisopfer nach der Praxis des zweiten Tempels das Pfannegebäck-Opfer (Minchat-chabittin) des derzeitigen Hohenpriesters als Ausdruck des Dankes für sein Amt und der Bitte um Segen für seine Amtsführung. Ein anschauliches Bild der Darbringungsweise des Lammopfers und des gesamten Morgen- und Abendgottesdienst-Rituals gibt der talmudische Traktakt Tamid, wozu die klare lehrhafte Formulierung alles von der ersten Lichtung des Nachthimmels an zu Beobachtenden, in Maimonides Hilchot Temîdîn im 6. Teil seines Jad chazaka ein trefflicher Kommentar ist. Weil das Tamid im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurde, war dieses dabei durch Repräsentanten vertreten. Entsprechend den 24 Wochenabteilungen der Priester war auch das Volk in 24 Bezirke eingeteilt, davon jeder aus seiner Mitte einen Ausschuß für die Assistenz beim täglichen Tempelgottesdienst erwählte; die Mitglieder dieser Ausschüsse, die sogenannten Standmänner (ansche maamad) nahmen zum Teil in Jerusalem oder Jericho ihren Wohnsitz, um in der auf sie fallenden Woche mit Priestern und Leviten aufziehen zu können; zum Teil erfüllten sie betend, fastend und einen bestimmten Abschnitt der Thora lesend ihre Repräsentationspflicht in den heimatlichen Synagogen (Taanith IV, 2. f.). Diese Einrichtung wird auf die „ersten Propheten" zurückgeführt. Alt ist jedenfalls die Sitte, in Abwesenheit vom Heiligtum das Morgen- und Abendgebet im Hause an das Morgen- und Abendopfer anzuschließen (Ps. 141, 2). Der Morgen heißt 2. Kön. 3, 20 das „Aufsteigen der Mincha", d. i. des Morgenspeisopfers, der Abend, die „Zeit des Abendspeisopfers", Dan. 9, 21. Esr. 9, 4 f.; wir sehen hier den späteren Sprachgebrauch, wonach Mincha (d. i. das Speisopfer, welches nach Pesachim V, 1 um 9½, d. i. nach 3 Uhr nachmittags, dargebracht wurde) geradezu die Vesper bedeutet, in Entstehung begriffen. Rätselhaft ist, wie in vielen anderen Dingen, so auch in betreff des Tamid die Thora Hesekiels. Sie läßt 46, 13—15 nur das Morgenopfer stehen, sagt nichts von dem mit dem Speisopfer verbundenen Trankopfer, nichts von der Steigerung des einen Lammes zu zwei am Sabbath; aus 45, 17 läßt sich schließen, daß die Auszeichnung des sabbathlichen Tamid in der Beigabe der an Werktagen wegfallenden Weinlibation bestehen soll. Übrigens ist der Bestand des Speisopfers von 1/10 Epha Feinmehl und 1/5 Hin Öl auf 1/6 Epha und 1/3 Hin gesteigert, vielleicht um den Wegfall des Abendopfers zu kompensieren. In diesem neuen Tamid-Gesetz macht sich wie anderwärts in Hes. Kap. 40—48 das Streben nach Vereinfachung geltend, vielleicht auch wie anderwärts das Streben nach Paralysierung des Mißbrauchs; denn keine Einrichtung begünstigt so sehr den Verlaß auf tote Werke wie das schattenbildliche Morgen- und Abendlammopfer. Es ist eine im Midrasch, Talmud und Targum sich oft wiederholende Behauptung, daß es in Jerusalem gar keine Belastung mit Sündenschuld gebe, denn das Morgenopfer sühne die während der Nacht und das Abendopfer die während des Tages begangenen Sünden. Del.

Morgenregen (Jak. 5, 7), s. v. a. Frühregen, s. Witterung.

Morgenstern, s. Sterne.

Morgenwache, s. Nachtwachen.

Morija, d. i. „Erscheinung Jehova's", wird 2. Chr. 3, 1 der Tempelberg genannt (der sonst „Zion" oder „Tempelberg" heißt, s. d. Artt. Jerusalem Nr. 5 und Zion), als der Berg, auf welchem Gott dem David (wie 2. Sam. 24, 16 ff., 1. Chr. 22 [21], 15 ff. berichten) erschienen war (wie 2. Chr. a. a. O. hinzugefügt wird). Es darf wohl nicht bezweifelt werden, daß der Chronist auch die Erzählung 1. Mos. 22 im Auge hatte und mit dem Namen M. darauf hinweisen wollte, daß der Tempel an der Stelle jener uralten Gottes-

offenbarung, wo einst Abraham seinen Sohn Isaak zu opfern sich bereitet hatte, errichtet wurde. 1. Mos. 22, 2 ist die Rede von einem „Lande M.“, d. h. „Land des M., in welchem der M. liegt“ (vgl. 4. Mos. 32, 1 „Land Jaeser“ für „Land, in welchem J. die vornehmste Stadt war“) und V. 14 wird der Name M. — ähnlich wie in der Chronik — erklärt durch „der Herr siehet“ (vgl. 1. Mos. 16, 13) oder „der Berg, da der Herr erscheint“ (Luther: „da der Herr siehet“). Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Name M. für den Tempelberg nie üblich gewesen ist (wie wäre es sonst zu erklären, daß dieser sehr bezeichnende und sinnvolle Name nirgends gebraucht wird, so oft auch des Tempelberges in den vorexilischen Schriften Erwähnung geschieht!), daß vielmehr der von Abraham der Stätte, da ihm Gott erschienen war, gegebene Name in V. 2 nur vorgreifend gebraucht wird. Der Chronist seinerseits folgte wohl alter, die Stelle 1. Mos. 22 ausdeutender Überlieferung, bediente sich aber nicht eines gäng und geben Namens, wenn er den Zion M. nannte. Nichtsdestoweniger wird man daran festzuhalten haben (wie auch fast alle neueren Ausleger thun), daß jene Überlieferung den Sinn der Urkunde 1. Mos. 22 trifft. Wenn Bleek (und darin stimmt ihm Tuch bei) unter M. 1. Mos. 22, 2 den „Hain More“ bei Sichem (1. Mos. 12, 6. 5. Mos. 11, 30) verstehen wollte, so ist das eine Vermutung, welche sich nur auf die (unrichtige) Übersetzung der Sept. stützt, während gegen sie die Entfernung von 39 Stunden zwischen Beerseba und Sichem spricht, die Abraham unmöglich zu Fuß in 3 Tagen zurücklegen konnte (1. Mos. 22, 3 f.); zwischen Beerseba und Jerusalem beträgt dagegen die Entfernung nur 19 Stunden, d. h. 3 mäßige Tagemärsche. M.

Moser wird 5. Mos. 10, 6 als der Todesort Aarons (s. d. A.) genannt, als welcher sonst der Berg Hor erscheint. Man ist deshalb zu der Vermutung berechtigt, daß Moser in der Nähe dieses Berges lag. Wenn dagegen im Lagerverzeichnis 4. Mos. 33 Moseroth und Hor weit von einander entfernt zu sein scheinen (V. 30. 37), so muß aus vielen Gründen gezweifelt werden, ob die Stationen des Wüstenzuges dort in richtiger Reihenfolge aufgezählt sind (s. d. Artt. Lagerstätten Nr. 4 u. Bne Jaakan). Freilich ist die Lage des Berges Hor (s. d. A.) nicht zweifellos festgestellt, und alle bisher aufgestellten näher bestimmten Vermutungen über die Lage Mosers unbegründet. Sm.

1 **Moses** (hebr. Moscheh, griech. Moyses) war nach väterlicher und mütterlicher Seite aus dem Stamme Levi und dem Geschlecht Kahath, Sohn des Amram und der Jochébed, ungefähr zwölf Jahre jünger als seine Schwester Mirjam (s. d. A.) und drei Jahre als sein Bruder Aaron (s. d. A.). Gleich nach seiner Geburt war sein Leben gefährdet. Der König von Ägypten hatte befohlen, alle hebräischen Knaben sofort zu töten, um der starken Vermehrung des den Reichsfeinden verwandten Volkes Einhalt zu thun. Einige Zeit ward das Kind von der Mutter verborgen, dann aber in einem Kästchen (wohl, wie sonst die ägyptischen Nachen, von Papyrus gefertigt und mit Asphalt verpicht) in das hohe Uferschilf des Nil ausgesetzt, offenbar in der Absicht, von einer Ägypterin gefunden zu werden. Schon dies führt darauf, daß der Wohnort der Eltern, sowie die Residenz des damaligen Pharao an einem der Mündungsarme des Nil, also sehr wahrscheinlich in Tanis (Zoan) gewesen ist. Denn „bei Memphis ist der Nil so breit, daß Mirjam, von ferne stehend, das Kästchen schwerlich lange im Auge behalten haben würde, und so reißend, daß ein dort ausgesetztes Kind nur durch ein Wunder, das die Mutter keineswegs zu erwarten berechtigt war, gerettet werden konnte“ (so G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai. Leipzig 1872 S. 77). Häufiges Baden im Nil war aber den Ägyptern ebenso Sitte wie religiöse Pflicht; auch erfreuten sich die dortigen Frauen des Rechtes einer viel freieren Bewegung als heutzutage im Orient. Sonach verstößt dies nicht gegen die Zeit- und Lokalfarbe. Die Königstochter findet das Kind, erkennt es (an den Gesichtszügen) als ein hebräisches und übergibt es durch Mirjams kluge Vermittelung der eigenen Mutter zum Säugen und Aufziehen. Den Namen der Prinzessin nennt die Bibel nicht; nach Josephus (Altert. II, 9, 5) hieß sie Termuthis, nach Eusebius Merris, nach Rabbinen Bitja (Tochter Jehova's; vgl. 1. Chr. 4, 18, woher der Name entnommen ist), anklingend an den Namen der Lieblingstochter von Ramses II. Bint-antha (Tochter der Göttin Anat), die auch eine viel jüngere Schwester, Namens Meri hatte, was mit dem obigen Merris merkwürdig übereinstimmt. Vgl. Brugsch, Gesch. Ägyptens unter den Pharaonen (Leipzig 1877) S. 563. Nachdem das Kind einige Jahre bei seiner Mutter gewesen, wurde es wieder zur Königstochter gebracht und dort „ward es ihr zum Sohne“, d. h. einem Sohne gleich aufgezogen. Die Angabe 2. Mos. 2, 10, seine Beschützerin habe es „Mose“ genannt, wird durch die sprachliche Ableitung dieses Namens unterstützt. Denn ungleich schwerer als die anderen israelitischen Eigennamen fügt er sich einer Deutung aus dem Hebräischen, ist daher am leichtesten als Hebraisierung eines ursprünglich ägyptischen Wortes zu verstehen. Zwar kann Moscheh (nach Psalm 18, 17) wohl auch „Befreier, Retter“ bedeuten (doch läge hier der Name Goel viel näher); ebenso auch „der Herausgezogene“, d. h. aus dem Wasser, wie jene Psalmstelle gleichfalls an die Hand gibt. Veraltet ist die ägyptische

Deutung (Jablonski) von mo Wasser und schi nehmen; dagegen weisen die neueren Ägyptologen (Lepsius, Chronologie I, 326; Ebers, Durch Gosen S. 526) auf Mesu das Kind hin, ein Ausdruck, der in zusammengesetzten ägyptischen Namen vielfach erscheint und von den Griechen stets mit mosis wiedergegeben wird. — Über seine weitere Erziehung schweigt die Bibel. Nach Apstlg. 7, 22 ward er „in aller Weisheit der Ägypter" erzogen, was an sich sehr wahrscheinlich ist und vieles in seinem späteren Wirken erklärt (vgl. auch Manetho's Angabe, Moses sei ein Priester aus Heliopolis gewesen, der ursprünglich nach dem dort verehrten Osiris Osarsiph geheißen habe, bei Jos. gg. Ap. 1, 26. 28). Nach Josephus (Altert. II, 10) soll er als Feldherr ein ägyptisches Heer gegen Äthiopien geführt haben, vielleicht wohl eine Verwechselung mit Messi (Massui), einem „Prinzen von Kusch" (häufiger Titel der Königssöhne), der als Statthalter auf einer Felseninschrift bei Assuan genannt ist (s. Ebers S. 526; Brugsch, Gesch. d. Phar. S. 530; Lepsius, Königsbuch J. 35 Nr. 469); denn eine militärische Führung hat Moses später nicht ausgeübt, sondern Josua war Feldherr (vgl. 2. Mos. 17, 9 ff.). — Sein Leben am Hofe, das jedoch noch keineswegs persönliche Berührungen mit dem Herrscher einschloß, erstickte in ihm nicht die Liebe zu seinen unglücklichen Volksgenossen. In rasch aufwallender Jugendhitze, hingerissen von seinem Gerechtigkeitsgefühl, tötete er einen Ägypter, der einen Hebräer mißhandelte (2. Mos. 2, 11 ff.). Die That ward ruchbar, kam sogar vor den König und mußte den Zorn desselben um so mehr erregen, da Mose Wohlthaten von der Königsfamilie empfangen hatte. Nicht undenkbar ist, daß er sich als Hebräer auch noch den Haß und Neid der Ägypter selbst, in deren Umgebung er lebte, zugezogen hat, worauf 2. Mos. 4, 19 hinzudeuten scheint (was man wohl auch auf Bluträcher deutet). Nur durch schleunige Flucht vermochte er sein Leben zu retten und gelangte zu einem midianitischen Stamme (s. Jethro u. Midian), der auf Weidegründen des sinaitischen Alpengebirges, vielleicht (nach Knobel) in dem Landstriche zwischen dem heutigen Scherm und Nabk, einer großen fruchtbaren Ebene, welche in Felsen endet, die das Meer umfassen, zeltete. Durch freundliche Hilfe, welche er den die Herden weidenden Töchtern des geistlichen Oberhauptes Jethro (oder Reguel; s. d. A. Jethro) erweist (noch heute liegt dies bei den Beduinen der Sinaihalbinsel den Mädchen ob), findet er bald gastliche Aufnahme. Eine der Töchter, Zippora, erhält er zum Weibe; sie heißt 4. Mos. 12, 1 eine Kuschitin, entweder weil auch im Norden Arabiens semitische und kuschitische Ablömmlinge sich gekreuzt hatten oder als verächtliche Bezeichnung der Ausländerin überhaupt. (Andere sahen in dieser Kuschitin die zweite Frau des Moses, die er nach dem — nirgends berichteten — Tode der Zippora genommen habe.) — Als er dort am uralt heiligen Gottesberge Horeb die Herden seines Schwiegervaters weidete, empfing er von Gott den Befehl, nach Ägypten zurückzukehren, sein in der Knechtschaft schmachtendes Volk zu befreien und dasselbe in das reich gesegnete Land Canaan zu führen, an den Wohnsitz der Erzväter. Das befreite Volk werde Gott an eben diesem Berge opfern. Zwar sträubte er sich gegen diesen Befehl, aus klarer Einsicht in seine Schwäche: wie sollte er, der Unberedte, nur durch des Wortes gewaltige Macht dem Pharao die Erlaubnis zum Abzuge abzwingen und zugleich sein verzagtes Volk zu einer kühnen That begeistern, bei der es sich um Leben und Tod handelte? Aber derselbe Gott, der ihm die gebieterische Pflicht auferlegte, will seine Hilfe sein; der beredtere Bruder Aaron wird ihn unterstützen als sein „Mund" und sein „Prophet", jenes dem Volke, dieses Pharao gegenüber (2. Mos. 4, 16. 7, 1). So nahm er von Jethro Abschied und zog mit Weib und Kind nach Ägypten zurück. Unterwegs begegnete ihm sein Bruder Aaron; beide traten dann vor die Ältesten des Volkes und gewannen bald ihre vorläufige Zustimmung. — Unter welchen 2 ägyptischen Herrschern Moses gelebt, mithin die Befreiung Israels stattgefunden habe, läßt sich schwer und nicht mit Sicherheit ermitteln. Denn eine feste chronologische Ordnung der ägyptischen Könige bleibt nach den bisherigen Entdeckungen noch eine Aufgabe der Zukunft. Bisher glaubte man dieselbe dadurch finden zu können, daß man die verschiedenen uns aufbehaltenen Auszüge aus jenem Werk, das der Oberpriester Manetho im dritten Jahrh. v. Chr. verfaßte, geschickt ordnete. Doch zeigen die Denkmäler, daß in diesen Königslisten viele Namen übergangen worden sind. Nach 1. Kön. 6, 1 sind aber 480 Jahre verflossen zwischen dem Auszuge Israels aus Ägypten und dem Beginne des Tempelbaues. Ist jene Zahl nicht ungefähre Schätzung, so würde der Auszug etwa um 1491 v. Chr. anzusetzen sein. Rechnet man nun als Regierungszeit eines jeden einzelnen Herrschers rund 30 Jahre (was bei erblichen monarchischen Staaten für größere Zeiträume im ganzen zutrifft), so entfallen für die angeführte Zeit die Regierungen von 16 ägyptischen Herrschern. Ein festes gleichzeitiges Datum für die Vergleichung israelitischer und ägyptischer Geschichte besitzen wir aber an dem Einfalle, welchen der erste Herrscher der 22. ägyptischen Dynastie, in der Bibel Sisak, in den Königslisten Scheschonk, auf den Denkmälern Schaschank genannt, im fünften Jahre des Königs Rehabeam in Judäa machte (1. Kön. 14, 25), etwa 41 Jahre nach Beginn des Tempelbaues. Zählt man in der

von Brugsch (Gesch. Äg. S. 768 f.) aufgestellten Dynastieentafel 16 Herrscher rückwärts, so gelangt man in die 19. Dynastie, und zwar in den Schluß der Regierung des Königs Mernephtah I. — desselben, welchen die neueren Ägyptologen fast mit Einstimmigkeit für den Pharao des Auszuges ansehen. Freilich ist hierbei nicht zu übersehen, daß nach Brugsch zwischen Schaschank und diesem Mernephtah nur drei Jahrhunderte liegen (indem mehrere dieser Herrscher gleichzeitig regiert zu haben scheinen a. a. O. S. 625 f.), und daß nach den astronomischen Ermittelungen von Biot und Lepsius (auf Grund der Stundentafeln im Königsthale von Biban-el-moluk) Ramessu VI., der nach obiger Rechnung um 1400 regiert haben müßte, um 1240 bez. 1194 die Herrschaft inne gehabt hat. Indes ist gerade diese Zwischenzeit sehr dunkel. Das obige Ergebnis findet eine indirekte Bestätigung dadurch, daß die Schilderung der Lage Israels vortrefflich in die Zeit des größten aller Pharaonen paßt, des Vaters von Mernephtah, Ramessu II. Miamun, welcher, schon in früher Jugend Mitregent seines Vaters Seti I., 67 Jahre den Thron inne gehabt hat. Durch Kriegszüge, wie durch gewaltige Bauten suchten die damaligen Herrscher Ägyptens Ruhm zu erwerben. Jener Ramessu oder Ramses hat nun nachweislich gerade in Unterägypten gewaltige Bauten ausgeführt. 2. Mos. 1, 11 werden besonders zwei Städte genannt, Pithom und Ramses, die durch ihn, wenn auch nicht angelegt, doch bedeutend vergrößert werden, besonders durch Errichtung weitläufiger, große Flächen bedeckender Gotteshäuser. Darauf bezieht sich wohl die dortige Benennung, die nicht „Schatzhäuser" oder „Vorratsstädte", sondern „Tempelstädte" wiederzugeben ist (nach Brugsch a. a. O. S. 549). Pithom (das Patumos Herodots II, 158) lag an einem Kanale, der sich östlich vom Nil abzweigte, oberhalb Bubastis; sechs Meilen davon in südwestlicher Richtung (beim heutigen Tel el-Jahudi) finden sich gewaltige Trümmerhaufen. Den Namen Ramses führten mehrere Städte; gemeint ist entweder das Ramses, welches an der Stelle des heutigen Maschûta (früher Abu Cheschêb) liegt oder wahrscheinlicher das andere, das mit Zoan, Tanis und dem heutigen San gleichbedeutend ist (vgl. besonders Ebers, Durch Gosen S. 501 ff.). Alle diese Orte müssen in der den Juden eingeräumten Landschaft Gosen gelegen haben. Schwarze, mit Stroh gemischte Luftziegel, wie sie 2. Mos. 5, 7 erwähnt sind, finden sich dort noch unter den Trümmern in großer Zahl. Zu solchen Bauten verwandte Ramses die zahlreichen Kriegsgefangenen, welche er von seinen gewaltigen Kriegszügen nach Vorderasien heimgebracht hatte. Daß auch den dort altangesessenen Hebräern der gleich schwere Frondienst aufgelegt wurde, war ein entschiedenes Unrecht, da sie ja als freie Ansiedler nach Ägypten gekommen waren; daß ein königliches Recht, die Bewohner zu Frondiensten zu nötigen, nicht bestand, ergibt sich aus dem jahrhundertelangen Hasse des Volkes, der sich an die großen Pyramidenbauer, welche sich ein solches Recht angemaßt hatten, knüpfte. Diese Bedrückung mußte sich aber unter dem Sohne des Ramses, Mernephtah, darum steigern, weil dieser in der That mit Einfällen der früher vertriebenen Schasu (oder Hyksôs, d. i. Fürsten der Schasu) zu kämpfen hatte und wohl eine Verbindung der stammverwandten Hebräer mit diesen Feinden fürchten konnte (2. Mos. 1, 10); der Druck sollte mit der Kraft auch die Zahl der verhaßten Fremden mindern. (Neuere Forscher wollten die in mehreren Urkunden genannten Aper, Apura, Aperiu, Bewohner der roten Landschaft am Meerbusen von Suez, für „Hebräer" halten. Allein teils erscheinen sie stets in Verbindung mit Pferdezucht und Reitkunst, was natürlich auf die Hebräer vor Salomo nicht paßt, teils werden sie noch lange nach dem Auszuge der Juden, unter dem dritten und vierten Ramses als Bewohner Ägyptens genannt. S. Brugsch S. 582 f.) Daß der Auszug der Kinder Israel erst unter dem Nachfolger Mernephtahs, Seti II., stattgefunden haben könne, weil die Zustände Ägyptens unter jenem nicht „eine so tief eindringende Zersetzung gezeigt hätten, daß die Empörung (?) und Flucht eines beträchtlichen Stammes hätte mit Glück ausgeführt werden können" (s. Maspero, Gesch. der morgenl. Völker, deutsch von Pietschmann. Leipzig 1877 S. 258), diese Ansicht überschätzt wohl den Wert, den Ägypten auf die Hebräer legte, und sieht die Lage des Reiches unter Mernephtah zu günstig an. — Nachdem unter den Ptolemäern die Juden 3 eine zahlreiche und angesehene Kolonie in Ägypten geworden waren, suchte man nach Spuren jener bedeutsamen Katastrophe in den ägyptischen Annalen. Josephus (gegen Apion 1, 14 f. 26. 32. 34) gibt hierüber Auszüge aus dem Geschichtswerk des Priesters Manetho und anderer Historiker. Schon frühe sah man die Hebräer entweder in den Hyksos, welche 511 Jahre über Ägypten herrschten und dann von Misphragmuthosis besiegt, von dessen Sohn Thetmosis vertrieben wurden, oder in den Unreinen (Aussätzigen), welche ein König Amenophis im ganzen Lande sammeln und in die Steinbrüche jenseits des Nil führen ließ, die aber, verbündet mit Hyksosscharen, sich empörten und 13 Jahre lang Unterägypten hart bedrückten. Die Gleichheit mit den Hyksos (sei es nun in rein geschichtlicher Form, sei es so, daß die Ägypter später angeblich „aus Nationaleitelkeit" den Aufenthalt und Auszug der Hebräer so umgedeutet hätten; s. Hengstenberg, Die Bb. Mosis und Ägypten S. 257 ff.) scheitert an der völligen Undenkbarkeit, daß nur die Annalen des besiegten und unterdrückten Volkes die

Kunde von jener mehr als halbtausendjährigen Übermacht verhaßter Feinde aufbewahrt haben sollten, während die Überlieferungen eben dieser Sieger keine Silbe davon erwähnen, und daß nur jene, nicht diese von heftigen kriegerischen Konflikten etwas melden, — noch abgesehen von den starken chronologischen und sonstigen Widersprüchen. Aber auch der zweite Bericht kann viel eher auf die Philister (Knobel) gehen als auf die Israeliten. Als unrein konnten gerade diese, trotz alles Hasses, den Ägyptern nicht füglich gelten, da sie auch längst die Beschneidung besaßen; „Aussätzige" konnten sie noch weniger heißen. In einem Volksstamme, welcher den Aussatz für eine persönliche Gottesstrafe ansieht, den damit Behafteten aus seiner Mitte entfernt und peinliche Vorschriften über die Reinigung von demselben überliefert, kann diese Krankheit unmöglich so stark gewuchert haben, daß man das ganze Volk danach benennen konnte; sie muß vielmehr ein seltenes Übel gewesen sein. Auch hier bliebe unerklärt, daß die jüdischen Quellen von jenem dreizehnjährigen Herrschen, von der Verbindung mit zurückgekehrten Hyksos oder Schasu kein Wort enthalten. Es ist überhaupt nicht zu erwarten, daß die ägyptischen Annalen von dem Auszuge eines friedlichen Hirtenstammes in einem Grenzlande, bei welchem es nicht zu einer einzigen Schlacht kam, etwas berichtet haben; gegenüber den heftigen kriegerischen Konflikten vorher und nachher mußte ein solches Ereignis, das für Ägypten weder ein schweres Übel noch einen Triumph bedeutete, in der geschichtlichen Erinnerung ganz zurücktreten. — Die Ansicht, daß im Volke Israel selbst eine mächtige, auf Befreiung gerichtete Strömung das schwere Werk der beiden Brüder, Moses und Aaron, erleichtert habe (Ewald), findet in unseren Quellen keine Stütze; das Entgegenkommen Aarons (2. Mos. 4, 27) zeugt nicht dafür. Vielmehr haben sie mit wechselnden Stimmungen des Volkes zu kämpfen, namentlich mit Unwillen und Verzagtheit, nachdem der erste Versuch, die Genehmigung des Königs zum Abzuge zu erhalten, eine Erhöhung des Druckes zur Folge gehabt hatte (2. Mos. 5, 21). Auch die wechselnde Stimmung des Königs läßt sich wohl begreifen. Mernephtah scheint nicht den Ehrgeiz seines Vaters, riesige Bauten auszuführen, besessen zu haben und bedurfte deshalb dieser ohnehin störrigen Frönermasse nicht; und doch mußte er besorgen, die Hebräer würden, frei geworden, die Menge der an den Grenzen lauernden, zum Einfall bereiten Schasu vermehren. Daß es sich auch um Erfüllung der höheren religiösen Aufgabe des Volkes handle, die in dem Zwecke, am Horeb opfern zu wollen, sich gleichsam versinnbildet, war mehr ein Interesse des großen tiefer blickenden Führers, als daß es im Volke Israel selbst bereits Fuß gefaßt und auch hier dem Konflikte ein religiöses Gepräge aufgedrückt hätte. Je weniger aber das Volk selbst Hand anlegte, um mit kühner Gewalt sich den eisernen Banden der Bedrücker zu entziehen, je deutlicher es gewahrte, daß nur Fügungen einer höheren Macht die endliche Befreiung ermöglichten, um so mehr mußte auch das religiöse Interesse im Volke wachsen, und der Glaube an den Gott, der die Väter geleitet hatte, sich befestigen. Jehova selbst ist es, der durch seine Boten den Kampf mit Pharao und Ägypten durchführt (2. Mos. 5 ff.). Die ersten Ereignisse sind mehr Zeichen, welche dem Könige die Existenz des „Hebräergottes" erweisen sollen; die anderen werden lästig, dann unerträglich, bis sie endlich in der vernichtendsten Plage (Tötung der Erstgeburt) den Gipfel des Schreckens erreichen. Zu immer stärkeren Mitteln greift Jehova, um den Widerstand des Pharao zu brechen; anfangs sind Mose und Aaron die Handelnden, die Erstgeburt der Ägypter schlägt Gott selbst. Die ersten Zeichen vermögen die ägyptischen Priester und Zauberer noch nachzumachen, nicht aber die Mückenplage (2. Mos. 8, 18), weil sie etwas Lebendiges war; hier erkennen sie selbst „Gottes Finger". Diese „zehn Plagen" schließen sich in ihrer Art wie in ihrer Reihenfolge der klimatischen Eigentümlichkeit Ägyptens genau an; noch heute leidet das Land unter denselben Kalamitäten. Was sich aber sonst auf viele Jahre verteilt, erscheint hier Schlag auf Schlag im Verlaufe (etwa) eines Jahres und in unerhörtem Maße. Die hauptsächlichsten, in denen sich jene Steigerung besonders klar zeigt, sind: Verwandlung des Wassers in Blut, Frösche, Mücken, Ausschlag, Pest; hierzu kommen fünf andere: Stechfliegen, Hagel, Viehsterben, Heuschrecken, Finsternis (Chamsin). — Alle diese Ereignisse, welche durch wiederholtes und dringenderes Mahnen von Moses, der König solle die Erlaubnis zum Auszuge geben, unterstützt wurden, mußten auf Mernephtah einen um so stärkeren Eindruck üben, als gerade die (neunzehnte) Dynastie der Ramessiden durch die besondere Verehrung des Gottes des Auslandes und der Ausländer (Set, Sutech), welcher dem großen Ramses II. auf seinen Eroberungen sichtlich geholfen hatte, sich von den übrigen Königen sehr merklich unterschied. In der Auffassung des Pharao mußte der Hebräergott mit diesem Gotte der Ausländer, dessen Gunst man früher erfahren und dessen Zorn um so mehr zu fürchten war, leicht zusammenfließen. War doch überdies ganz Unterägypten in seinen Vorstellungen wie auch in seiner Sprache von semitischen Einflüssen damals sehr stark durchzogen! (S. Brugsch S. 551 ff.) Endlich erteilte der König die begehrte Erlaubnis (2. Mos. 12, 31); das eigene Volk wollte die unheimlichen Fremdlinge nicht mehr unter sich leiden. Der Aufbruch der Kinder Israel erfolgt. Nur anfangs hält

Moses die gewöhnliche Straße nach Canaan ein, biegt dann aber südöstlich ab. Denn jene führte in das philistäische Gebiet (13, 17); und hier befanden sich in den bedeutenderen Städten z. B. Gaza ägyptische Besatzungen, mit denen man hätte kämpfen müssen (s. Brugsch S. 579). Die Einwanderung der den Israeliten so feindlichen Philistäer ist sehr wahrscheinlich erst später erfolgt. Israel kommt, von den Ägyptern (denn der König hatte seinen Sinn wieder geändert) verfolgt, an die Spitze des Meerbusens von Suez, der sich damals etwas weiter nach Norden erstreckt haben mag. „Da ließ Jehova einen starken Ostwind die ganze Nacht hindurch fahren und machte das Meer trocken und die Kinder Israel gingen hinein mitten ins Meer auf dem Trockenen," und das Wasser wogte nicht auf sie ein, sondern „war ihnen für Mauern zur Rechten und zur Linken" (2. Mos. 14, 21. 22). Die nacheilenden Feinde erreichte aber die Flut; sie gingen unter. Dieser Durchzug durchs Rote Meer war die große Erlösungsthat Gottes, eine Erfahrung, welche sich aufs tiefste dem Glauben des Volkes einprägte und für die bessere Erkenntnis Gottes von der höchsten Bedeutung wurde. Das Volk war jetzt „dem Diensthause" entronnen und frei und selbständig geworden. — 5 Nach einigen Tagereisen, in denen das Volk bereits mit der höchsten Gefahr der Wüstenreise, dem Wassermangel, zu kämpfen gehabt hatte, kam es in das Gebirge, an den Berg „Sinai" (s. d. A.) oder Horeb, wo es auf den quellen- und weidereichen Almen längere Zeit siedeln konnte. Die Hilfe Gottes erfährt es, indem es Manna (s. d. A.) findet, gewaltige Wachtelzüge ihm Fleisch geben, unerwartet Wasser aus dem Felsen quillt und nach heißem Kampfe die dort zeltenden Amalekiter zurückgeschlagen werden. Das Ansehen des großen Führers wächst und die religiöse und rechtliche Ordnung, die durch ihn dem Volke zu teil wird, konnte die Grundlage eines neuen geistigen Lebens bilden und die Schlacken ägyptischer Vorstellungen und Bräuche nach und nach entfernen. — Fast 11 Monate ist Israel dort am Gottesberge geblieben, durch keinen Angriff weder von Wüstenstämmen noch von Ägyptern gestört. Dann ging die Wanderung (s. d. A. **Lagerstätten**) weiter bis nahe an die südliche Grenze Canaans, nach Kadesch-Barnea. Ausgesandte Kundschafter brachten die Nachricht, das erstrebte Land sei von kriegerischen und wohlbewaffneten Stämmen besetzt (4. Mos. 13, 33 f.). Der Schrecken und der Unwille, welcher bei solcher Nachricht das Volk ergriff, zeigte klar, daß diese Generation unfähig sei, sich in Canaan neue Wohnsitze zu erobern; dazu bedurfte es ebenso sehr eines festen Gottvertrauens wie mannhafter Tüchtigkeit. Erst das zweite, durch die Drangsale des Wüstenzuges abgehärtete Geschlecht war zu einer so großen Aufgabe befähigt; das alte mußte erst aussterben. Daraus folgte, daß Israel fast noch vier Jahrzehnte in der Wüste bleiben mußte, zumal der gegen den Willen Mosis unternommene Angriff eines Teiles mit einer schmählichen Niederlage endete (4. Mos. 14, 45). Nach der Ansicht einiger Forscher hätte Mosis die größte Zeit im Ostjordanlande zugebracht; allein schon die Eroberung desselben erforderte ein kräftigeres Geschlecht als das aus Ägypten geführte. — So umging man Edom und Moab; doch mußte das Volk endlich in fruchtbarere Gegenden kommen. Als der Amoriterkönig Sihon den Durchzug unter annehmbaren Bedingungen (4. Mos. 21, 21 f.) ausschlug, griff man zu den Waffen, besiegte ihn und eroberte Hesbon. Dieser ersten höchst erfolgreichen Waffenthat folgte die Niederwerfung des Königs Og zu Basan, so daß bald der größte Teil des Ostjordanlandes in den Händen der Israeliten war. Derselbe wurde den herdenbesitzenden Stämmen Ruben und Gad zugeteilt; auch viele Manassiten gründeten dort im Laufe der Zeit Niederlassungen. Die Masse des Volkes bezog weite Lagerplätze nördlich vom Toten Meere an den Jordansfurten. — Hier drohte demselben eine Gefahr, welche den ganzen Zweck des Wüstenzuges in Frage stellen konnte. Nicht die Absicht des Moabiterkönigs Balak war es, durch Zaubersprüche die Kraft des siegreichen Volkes heimlich zu vernichten, wohl aber die Beteiligung desselben an den rauschenden Opferfesten des Baal-Peor im Verein mit den Midianitern. Wurde dieser Bund dauernd, so verschmolz Israel mit diesen midianitischen Stämmen; seine Eigentümlichkeit, mehr noch seine hohe religiöse Aufgabe, ein wahres Volk Jehova's zu sein, war damit vernichtet. Nicht um vorübergehende religiöse Irrung allein handelte es sich; es galt die Zukunft Israels, und daraus erklärt sich die gewaltige Strenge des Führers gegen die Abtrünnigen wie gegen die Midianiter, erklärt sich die Hochschätzung, welche der kühnen That des Priesters Pinehas in der Schrift gezollt wird (4. Mos. 25). — Die Eroberung des gelobten Landes auszuführen, sollte dem Greise nicht beschieden sein; in Josua, dem Sohne Nuns, muß er sich einen Nachfolger bestellen (4. Mos. 27, 15 f.). Hatte doch einst auch in diesem Glaubenshelden die Zuversicht auf den hilfreichen Gott gewankt (4. Mos. 20, 3 f.)! Vom Gipfel des Nebo hat er noch einen Blick geworfen in das Ziel seiner Thaten und Mühen und ist dann, 120 Jahre alt, gestorben. Niemand hat sein Grab erfahren. „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, der Jehova von Angesicht zu Angesicht erkannt hätte" (5. Mos. 34, 5. 6. 10). — 6 Die Größe Mosis läßt sich nach einer dreifachen Seite auffassen: er war der Führer seines Volkes, sein Gesetzgeber, sein religiöser Reformator. Schon die Thatsache, daß er das gedrückte und mutlose Volk zur Auswanderung bewog, daß er es durch

alle Gefahren einer langen Wüstenwanderung hindurchleitete, daß er die friedlich-scheuen Hirten zu energischen Kriegern umwandelte, fähig, wohlbewaffneten, hoch kultivierten Volksstämmen Wohnsitze abzuringen, — würde Mosen der Zahl der bedeutendsten Männer einreihen, welche die Geschichte kennt. Er allein muß es vollbringen, ohne starke und annähernd ebenbürtige Gehilfen; findet er doch bei den eigenen Geschwistern Widerstand und Eifersucht (4. Mos. 12, 1 ff.)! „Redet denn nicht Jehova auch durch uns?“ fragten Aaron und Mirjam. Und um die Fülle der Schwierigkeiten anzudeuten, fügt die Erzählung hinzu: er sei sehr geplagt (nicht „sanftmütig“; vgl. Hupfeld zu Psalm 9, 13 u. 5. Mos. 1, 12) vor allen Menschen auf dem Erdboden (12, 4). Auch scheint seine Persönlichkeit wenig äußerlich imponierendes gehabt zu haben; war ihm doch auch die Gabe der hinreißenden, überwältigenden Rede versagt, wie so manchen geistestiefen Männern aller Zeiten! Um so größer war aber seine eiserne Kraft und unbeugsame Zähigkeit des Willens, welche stets das nächste Ziel mit aller Energie und mit klarer Überlegung erfaßte, ohne das höchste und letzte aus dem Auge zu verlieren. Den Kern und die Quelle solcher Geisteskraft bildete aber sein unerschütterlicher Glaube, teils an die ihm von Gott zugewiesene große Aufgabe als einer Pflicht, der er sein Dasein weihen mußte, teils an die von Gott zugesagte Hilfe. Und darum findet er, wo der natürliche Mut erlahmt, im Gebete neue Kraft; denn auch solche Momente sind überliefert, wo sein Glaube zu verzagen begann (4. Mos. 11, 11 f. 20, 12. 5. Mos. 32, 51). — Hierzu kam aber eine tiefe Liebe zu seinem Volke; er wollte eher mit demselben untergehen, als allein errettet werden. — Dies befähigte ihn zum rechten Fürsprecher bei Gott (2. Mos. 32, 10 ff. 4. Mos. 11, 2. 15 u. öfter). Freilich mußte er dann auch mit größter Energie auftreten und Abirrungen im Keime ersticken, durch welche die ganze weltgeschichtliche Aufgabe Israels aufs schwerste wäre gefährdet worden (2. Mos. 32, 27. 4. Mos. 25, 5). — Fast unüberwindliche Schwierigkeiten scheint allein schon die Zahl des wenig organisierten Volkes darzubieten: sechshunderttausend gewaffnete Männer werden 2. Mos. 12, 37 und 4. Mos. 11, 21 genannt, abgesehen von den genaueren Listen 4. Mos. 1, 2. 26. Nach der Ansicht vieler ist jene Zahl als eine runde zu betrachten (600 war in Babylonien Bezeichnung einer größeren Menge), da sonst das ganze Volk zwischen 2—3 Millionen betragen hätte (etwa gleich der Zahl sämtlicher Bewohner des ganzen Königreichs Sachsen, oder der von Württemberg und Baden zusammen), während heute auf der ganzen Sinaihalbinsel kaum sechstausend über das ganze Gebiet verstreute Menschen nur notdürftig und nicht ohne teilweise Einfuhr aus den Nachbarländern das Leben fristen. Die in älterer Zeit bedeutend größere Ausdehnung der Wälder im Sinaigebirge, demgemäß auch der fruchtbaren Strecken, stärkere Bewässerung durch Quellen wie durch Regen fällt jedoch hier in die Wagschale. Wie wir indes über jene Zahl urteilen mögen, — so steht doch fest, daß das Volk zahlreich genug gewesen sein muß, um trotz seiner Abneigung gegen Krieg und trotz geringer Kampffähigkeit die Ansiedelung in Canaan mit gewaffneter Hand auszuführen. Denn die Meinung, es hätten sich einzelne Haufen erst in längeren Zwischenräumen aus Ägypten losgelöst, um sich dann im Ostjordanlande endlich zu vereinigen, widerspricht völlig allen Überlieferungen, aber auch der geschichtlichen Analogie, sobald es sich um gewaltsame Eroberung neuer Länder handelte. Die Aufgabe des Führers, die Größe seiner Leistung wird dadurch in keiner Weise verringert, höchstens ermöglicht. Als das Volk von der großen Zahl, Größe und Stärke der Canaaniter vernahm, wollte es Mosen und Aaron steinigen (4. Mos. 14, 10); nur die richtige Vereinigung von Mäßigung und Festigkeit vermochte sie vor dem Tode zu retten. Darum wandte sich Mose wieder dem Schilfmeere zu. — Gerade diese Zögerung des Wüstenzuges verursachte eine neue Empörung, an deren Spitze sich einige rubenitische Häuptlinge (Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs) stellten. Ohnehin konnte der Stamm Ruben, der Erstgeborene, es schwer verschmerzen, daß er keinen Anteil an der Führung hatte (4. Mos. 16, 1. 12. 25 ff.). Ein Gottesgericht beseitigt auch diese Gefahr. Fortan steht das Ansehen Mosis fest. — Aber nicht dieses gewaltige Ansehen war es, welches ihn zum „Gesetzgeber“ befähigte. Denn nicht er gibt die Gesetze, sondern vermittelt nur dem Volke die göttliche Offenbarung; denn Gesetz kann nur der wahre Wille Gottes selbst sein. Das enge Zusammenleben auf dem Zuge machte aber eine einheitlichere Ausübung des Rechtes durch zahlreiche Organe (2. Mos. 18, 19 ff.) notwendig, und für diese bedurfte es gewisser fester Rechtsnormen. In Ägypten waren dergleichen bereits nach jeder Richtung sehr ausgebildet; die Formen hierfür standen längst fest; in untergeordneten Dingen, in den Fragen über Mein und Dein mochte sich längst ein Gewohnheitsrecht gebildet haben. Alles dies nun zu beleben und unter einfache große Gesichtspunkte zu stellen bildete eine würdige und notwendige Aufgabe für Mose; vollends nun die Bezeichnung der religiösen Grundgebote. Und dies geschah in einer Weise, daß jene Rechtsnormen in ihrer übersichtlichen Klarheit für lange Zeiten und auch für andere Völker dauernden Wert behalten haben. Viel mag hier der mündlichen Weisung anvertraut worden sein; daß aber Moses, aus einem so vielschreibenden Volke, wie die Ägypter schon damals waren, herkommend, manches hiervon durch

Schrift fixiert hätte, wäre auch ohne das ausdrückliche Zeugnis der Überlieferung aus seiner Bildung wie aus der Lage der Dinge selbst in hohem Grade glaublich. Ihm persönlich wird indes nur einiges (2. Mos. 20—23 vgl. 24, 4 und 34, 17—27) zugeschrieben. Vgl. hierüber d. A. Gesetz, bes. S. 515 ff. Diese von Moses ausgehende, im weiteren Sinne gesetzgeberische Thätigkeit muß indes so breit und so tief gewesen sein, daß alle späteren legislativen Bildungen niemals auf andere Propheten zurückgeführt worden sind, sondern nur Deutungen und Anwendungen des von Mose ursprünglich Gegebenen sein wollten und sein konnten. — Weder die großen Eigenschaften Mosis als Volksführer noch auch seine mittlerische Thätigkeit als Gesetzesoffenbarer erschöpfen die wahre Bedeutung dieses Mannes; vielmehr gründen sie sich wesentlich auf seine Würde als Vertrauter der Gottheit selbst; er ist derjenige, mit dem Jehova in ganz einziger, später nie erreichter Weise verkehrt, und dem er daher sein wahres Wesen am liebsten erschlossen hat, soweit es für die Ökonomie des Alten Bundes sein sollte. Diesen Eindruck legt die Schrift in Darstellungen nieder, wie sie von keinem zweiten Offenbarungsträger gebraucht werden. Wenn er „Prophet" oder „Mann Gottes" genannt wird, so soll dies doch in besonders erhabener Weise verstanden werden. Diese Prophetengröße wird ihm vergleichsweise 5. Mos. 34, 10 zugesprochen; sie besteht aber nicht eigentlich (wie die spätere jüdische Tradition aus 34, 11. 12 schloß) in der Menge der von ihm verübten Wunder, sondern wie schon jene Stelle angibt darin, daß ihn Jehova von Angesicht zu Angesicht erkannt hat. Deutlicher ist dies 4. Mos. 12, 6 ff. ausgesprochen. Hier sagt Jehova, er rede mit anderen Propheten durch Gesichte und Träume: „nicht aber so mein Diener Mose; in meinem ganzen Hause ist er beglaubigt; Mund zu Mund rede ich mit ihm ohne Gesicht, und nicht in Rätseln schaut er Jehovas Gestalt" (vgl. Ewald, Gesch. Israels II, 251). In dem neuen Gottesstaate des Volkes Israel ist er gleichsam Hausverwalter, der allein fähig ist, die Befehle des höchsten Herrn zu vernehmen und den eigentlichen Willen zu verstehen. Diese innige Gemeinschaft mußte seinem Wesen eine höhere Weihe verleihen: darum heißt es 2. Mos. 34, 29 ff., daß sein Angesicht im Widerschein dessen, der im Lichte wohnt, so geglänzt habe, daß die Israeliten ihn nicht anzuschauen vermochten, und er eine Decke auf sein Antlitz legen mußte, — von Paulus (2. Kor. 3, 14) als Zeichen der mangelnden Fähigkeit des Volkes gedeutet, die hohe Offenbarung recht zu erkennen. — Zu solchem Berufe bedurfte es aber einer Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit, wie bei allen Propheten (Jes. 6). Zwar können wir nicht in die Tiefen des Geistes blicken und den Gedanken folgen, durch welche er nach und nach gereift wurde. Gewiß kamen ihm die stärksten Motive nicht aus seiner ägyptischen Weisheit oder aus der Betrachtung der großartigen Gebirgsnatur am Sinai, noch gar aus der Berührung mit den dortigen Stämmen. Vielmehr hat sicherlich die wiederholte Versenkung in die alten Überlieferungen seines Volkes von den Schicksalen und dem Glauben der Erzväter (2. Mos. 3, 6. 13 ff.) dazu beigetragen, die Zuversicht in ihm zu kräftigen, derselbe Gott, der jene geführt könne dies sein Volk nimmermehr unter dem Druck der Fremden zu Grunde gehen lassen, sondern werde sie von demselben befreien. Die grundlegende Bedeutung der Wirksamkeit Mosis war 4. Mos. 12, 8 darin ausgesprochen, daß er dem Volke „die Gestalt", das wahre Wesen Gottes in einer Weise vermittelte, wie es bisher noch nicht erfaßt war. Die Masse des Volkes scheint damals Gott zunächst nach seiner überragenden, ja vernichtenden Majestät, als „das verzehrende Feuer" (2. Mos. 19, 16. 20, 18. 5. Mos. 4, 24), als Steigerung jenes „gewaltigen Gottes" (El Schaddai), den die Väter angebetet, aufgefaßt zu haben, doch so, daß unter dem schweren Druck der Zeiten das Vertrauen fast geschwunden, die bange Furcht übermächtig geworden war. Wo man aber die segnende Macht Gottes wahrzunehmen glaubte, bezog man dies leicht nur auf die Förderung des irdischen Wohles im Besitzstande und war dann um so geneigter, irgend ein Sinnbild dieser Macht (s. d. A. Kalb, goldenes) zur Stütze der Verehrung zu machen. Denn jene erstere Seite der Gottesidee widerstrebte ihrer Natur nach (5. Mos. 4, 15 ff.) irgend einer bildlichen Darstellung. Diesen teils unvollkommenen, teils irrenden Vorstellungen gegenüber lehrte Moses Gott zwar als den Gewaltigen, als den Herrn Himmels und der Erde, vor allem als den, der über die ganze Menschheit unbedingt gebiete und ihre Geschichte nach seinen Zwecken leite. Diese Erkenntnis mußte dem Volke dadurch einleuchten, daß es in der Beugung der Ägypter, der damals größten Macht in Vorderasien, die wahre Hoheit Gottes selbst erfahren hatte. Allein der Schwerpunkt des Glaubens sollte dahin fallen, daß der Gott der Erzväter Israel „aus dem Diensthause erlöst" hatte. Die Absicht Jehova's ist, dieses Volk Israel, als sein Eigentum, zur Stätte seines Willens, zum Mittel seines Welterlösungsplanes, zum ersten Träger des wahren Gottesreiches zu machen. Durch die Erlösung aus Ägypten war es klar, daß Jehova Israel auch fernerhin erhalten wollte, wie er dies durch seine Führung gerade unter den Schrecknissen des Wüstenzuges fort und fort bezeugte, und sein Wohl in jeder Hinsicht fördern wolle. Jene gewaltige Größe Gottes, vor welcher der sterbliche Mensch sich nur als „Staub und Asche" fühlt (1. Mos. 18, 27), sollte für Israel fortan nichts Schreckendes haben; indem sie in

jener geschichtlichen Aufgabe nur als Werkzeug diente, bildete sie vielmehr den festen Grund eines tiefen Vertrauens und der unermüdlichen Hoffnung, daß der Gott, der um seines Volkes willen so Großes gethan, es auch fernerhin nicht lassen werde (2. Mos. 32, 12. 4. Mos. 14, 13 f.). Doch nicht das physische Wohlergehen des Volkes bildete den letzten Zweck Gottes, sondern es sollte ein „heiliges Volk“ (2. Mos. 19, 6) sein, d. h. ein solches, in welchem nicht nur Gott allein angebetet werde, sondern in dem der Gotteswille, besonders „Recht und Gerechtigkeit“ ein wahres Heim finden sollte. In der Verwirklichung dieser gesetzlichen Ordnungen sollte die rechte Größe des Volkes bestehen (5. Mos. 4, 8), und deshalb ist jener Wunsch Mosis, daß das ganze Volk den Geist Jehova's haben möge (4. Mos. 11, 29), eine treue Verdeutlichung der grundlegenden Anschauung, gleichsam ein fester Rahmen, in welchen ein stets höherer idealer Gehalt eingefügt werden konnte (Hes. 36). Der neue Name „Jehova“ (oder Jahve) 2. Mos. 3, 14. 6, 2 ff. (für dessen Vorkommen in Personennamen, die mit einer Gottesbezeichnung zusammengesetzt sind, der Name der Mutter Mosis Jochébed der erste unzweifelhafte geschichtliche Beleg ist [Jo=Jahu=Jahve]), bezeichnet Gott als den, in dem das volle Sein und Leben ist, und der es deshalb auch den Menschen mitteilen will; und ebenso deutet jenes Bild des brennenden Busches (2. Mos. 3, 2) auf den Gott, der zwar in dem verzehrenden Feuer sich kundgibt, und gleichwohl das Leben erhalten will. So war Jehova von nun an wohl „Nationalgott“ des Volkes Israel, aber dabei sehr bedeutsam von den ähnlichen Vorstellungen der Heiden verschieden. Seine Macht haftete weder an einem bestimmten Lande (wie bes. in Ägypten), überhaupt nicht an sinnlichen Orten (2. Mos. 20, 24), noch auch an dem Volke in der Art, daß die äußerliche Macht und Wohlfahrt desselben ein Gradmesser gewesen wäre für die Macht Gottes selbst, noch endlich so, daß diese Macht auf den Bereich dieses einen Volkes eingeschränkt wäre. Die Art, wie dieses gegenseitige Eigentumsverhältnis zwischen Volk und Jehova zu stande gekommen war, konnte nicht treffender ausgedrückt werden als durch die „Erwählung“ Israels durch Jehova, und diese Bezeichnung, der auch die Form des „Bundes“ entsprach, setzte teils die Macht Jehova's über alle Völker der Erde voraus, teils nahm sie dem ganzen Verhältnisse den Charakter der sinnlichen Unmittelbarkeit (wie bei den Landesgottheiten der Heiden) und gab ihm ein höheres rein sittliches Gepräge. Darum war auch nicht die Natur an sich die Stelle, wo der Israelit zuerst die Offenbarungen seines Gottes zu suchen hatte, sondern vor allem das geistige und geschichtliche Erleben in den Geschicken des Volks. Und weniger aus der reinen Geistigkeit oder Einzigkeit der Gottesidee folgte die Unmöglichkeit, Jehova in irgend einer von sinnlichen Einzeldingen entnommenen Gestalt zu verehren, als vielmehr daraus, daß er zugleich der Beherrscher der Welt und der Erlöser und Herr Israels war. Jene eigentümliche Gestaltung der Vorstellung Jehova's als des Nationalgottes von Israel trug aber auch die Keime in sich, über sich zu höherer Erkenntnis hinüberzuleiten, aber an der Hand der geschichtlichen Erfahrung. Bildete nicht die physische Wohlfahrt den höchsten Zweck Gottes, war die Erfüllung desselben wesentlich durch die treue Befolgung der rechtlichen, sittlichen, religiösen Ordnungen bedingt, so konnte die sinnliche Erhaltung Israels als einer selbständigen Nation unter Umständen vor der höheren Geltung jener Ordnungen zurücktreten; Israel sollte aus einem Volke eine rechte Gottesgemeinde werden, bis in der Fülle der Zeiten auch das nationale Band gesprengt würde und einem neuen Volke Gottes aus allen Geschlechtern der Erde Platz machte. Die allmähliche Anbahnung dieses Zieles war das Werk der Propheten, welches darum diesen „Mosaismus“ zum festen Fundamente und triebkräftigen Ausgangspunkt hat. Und weil Israel nach dem Exile das Werk seines großen Reformators mit der späteren prophetischen Heilsgeschichte immer weniger zusammenfaßte, vielmehr die letztere auf die Anfangsstufe herabdrückte, hat es immer mehr aufgehört, dasselbe in seiner wahren Größe recht und voll zu würdigen. So bildet erst Mose mit Elias die wahre Repräsentation des Alten Bundes (Matth. 17, 3 f. u. Parall.), der in Christo seine Verklärung empfängt, während Moses allein dem, der, an dem Busen des Vaters ruhend, uns die Gnade und Wahrheit des göttlichen Heiles vollkommen erschlossen hat (Ev. Joh. 1, 18), gegenüber gestellt wird. Wohl galt Mose als „Mann Gottes“ (Jos. 14, 6) und als der erste Psalmdichter (Psalm 90); daß aber sein Name so selten von den Propheten genannt wird, entsprach ganz der Art und dem Zwecke seines Wirkens, das allen selbstischen Zielen abhold, nur auf Verkündigung und Durchführung des göttlichen Willens gerichtet war. Als die spätere Nachwelt ihn zu preisen begann, verlor sie auch den rechten Maßstab für die Erkenntnis seiner Größe. In zahllosen rabbinischen Sagen hat sich diese falsche Verehrung kundgegeben.

Dstl.

Most, s. Wein.

Motte. Erinnern wir uns daran, daß ein bedeutender Kleidervorrat einen wesentlichen Vermögensbestandteil wohlhabender Orientalen bildet (vgl. S. 854 f.), so kann uns nicht auffallen, daß in der Bibel neben dem Rost (und den Dieben) besonders die Kleider- und Pelzmotten (tineae), deren es in Palästina mehrere Arten gibt, unter dem genannt werden, was den Besitz irdischer Schätze unsicher und vergänglich macht (Matth.

6, 19 f. Luk. 12, 33. Jak. 5, 2. Bar. 6, 11. 71); daß ferner ein Kleid, das die Motten fressen, eines der gebräuchlichsten Bilder der Vergänglichkeit ist (Hiob 13, 28. Ps. 39, 12. Jes. 50, 9. 51, 8); daß endlich die Motte so sehr zum Bild des Zerstörenden und Verderbenden geworden ist, daß nicht etwa bloß das von einem schlechten Weibe ausgehende Böse (Sir. 42, 13. 19, 3), sondern sogar auch Gott selbst, als der sein Volk verderbende zürnende Richter (Hos. 5, 12), mit der Motte verglichen wird. Selbstverständlich kommen dabei nicht sowohl die kleinen zierlichen Schmetterlinge, als deren Raupen in Betracht, denen Wollenzeug und Pelzwerk teils zur Nahrung, teils als Material zur Anfertigung der ihren zarten, nackten Körper schützenden Hüllen dient. Diese Raupen erinnern an die vom verwesenden Leichnam zehrenden Würmer; und so konnte bei der Anwendung obigen Bildes der Vergänglichkeit auf Menschen in dichterisch kühner Ausdrucksweise gesagt werden, daß Motten sie fressen (Jes. 50, 9. 51, 8; vgl. d. A. Krankheiten Nr. 6); oder es konnten die Würmer neben den Motten genannt werden (Sir. 19, 3). Letzteres ist bei Luther auch Jes. 51, 8. Hos. 5, 12 und (nach Vulg.) Jes. 14, 11 der Fall, während im Grundtext Jes. 51 zwei die Kleidermotte, in Jes. 14 zwei die Würmer bezeichnende Ausdrücke und in Hos. 5 statt „Made“ ein „Fäulnis“ oder „Moder“ bedeutendes Wort steht. — Das leicht zerstörbare Haus, welches die Zerstörerin Motte sich baut, d. h. das aus den Fasern der zerfressenen Kleider bestehende Säckchen, in welches sie sich hüllt, ist Hiob 27, 18 das treffende Abbild des jähem Ruin verfallenden Hauses, welches sich der Gottlose durch Beraubung und Verderbung anderer baut (Luther nennt nach Sept. die „Spinne“ st. der Motte); ob aber in Hiob 4, 19 die leicht zerdrückbare Motte selbst Bild der hinfälligen Menschen ist, oder — wie sonst — als Zerstörerin genannt ist, ist streitig (Luther folgt letzterer Auffassung und setzt frei die „Würmer“ an die Stelle der Motte).

Moza, Stadt in Benjamin (Jos. 18, 26). Im Talmud wird gesagt, M. habe „unterhalb Jerusalems“ gelegen, nach Rabbi Tanchum habe es Kalonia geheißen (d. i. das Dorf Ḳalônije, s. d. A. Emmaus); aus M. habe man die Bachweiden für die Feststräuße des Laubhüttenfestes bezogen. Das talmudische M. scheint sicher mit der Ruinenstätte Beit Mizze nördlich bei Ḳalônije identisch zu sein; vielleicht ist es auch das biblische M.; s. Hildesheimer, Beiträge zur Geogr. Pal. 1886, S. 27 f. — Im Hebr. anders geschrieben (nicht Mozah, sondern Moza') ist der unter den Calebiten (1. Chr. 2, 46) und unter den Nachkommen Mephiboseths (1. Chr. 9 [8], 36 f. 10 [9], 42 f.) vorkommende Mannsname Moza. M.

Mücken, s. Fliegen.

Mühle*). Die älteste und einfachste Art, das Getreide zur Zubereitung für den Genuß zu zerkleinern, bestand darin, daß man die gerösteten Körner in Mörsern zerstieß, wodurch man eine gröbere oder feinere Grütze erhielt. Für die alten Israeliten ist dieses Verfahren durch 4. Mos. 11, 8, wonach das Manna (s. d. A.) auch in Mörsern (medokhah) zerstoßen wurde, und durch den sarkastischen Spruch Spr. 27, 22, welcher den Mörser (makhtesch) den Stämpfel oder Stößer und das Produkt die Grütze nennt, bezeugt. Die dabei verwendeten Mörser mögen in der Regel aus hartem Holz gefertigt gewesen sein, wie Hesiod von hölzernen Mörsern zum Zerstoßen des Getreides redet, und wie solche noch heutigentags bei den Arabern in manchen kleineren Haushaltungen zur Zerstoßung der Dura (s. d. A. Hirse) gebraucht werden. — Das gewöhnliche Gerät, mittels dessen das Getreide zu Mehl verarbeitet wurde, war aber bei den Israeliten, wie bei anderen Völkern des Altertums (auch den Griechen und Römern; vgl. Lübker unter mola) die in 4. Mos. 11, 8 neben dem Mörser

a c b

Handmühle.

genannte Handmühle (rechajim oder ṭachanah, ṭechôn), die noch heutzutage in Palästina im Gebrauch ist. * Bei den dortigen Nomaden, die keine andere kennen, heißt sie noch, wie im biblischen Altertume richâ, während sie von den Bauern meistens ṭâchûnâ oder dschârûscha genannt wird. Sie besteht aus zwei runden Mühlsteinen (Fig. a) von massivem oder porösem Basalt, deren Durchmesser in den Dörfern bis 48, in den Zeltlagern der Nomaden kaum 44 Centimeter beträgt, bei einer Dicke von ursprünglich 10, und im gebrauchten Zustande oft nicht 5 Centimeter. Allzuschwer dürfen die Steine nicht sein, weil sie tragbar sein müssen; so oft man sie gebraucht, werden sie hervorgeholt und nach der Benutzung an ihren Ort zurückgebracht. Auf den Wanderzügen der Nomaden hängen sie mittels Stricken, welche durch ihre Öffnungen gezogen sind (denn bei beiden Steinen ist das Centrum durchbohrt), an beiden Seiten eines Kamels. * Der untere Stein (Fig. b), der besonders hart zu sein pflegt (Hiob 41, 15), ist an der Oberseite etwas konvex und hat in der Mitte derselben einen kleinen runden Zapfen * von sehr hartem

*) Die mit * am Anfang und am Ende bezeichneten Sätze in diesem Artikel sind Zusätze, die wir der Güte des H. Konsul Dr. Wetzstein verdanken.

Holze, welcher heutigentags Kotb, d. i. „die Axe, der Pol“ heißt *; der obere (Fig. c), der „Läufer“ oder „Wagen“ (rékheb; griech. onos oder epimylion) genannt, ist an der Unterseite etwas konkav, hat in der Mitte ein trichterförmiges Loch, durch welches die Körner mit der Hand hineingeschüttet werden, und wird mittels eines aufrecht stehenden hölzernen Pflocks, * welcher jad, d. i. „die Handhabe“, heißt *, in jenem Zapfen des unteren Steines laufend, umgedreht. Das Mehl (Ḳémach; sóleth = feines Mehl; géres = Schrot, Grütze) fällt am Rande des unteren Steines herab, und wird in einem unter die Mühle gebreiteten Tuche gesammelt. * Umständlicher ist das Geschäft, wenn die kleinen Nüsse der Terebinthe (s. d. A.), die Körner des Wunderbaums (s. d. A. Kürbis) oder des Saflors gemahlen werden. Man steckt dann statt der gewöhnlichen Axe einen längeren Pfahl durch den untern Mühlstein und treibt ihn in die Erde, damit der Stein sich nicht bewegt, worauf man rings um seinen Fuß aus Thon oder Lehm eine breite Rinne bildet, deren äußerer Rand fast die Höhe des Steines hat. Am nächsten Tag, wenn der Thon getrocknet ist, röstet man die Körner und bringt sie noch warm auf die Mühle. Dieses Mahlen ist eine äußerst anstrengende Arbeit, da die fettige Masse dieser Früchte die Umdrehungen des Läufers erschwert. Aus dem Gemahlenen, welches in der Rinne aufgefangen wird, bildet man kopfgroße Kugeln, aus denen durch Kochen mit Wasser in kupfernen Kesseln Öl gewonnen wird; die Nuß der Terebinthe gibt ein dem Olivenöl gleich geschätztes Speiseöl, und die Körner der beiden anderen Pflanzen liefern das allgewöhnliche Brennöl der heutigen Dorfbewohner Palästina's. Es mag im Altertum auch so gewesen sein. * — Weil vom Getreide in der Regel jeden Tag nur der Tagesbedarf gemahlen und verbacken wurde, so war die Handmühle ein unentbehrliches Hausgerät; daher das Verbot, sie dem Armen abzupfänden, mit der Motivierung „denn damit hätte er dir sein Leben zum Pfande gesetzt“ (5. Mos. 24, 6, wo Luthers Übersetzung so zu berichtigen ist). In ärmeren Familien ist das Mahlen Sache der Frau (vgl. S. 177. 462), welche sitzend oder knieend die Mühle mit beiden Händen dreht; manchmal mahlen auch zwei zusammen, einander gegenüber sitzend (Matth. 24, 41). Bei größeren Hauswesen fällt die mühselige, einförmige Arbeit den Sklavinnen, und zwar den niedrigsten zu (2. Mos. 11, 5. Jes. 47, 2). Doch wurden auch Männer, besonders Gefangene (Richt. 16, 21) und Sträflinge dazu verwendet. Das knarrende Geräusch der Handmühle verrät das Vorhandensein und die Nähe menschlicher Wohnungen (woraus Jer. 25, 10. u. Offenb. 18, 22 zu erklären ist). Siegreiche Heere ließen sich die Handmühlen von den Kriegsgefangenen tragen (Klagel. 5, 13). Es war ein oberer Stein der Handmühle, den ein Weib vom Turm in Thebez herab auf Abimelechs Haupt warf (Richt. 9, 53. 2. Sam. 11, 21; vgl. oben S. 9). Dagegen konnte zum Zweck des Ersäufens ebensowohl der untere, als der obere Mühlstein an den Hals gehängt werden (Matth. 18, 6. Mark. 9, 42. Luk. 17, 2), da bei beiden Steinen das Loch in der Mitte ganz durchgebohrt ist. — Jedoch deutet der von Matth. und Luk. gebrauchte Ausdruck (= Eselsmühlstein) auf die in der späteren Zeit in Gebrauch gekommenen größeren von Eseln (S. 417) getriebenen Mühlen hin, wie sie auch bei den Griechen und Römern und im heutigen Orient gefunden werden. Ob dieselben in der Art der römischen Eselsmühlen zu denken sind (vgl. Lübker unter mola) oder etwa in der Art der im heutigen Ägypten zum Pressen der Safranblumen und, mit geringer Abänderung, zum Zermalmen von Gips und Kalkstein gebrauchten Mühlen, muß dahin gestellt bleiben. Die letzteren bestehen aus einem großen runden, horizontal liegenden Mühlstein, in dessen Mitte ein langer und starker runder Pflock aufwärts steht; ein in der Mitte durchbohrter, aufrecht stehender dicker runder Mühlstein dient als Läufer, indem er an einer an jenen Pflock gebundenen und ihm als Achse dienenden runden Stange, von an dieselbe angeschirrten Ochsen gezogen, auf dem untern Stein um den Pflock herumgerollt wird. — Auch bei dem großen Mühlstein Offenb. 18, 21 ist wohl an einen Eselsmühlstein zu denken. — Die Ölmühle in Hiob 24, 11 gehört nur der deutschen Bibel an; in Zeph. 1, 11 hat man bei der „Mühle“, oder vielmehr nach dem Hebr. dem „Mörser“ an eine kesselförmige Vertiefung in Jerusalem zu denken (vgl. Jerusalem Nr. 7). Die Müller (eigentl. Müllerinnen, d. h. Mägde, die auf der Handmühle mahlen) in Pred. 12, 3 sind die Zähne, und auch bei der leise gewordenen Stimme der Müllerin, oder vielmehr bei der dumpf tönenden Mühle in V. 4 ist am wahrscheinlichsten an das nur mühsam und in dumpfem Ton seinen Dienst thuende schadhafte oder ganz zahnlose Gebiß des Greises zu denken.

Münze, s. Geld und Sekel, sowie Minze.

Musi, s. Maheli und Merari.

Musik, musikalische Instrumente. Die Bibel leitet zwar den besonderen Stand der Musiker von einem Kainiten, dem Jubal ab (1. Mos. 4, 21), indem sie zugleich damit, daß dieser ein Bruder Jabals ist, auf den näheren Zusammenhang hindeutet, in welchem die Ausbildung der musikalischen Fertigkeiten von Hause aus mit dem sie begünstigenden nomadischen Hirtenleben gestanden hat (s. d. A. Kain). Aber trotzdem erscheint die Musik in der ganzen Bibel von Anfang bis zu Ende als eine edle, löbliche, gottgefällige Kunst (vgl. Sir. 44, 5), die wohl von fleischlichem oder abgöttischem Sinn mißbraucht werden kann, aber, in den Dienst

des Heiligen gestellt, würdig ist, selbst in der seligen Ewigkeit noch ihre Stelle zu behaupten und die Lebensthätigkeit der Überwinder vor Gottes Thron menschlicher Anschauung nahe zu bringen (Offenb. 5, 8. 15, 2). Abgesehen von der Dichtkunst (s. d. A.) hat unter allen Künsten allein die Tonkunst bei den Israeliten eine namhafte Pflege und Entwickelung gefunden und mit der Zeit eine hohe Bedeutung für das ganze Volksleben gewonnen. Aber nicht wie bei den Griechen, bei denen die Musik zwar auch, wie im übrigen heidnischen Altertum, anfangs vorzugsweise gottesdienstlichen Zwecken, und daneben der Erziehung der Jugend diente, mit der Zeit aber mehr und mehr in den Dienst des heitern Lebensgenusses getreten ist. Man darf sagen, daß bei den Israeliten die Entwickelung eher die umgekehrte gewesen ist. In dem ernsten, strengen Jehovakultus fand die Musik anfangs nur eine sehr beschränkte Anwendung (s. unten), während sie ihm allerdings da nicht fehlen durfte, wo er zum sinnlich gefärbten Bilderdienst herabsank (2. Mos. 32, 6. 18). Dagegen wurden volkstümliche Feste aller Art mit Gesang und Musik, gewöhnlich in Verbindung mit Reigentanz und vorzugsweise unter Beteiligung der Frauen und Jungfrauen gefeiert; so wurden siegreich heimkehrende Feldherren festlich empfangen (Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6); die Thronbesteigung des Königs und seine Vermählung wurden mit Musik (1. Kön. 1, 40 f. Ps. 45, 9 im Hebr.) verherrlicht; bei den Reigentänzen am Herbstfest (Richt. 9, 27. 21, 21) haben Gesänge und Paukenschlag gewiß nicht gefehlt. Ebenso wurden Familienfeste aller Art unter Gesang und Musik begangen (1. Mos. 31, 27. Jer. 25, 10. 1. Makk. 9, 39. Luk. 15, 25). Der Hirte vergnügte sich auf einsamer Flur an seinem Saitenspiel (1. Sam. 16, 18), und wo das Volk zu geselliger Freude auf den Thorplätzen der Städte sich versammelte, ließen es Jünglinge wetteifernd erklingen (Klagel. 5, 14). Auch das Homerische: „Gesang und Tanz sind die Würzen des Mahles“ hatte für die Israeliten seine Geltung (vgl. Sir. 32, 5—9): durch die Lieder von Sängern und Sängerinnen wurden die Tafelfreuden am Hofe des Königs erhöht (2. Sam. 19, 35. Pred. 2, 8), und bei den Gelagen üppiger Zecher erschallten lärmende Gesänge und rauschende Musik (Jes. 5, 12. 24, 8 f. Am. 6, 5). Der umherziehenden Buhlerin aber mußten Gesang und Saitenklang dazu behilflich sein, leichtlebige Männer an sich zu locken (Jes. 23, 16). — Bei alledem hat die Tonkunst jene hohe Bedeutung für das israelitische Volksleben doch nicht gewonnen, sofern sie im Dienst der natürlichen Lebensfreude stand; sie gewann dieselbe nur dadurch, daß sie infolge der Einführung des Psalmengesangs in den nationalen Gottesdienst durch David vorzugsweise heiligen Zwecken dienstbar gemacht wurde. — Mit dem Psalmengesang hat auch die Musik sich erst höher entwickelt. Wie die Dichtkunst stand daher auch die israelitische Tonkunst überwiegend unter dem bestimmenden Einflusse der Religion und hatte demgemäß in Gesang und Musik wesentlich einen ernsten, feierlichen, dabei übrigens keineswegs unlebendigen Charakter. Wie empfänglich das israelitische Gemüt für die Macht der Tonkunst, zumal der im Dienste des Heiligen stehenden, war, kann man nicht nur aus der überwältigenden (1. Sam. 10, 5. 10. 19, 20 ff.) und auch wieder beruhigenden (1. Sam. 16, 16 ff.) Wirkung, welche sie auf Saul, und aus der begeisternden, welche sie auf den Propheten Elisa übte (2. Kön. 3, 15), entnehmen, sondern auch aus manchem Psalmwort voll überwallender heiliger Sangeslust oder voll tief ergreifender Klage (z. B. Ps. 137, 2 ff.). — Um, so weit es möglich ist, eine Vorstellung von der Eigenart der israelitischen Musik zu gewinnen, müssen wir uns vor allem mit den musikalischen Instrumenten und mit dem, was gelegentlich über die Art ihres Gebrauches erwähnt wird, bekannt machen. Schon die hebr. Bezeichnung derselben „Gesanginstrumente“ (2. Chr. 34, 12. Am. 6, 5) weist darauf hin, daß sie großenteils in erster Linie zur Begleitung des Gesanges bestimmt und deshalb gewiß auch nur von sehr beschränktem Tonumfang waren. Einige sollten auch nur den Rhythmus des Tanzschrittes regeln und beim Gesang den Takt angeben, oder waren nur dazu bestimmt, Signale zu geben und sonst durch ihren lauten Schall Aufmerksamkeit zu erregen. Wie andere Völker des Altertums, so hatten auch die Israeliten drei Gattungen musikalischer Instrumente: sie waren Saiten-, Blas- oder Schlag- und Schüttelinstrumente. — Die Saiteninstrumente sind im Altertum mit den Finger einer oder beider Hände oder mit einem Stäbchen von feinem Holz, Elfenbein oder Metall, dem sogen. Plektron gespielt worden; Streichinstrumente waren unbekannt. Das Spielen war daher ein (Be-)Rühren oder Schlagen (niggēn) oder ein Rupfen (hebr. simmēr, griech. psallein) der Saiten. Diese (hebr. minnîm) waren gewöhnlich Darmsaiten. Metallsaiten hatte man noch nicht. Daß das Material für den Körper des Instrumentes am gewöhnlichsten Cypressenholz (Luther: Tannenholz) war, kann man aus 2. Sam. 6, 5 entnehmen, obschon die Erwähnung desselben in dieser Stelle nur auf einem Textfehler beruht; kostbarere Instrumente ließ Salomo aus Sandelholz anfertigen (1. Kön. 10, 12. 2. Chr. 9, 11; Luther unrichtig: „Ebenholz“). Der national-israelitischen Saiteninstrumente gab es zwei Arten, kinnôr und nébel, die beide häufig neben einander genannt werden. Der Kinnôr heißt in der Sept. gewöhnlich Kinyra (so auch 1. Makk. 3, 45. 4, 54) oder Kithara (so auch 1. Kor. 14, 7. Offenb. 5, 8. 14, 2. 15, 2; und danach aramäisch Kitharos oder Kathros in Dan. 3, 5. 7. 10. 15); fünfmal steht dafür psaltērion (so auch Sir. 40, 21, wo aber nébel gemeint sein

kann), einmal (Ps. 137, 2) das allgemeine organon. Luther nennt ihn stets „Harfe"; nur 1. Mos. 4, 21 redet er irre leitend von „Geigern". Der nébel wird in der Sept. meist entweder unter Beibehaltung des hebr. Namens nabla (nablion, latein. nablium) oder psaltērion (so auch Weish. 19, 17 und danach aram. Pesanterîn in Dan. 3, 5. 7. 10. 15), nur einmal (Ps. 81, 3) Kithara und einmal (Am. 6, 5) organon, von Luther aber fast durchweg „Psalter" (nur Jes. 14, 11 „Harfe") genannt. Beide Instrumente sind vorzugsweise zur Begleitung des Gesanges bestimmt (vgl. z. B. 1. Kön. 10, 12. 2. Chr. 9, 11); und beide dienen immer der freudigen Stimmung, nie der Trauer, in welcher der Kinnôr verstummt, in Klage verwandelt oder „an die Weiden gehängt" wird (vgl. Jes. 24, 8. Klagel. 5, 14. Hes. 26, 13. Hiob 30, 31. Ps. 137, 2. 1. Makk. 3, 45; für nébel insbesondere Jes. 14, 11). So werden beide Instrumente bei weltlichen Lustbarkeiten gespielt, besonders beim fröhlichen Gelage (Jes. 5, 12); viel häufiger aber dient ihr Zusammenspiel gottesdienstlichen Zwecken, sowohl bei festlichen Aufzügen (1. Sam. 10, 5. 2. Sam. 6, 5. 2. Chr. 20, 28), als im Tempelkultus; fast überall, wo von der Tempelmusik die Rede ist, sind beide Instrumente neben einander genannt, manchmal (z. B. 1. Chr. 26, 6. Neh. 12, 27) noch unter Beifügung der Cymbeln (s. unten); und immer sind es Lob-, Preis- und Danklieder, die von ihrem Spiele begleitet werden (vgl. 1. Chr. 16, 16. 2. Chr. 5, 12 f. Ps. 33, 2. 57, 9 f. 71, 22. 81, 2 f. 150, 3 u. a.). Beide Instrumente wurden auch im Gehen gespielt (1. Sam. 10, 5. 2. Sam. 6, 5. 1. Chr. 16, 28. 2. Chr. 20, 28. Jes. 23, 16), müssen also leicht tragbar gewesen sein. — Indessen tritt, wenn man die Stellen beachtet, in welchen eins von ihnen allein genannt wird, ein bemerkenswerter Unterschied in ihrem Gebrauche hervor. Der des Kinnôr ist viel allgemeiner und umfassender, weshalb er viel öfter als der nébel allein vorkommt. Er ist das Saiteninstrument, dessen Handhabung schon auf den Kainiten Jubal zurückgeführt wird (1. Mos. 4, 21); er wird mit Paukenschlagen und Gesang bei Familienfesten (1. Mos. 31, 27) und sonstigen Volkslustbarkeiten (Hiob 21, 12) gebraucht; er ist das Saiteninstrument des Hirten (1. Sam. 16, 16 ff.), und zu ihm singt die Buhlerin ihre Lieder (Jes. 23, 16). Anderseits ist er freilich auch würdig, von Königen gespielt zu werden und den heiligsten Zwecken zu dienen. Auf ihm war David Meister, und Jeduthun scheint (nach 1. Chr. 26, 3) seinen Ruhm besonders der Virtuosität auf dem Kinnôr verdankt zu haben. Auch kann sein Spiel den Gesang von Psalmen begleiten, die keine Lobpsalmen im engeren Sinne sind (Ps. 49, 5). Anders verhält es sich mit dem nébel; er ist vorwiegend ein heiliges, gottesdienstlichen Zwecken geweihtes Instrument (so auch Am. 5, 23. Ps. 144, 9), und wo er mit dem Kinnôr oder allein (Am. 6, 5. Jes. 14, 11) weltlicher Lustbarkeit dient, da ist von Vornehmen, von Magnaten die Rede; nirgends geschieht dagegen seiner bei volkstümlichen Lustbarkeiten Erwähnung, und nirgends gebrauchen ihn Männer und Frauen niedrigen Standes beim weltlichen Gesang; ja die Stelle Am. 6, 5 deutet darauf hin, daß seine Verwendung bei der Tafelmusik vornehmer Zecher in den Augen des Propheten eine Entweihung des zu heiligem Gebrauch bestimmten Instruments ist*). Offenbar stehen also Kinnôr und nébel in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander, wie bei den Griechen die Lyra (= phormigx) und die Kithara, von welchen (nach Westphal, Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik S. 87 ff.) jene ebenfalls das ältere, volkstümliche, von Männern und Frauen jedes Standes, wie von eigentlichen Künstlern, gespielte und sowohl weltlichen als gottesdienstlichen Zwecken dienende, diese dagegen ursprünglich das nur von Künstlern gespielte und für heiligen Gebrauch, besonders beim festlichen Wettkampf bestimmte Saiteninstrument war. Auf einen anderen Unterschied zwischen Kinnôr und nébel weisen in 1. Chr. 16 [15], 20 f. die von Luther mit „nachzusingen" und mit „von acht Saiten ihnen vorzusingen" übersetzten hebr. Ausdrücke hin, die am wahrscheinlichsten (s. unten) dahin gedeutet werden, daß der nébel den Gesang in höherer, der Kinnôr dagegen in tieferer Tonlage begleitete, und daß dabei dem Spiel des letzteren die Eröffnung und Leitung des Gesanges zukam. — Im übrigen gibt das A. T. über beide Saiteninstrumente leider nur wenige und ungenügende Andeutungen. Der Kinnôr wurde mit der Hand gespielt (1. Sam. 16, 16. 23. 18, 10. 19, 9). Nach Luthers Übersetzung von 1. Chr. 16, 21 hätte er 8 Saiten gehabt (Oktachord); aber der Grundtext gibt dafür kein Zeugnis (s. unten). — In betreff des nébel scheint der Name zu ergeben, daß seine Gestalt oder die Form seines Resonanzbodens einige Ähnlichkeit mit den irdenen Gefäßen**) gehabt haben muß, die man zur Aufbewahrung von Wein und anderen Flüssigkeiten zu gebrauchen pflegte; denn von diesen ist der Name entlehnt (s. d. A. „Faß"). Aus Ps. 33, 2 und 144, 9 ergibt sich ferner, daß es ein nébel mit 10 Saiten (Dekachord) gab, und aus Ps. 92, 4, daß dasselbe von dem gewöhnlichen nébel zu unterscheiden ist, welch letzterer aller Wahrscheinlichkeit nach weniger Saiten hatte. Es gab also mehrere, in der Saitenzahl verschiedene Arten dieses Instrumentes (wofür jedoch Jes. 22, 24 kein Beleg ist; s. d. A. Faß). Fraglich ist, ob schon in Am. 6, 5 die Erfindung von Gesangesinstrumenten, ins-

---

*) Statt „und erdichtet euch Lieder wie David" ist am wahrscheinlichsten zu übersetzen: „wie für David erachten sie für sich die Gesanginstrumente", d. h. diese sollen ihnen ebenso dienen, wie dem David.

**) Daß das Wort nébel auch „Schlauch" bedeute, ist sehr zweifelhaft.

besondere des nébel, David zugeschrieben ist (s. Anmerk. *). Jedenfalls aber betrachtet ihn die spätere Überlieferung als Erfinder oder Vervollkommner der im Tempelorchester gebrauchten Saiteninstrumente (1. Chr. 24 [23], 5. 2. Chr. 7, 6), weshalb diese schlechtweg „die Instrumente Davids" heißen (2. Chr. 29, 27. Neh. 12, 36), und er in dem apokryphischen 151. Psalm sich rühmt: „Meine Hände haben ein Instrument (organon) gemacht, und meine Finger einen Psalter (psaltērion) bereitet (vgl. auch Joseph., Altert. VII, 12, 3). — Die ungenügenden Andeutungen der Bibel über die beiden Saiteninstrumente werden durch die Überlieferung nur dürftig und unsicher ergänzt. Die Unsicherheit ist besonders in den vielfach vorgekommenen Übertragungen der Namen von einem Instrumente auf das andere begründet. Ganz unzuverlässig sind spät-jüdische Angaben, wie sie in der von Ugolini (im thesaurus XXXII) mitgeteilten Schrift Schilte hag-gibborîm enthalten sind. — Nach Josephus (a. a. O.) soll die Kinyra 10 Saiten haben und mit dem Plektrum geschlagen werden; die nabla dagegen habe 12 Töne und werde mit den Fingern gerührt. Aber schon die Erwähnung des Plektrums (s. dagegen oben) macht es zweifelhaft, ob diese Angabe auch für das hebr. Altertum Geltung hat. Griechische Kirchenväter (wie Eusebius) und besonders Augustin setzen den Unterschied beider Instrumente hauptsächlich in die verschiedene Stellung des Resonanzkörpers: beide Instrumente werden in den Händen getragen und mit den Händen gerührt oder geschlagen; beide haben einen hohlen, hölzernen Resonanzkörper, auf welchem die Saiten aufliegen, oder über welchem sie ausgespannt sind; die Kithara aber hat ihn an der unteren, das Psalterium an der oberen Seite, so daß das Tönen der Saiten bei jener von unten her, bei diesem dagegen von oben her durch die Resonanz klangvoll gemacht wird. Im Resonanzkörper selbst scheint noch der Unterschied zu bestehen, daß derselbe bei der Kithara einfach einer die gewölbte Seite nach unten gekehrten Pauke gleicht, während er bei dem Psalterium aus einem zu einer paukenartigen Höhlung sich erweiternden hohlen Holz besteht, welches eine das Instrument überdachende Wölbung bildet. Von der Nabla oder dem Psalterium insbesondere wird noch bemerkt, das es unter allen Instrumenten allein ganz gerade aufwärts stehe (Euseb. u. Hilarius). Jenen Unterschied in der Stellung des Resonanzkörpers gibt auch Hieronymus (zu Ps. 33, 2) an, und fügt bei, die Kithara habe 6 Saiten, von denen die einen wohl tönen, die anderen dumpf rauschen (murmurant). Im Widerspruch mit letzterer Angabe legt ein unter den Werken des Hieronymus stehender unechter Brief an Dardanus der Kithara 24 Saiten und die Gestalt des griechischen Buchstabens Delta (△) bei. Spätere Kirchenväter, wie Cassiodor und Isidor, die aber sichtlich nicht mehr aus eigener Bekanntschaft mit den Instrumenten reden, schreiben dann die dreieckige deltaförmige Gestalt (unter Berufung auf Hieronymus) nicht der Kithara, sondern dem psalterium zu, das nach jenem Dardanusbrief viereckige Form und 10 Saiten haben soll. Außerdem wiederholen sie die obigen Angaben über die verschiedene Stellung des Resonanzkörpers, den Cassiodor beim Psalterium als einen oben angebrachten geschwollenen Bauch oder als an seinem Kopf befindliche Backenwölbungen bezeichnet. Von Interesse sind diese Angaben jedenfalls darum, weil sie wohl veranlaßt haben, daß im 16. Jahrh. ein mit dem Plektrum gespieltes Saiteninstrument mit dreieckigem, deltaförmigem Rahmen „Psalter" genannt wurde, welches Luther wahrscheinlich bei seinem „Psalter" im Sinne hatte (vgl. Wasielewski, Gesch. der Instrumentalmusik im 16. Jahrh. Berlin 1878 S. 78 u. die Abbildung Tafel VII Fig. S). Die erstangeführten Angaben der Kirchenväter aber verdienen alle Beachtung; denn die nabla oder nablas (so Strabo und Athenäus) war aus dem Orient auch zu den Griechen, denen sie als phönicische Erfindung galt, und zu den Römern gekommen, konnte also den Kirchenvätern bekannt sein, wiewohl fraglich bleibt, in wie weit ihre Angaben für die Gestalt der althebräischen Instrumente Geltung haben. — Wenig Aufschluß über die Gestalt der nabla ist aus den von Athenäus (IV, 175) mitgeteilten dunkeln und in ihrem Texte unsichern Versen des Sopatros zu gewinnen; keinenfalls darf man aus ihnen herauslesen wollen, die nabla sei ein Pfeifeninstrument gewesen; es ist in den betreffenden Worten wohl nur von einer aus Lotusholz bestehenden Einfassung der Seiten des Instruments die Rede, welche die Töne (der Saiten) aufwärts leitet; sollten aber wirklich flötenartige Röhren an den Seiten gemeint sein, so müßte man sich dieselben ähnlich denken, wie die Schrift Schilte hag-gibborim (cap. 6) das eine der beiden Seitenhölzer an dem thorförmigen Rahmen des Kinnôr beschreibt oder wie die Röhre an unserer Pedalharfe, d. h. als bloß der Resonanz dienende Röhren. Aus Ovid endlich erfahren wir, daß die nabla mit beiden Händen geschlagen wurde. — Die Saiteninstrumente, welche als Embleme auf jüdischen Münzen aus der Zeit des ersten und des zweiten Krieges gegen die Römer vorkommen, haben bald mit der griechischen Lyra, bald mit der griechischen Kithara (vgl. die Abbildungen beider bei Westphal a. a. O. S. 88 u. 89) große Ähnlichkeit; eigentümlich ist aber den lyraartigen der unter dem ovalen Holz, von welchem die Saiten aufwärts laufen, befindliche pauken- oder kesselartige Resonanzboden; bei den Kithara-artigen erinnert die ganze Gestalt mehr oder weniger an ein Gefäß; die Saitenzahl beträgt gewöhnlich 3, doch auch 5 und 6. — Freilich ist nicht unzweifelhaft, daß wir darin wirklich nationaljüdische Instrumente vor

uns haben. — Teils die Saiteninstrumente auf den altägyptischen und assyrischen Denkmälern, teils die in der arabischen Musik gebräuchlichen sind nun zu Rate gezogen worden, um bestimmtere Vorstellungen von den althebräischen zu gewinnen. Wir können uns hier auf eine Beschreibung oder auch nur Aufzählung der zahlreichen und mannigfaltigen Saiteninstrumente der alten Ägypter, die zu den musikalischsten Völkern des Altertums gehört haben, nicht einlassen (vgl. darüber Ambros, Geschichte der Musik I S. 148 ff.); und auch die der Assyrer, bei denen die Musik nur den weltlichen Zwecken des ehrenvollen Empfanges siegreich heimkehrender Krieger und festlicher Tafelfreuden gedient zu haben scheint, und vollends die der Araber können wir nur so weit in Betracht ziehen, als es unser nächster Zweck erfordert. — Den hebräischen Kinnôr denken sich jetzt die meisten in der Art der altägyptischen Lauten oder Guitarren. Wir begnügen uns die am häufigsten vorkommende, meist nur ein- oder zweiseitige (Monochord oder Dichord), von Männern und Weibern, auch im Gehen oder unter begleitenden Tanzschritten (s. die Abbildung S. 194) mit der Hand gespielte Form der ägyptischen Laute (deren Konstruktion besonders aus Monuments de l'Egypte II pl. CLIV No. 2 genauer ersehen werden kann) und dazu noch ein

Dreisaitige Lyra. Nach Madden.

Fünfsaitige Lyra. Nach Madden.

Sechssaitige Lyra. Nach Madden.

Dreisaitige Kithara. Nach Madden.

Dreisaitige Kithara. Nach Madden.

Dreisaitige Kithara. Nach Madden.

Ägyptische Lautenschlägerin. Wilkinson II, 302.

Ägyptische Laute. Wilkinson II, 303.

in Theben gefundenes guitarrenähnliches Instrument nach Wilkinson abzubilden. Man vergleicht damit die ähnlich konstruierten Saiteninstrumente der arabischen Musik: die mit 2 bis 5 Metallsaiten bezogenen und mittels einer Feder gespielten (Abbildungen bei Niebuhr, Reisebeschr. I Taf. XXVI, A, B u. C), welche ṭunbûr oder ṭinbār genannt werden, ein Wort, mit welchem der arabische Übersetzer in der Londoner Polyglotte das hebr. Kinnôr einigemal wiedergibt, besonders aber das el-ʿûd (woher unser „Laute" stammt; vgl. portug. alaúde, span. laúd, franz. luth, mittelhochd. lûte) genannte, in Syrien und Ägypten als das edelste geltende arabische Darmsaiteninstrument, welches nach einer wahrscheinlich aus jüdischer Quelle geflossenen arabischen Angabe das Instrument Davids gewesen sein soll (Wetzstein bei Delitzsch, Jesaja 2. Aufl. S. 704). Aber obschon einzelnes in den oben zusammengestellten Angaben über den Kinnôr zu einem lautenartigen Instrument paßt, so hat diese Ansicht doch wenig Wahrscheinlichkeit. Es läßt sich kaum denken, daß schon der griechische Übersetzer (in der Sept.) für ein solches Instrument den Namen der ihm so unähnlichen griechischen Kithara gebraucht haben sollte*). Besonders aber erregt Bedenken, daß für den Gebrauch einer Laute oder Guitarre bei einem semitischen Volk des Altertums kein sicherer Beleg beizubringen ist: das einzige einer sehr lang gehalsten Laute gleichende Instrument, welches man in den Denkmälern Ninive's abgebildet gefunden hat (vgl. Ambros a. a. S. 213), dürfte kaum als solcher gelten und reicht jedenfalls bei der weiten Verbreitung, die der alte und volkstümliche Kinnôr auch außerhalb Israels in Vorderasien gehabt haben muß, nicht aus, um jenes Bedenken zu entkräften. In betreff der arabischen Musik aber darf der durch das Arsaciden- und Sasanidenreich vermittelte Einfluß, welchen die griechische Musik auf sie geübt hat (Westphal a. a. O. S. 6), nicht vergessen werden, wie denn die Araber selbst ihre Bekanntschaft mit der Laute aus Persien ableiten und ihre Erfindung dem Pythagoras zuschreiben, Angaben, welche beide der Annahme günstig sind, daß die Heimat der Laute Ägypten ist, von wo sie, wie schon Kiesewetter vermutet hat, seit der Eroberung Ägyptens durch Kambyses nach Persien gekommen sein kann (vgl. Ambros S. 112 f.). — Andere haben sich den Kinnôr in der Art der in Ägypten unter allen Saiteninstrumenten den ersten Rang einnehmenden Harfe gedacht, die in den mannigfaltigsten Formen und mit sehr verschiedener Saitenzahl bald mit bogen-, bald mit winkelförmigem, immer aber nach der Saitenseite zu offenem (nicht durch ein die Bogenenden oder die Schenkel des Winkelrahmens verbindendes Querholz geschlossenem) Rahmen vorkommt und von Männern und Weibern mit beiden Händen gespielt wird*). Keinenfalls kann dann

Ägyptische Harfe. Wilkinson II, 134.

Ägyptische Harfe. Wilkinson II, 136.

Winkelförmige ägyptische Harfe. Wilkinson II, 181.

an die am häufigsten vorkommende große bogenförmige Standharfe gedacht werden, die nur im

*) Durch das erst spät in Spanien aus Kithara entstandene „Guitarre" darf man sich nicht irre leiten lassen.

*) Als eine mit beiden Händen gespielte Harfe (Arpa) mit thorähnlichem Rahmen, gebildet von 2 nach unten zu konvergierenden Pfosten, von denen der eine innen hohl war und der Resonanz diente, und einer dem Halbkreis sich nähernden Oberschwelle, und mit 47 Darmsaiten beschreibt auch die Schrift **Schilte hag-gibborim** ben **Kinnôr**.

Sitzen oder im Stehen (s. d. Abbildung S. 194) gespielt werden konnte; und dasselbe gilt auch von den meisten winkelförmigen Harfen. Nur die kleineren, leicht tragbaren und daher auch im Gehen zu spielenden harfenartigen Instrumente mit bogen-

Winkelförmige ägyptische Harfe. Wilkinson II, 181.

oder winkelförmigem Rahmen könnten in Betracht kommen. Die winkelförmigen verdienen darum besondere Beachtung, weil ein ähnliches Instrument auch bei den Assyrern viel gebraucht wurde (vgl. die Abbildung S. 140 oben): ein breites, flaches Holz als Basis und ein aufrecht stehender, oben mit einer Hand verzierter Saitenstab bildete den rechtwinkeligen Rahmen, zwischen welchem die durch den Saitenstab hindurchgehenden von außen nach innen an Länge abnehmenden

Kleine ägyptische Winkelharfe. Nach Wilkinson.

Saiten, 9 oder 10 an der Zahl, ausgespannt sind; der Spieler hält das Instrument zwischen dem linken Arm und der Seite wagerecht vor sich und spielt es mit der rechten Hand mittels des Plektrons (vgl. bes. Layard Monuments of Niniveh pl. 12). In dieser Art denkt sich z. B. Ambros (S. 205) den hebr. Kinnôr. Aber auch diese Vorstellung stimmt nur wenig zu dem, was wir oben über den Kinnôr zusammengestellt haben. Die griechische Bezeichnung des Kinnôr durch Kithara läßt schließen, daß derselbe mit dem so genannten griechischen Instrument mehr Ähnlichkeit gehabt haben muß. Nun ist auf den ägyptischen Denkmälern nur ein Saiteninstrument abgebildet, bei welchem dies zutrifft; es ist dasjenige, welches man die ägyptische Lyra zu nennen pflegt, ebensogut aber auch die ägyptische Kithara nennen könnte; und gerade dies Instrument ist allem Anschein nach von Hause aus kein nationalägyptisches, sondern ein aus Asien stammendes semitisches Instrument. Seine älteste Abbildung findet sich nämlich auf der Darstellung der friedlichen Einwanderung der semitischen Aamu in der Zeit der 12. Dynastie (vgl. S. 54). Wie unsere dem Artikel „Ägypten" auf besonderem Blatt beigegebene kolorierte Abbildung zeigt, trägt einer dieser Semiten

Ältere Form der ägyptischen Kithara. Nach Wilkinson.

ein plump geformtes Saiteninstrument, das wesentlich aus einem länglich-viereckigen Brett besteht, dessen obere Hälfte zu einem viereckigen Rahmen ausgeschnitten ist; die Saiten, 7 oder 8 an der Zahl und alle gleich lang, sind den Langseiten parallel über das ganze Brett vom unteren Rande bis zum Oberteil des Rahmens neben einander hingespannt; der Spieler trägt das Instrument, die Langseiten und Saiten in wagerechter Richtung, vor sich auf die Brust gestemmt und spielt es im Gehen von links her mit den Fingern und von rechts her mit einem kleinen als Plektrum dienenden Stäbchen. Bei den Ägyptern selbst scheint das Instrument erst in der Zeit der Hyksosherrschaft Eingang gefunden zu haben, anfangs noch wenig verändert, seit den Zeiten der 18. und besonders unter der 19. und 20. Dynastie aber in verbesserten und veredelten Formen; insbesondere bildet, wie auch die in den Museen (z. B. im Berliner, im Leydener)

erhaltenen Exemplare zeigen, den unteren Teil des Instrumentes ein unregelmäßig viereckiger oder wohl auch einmal wie ein urnenartiges Gefäß geformter (Wilkinson II, 281) Schallkasten, an dessen einer Seite ein Holz als Saitenhalter angebracht ist, und über welchem sich die mehr oder weniger verzierten, in mancherlei Weise ausgebogenen und durch ein Oberholz mit einander verbundenen Arme erheben; die Saiten, 3—9 an der Zahl, laufen meist nach oben hin mehr oder weniger aus einander; das Instrument wird von Männern und Weibern gespielt, indem es nur selten nach Harfenweise aufrecht, in der Regel aber entweder ganz wie von jenem Aamu-Semiten auf die Brust gestemmt oder zwischen dem linken Arm und der Seite in liegender Richtung gehalten und meist bloß mit den Fingern einer Hand gerührt, nur zuweilen zugleich mittels des in der Rechten gehaltenen Plektrums geschlagen wird (vgl. Ambros S. 151 ff. Wilkinson II, S. 288 ff.). — Man hat nun auch in den Ruinen vor Khorsabad Instrumente von wesentlich gleicher Art, wie das jenes Aamu-Semiten, abgebildet gefunden: mit viereckigem Rahmen und 8—10 Saiten; der Spieler trägt es mittels eines um den Hals gehängten Bandes und auf seine Brust gestemmt wagerecht vor sich, und es wird sowohl beim festlichen Gelage, als im Gehen (Botta I, pl. 67) gespielt. Ist damit die Verbreitung dieses Instrumentes bei den semitischen Asiaten konstatiert, so wird man sich den als Kithara bezeichneten althebräischen Kinnôr am wahrscheinlichsten als eine noch einfache Form desselben zu denken haben. Die auf den jüdischen Münzen abgebildeten Saiteninstrumente stellen sich, wenn man die ägyptischen Umbildungen als Mittelglieder vergleicht, wie in griechischem Geschmack veredelte spätere Formen desselben dar. Und nicht nur die dürftigen alttest. Angaben über den Kinnôr, sondern auch die der Überlieferung dürften sich mit dieser Annahme am besten vereinigen lassen: so die Erwähnung des Plektrums bei Josephus neben dem durch die Bibel und die sonstige Überlieferung bezeugten häufigeren Spiel mit der bloßen Hand; so der an der unteren Seite befindliche paukenartige Resonanzkörper, welchen die eine der auf den jüdischen Münzen abgebildeten späteren Formen des Instrumentes aufweist. Auch darf man aus der Angabe, allein das Psalterium stehe ganz gerade aufrecht, folgern, daß dies bei der hebr. Kithara nicht der Fall war, was sowohl zu der wagerechten Richtung, in welcher jenes Instrument gespielt wird, als zu den seinen späteren Formen eigenen, irgendwie gebogenen Armen paßt. Geht unsere Vermutung nicht irre, so würde der Kinnôr statt mit Luther „Harfe“ wohl angemessener „Leier“ genannt werden*). — Auch über die Gestalt des nébel gehen die Meinungen weit auseinander. Bei der Meinung, er sei ein lautenförmiges Instrument (wie er in Schilte hag-gibborîm mit liuto gleichgesetzt und als dem chitarrone ähnlich bezeichnet wird), brauchen wir uns nicht aufzuhalten; die Angabe Uhlemanns, der altägyptische Name der Laute sei nabla, ist nach den mir von Hrn. Prof. Ebers gütigst gemachten Mitteilungen unbegründet. Auch die verbreitete Annahme, der nébel sei dem zuerst von Niebuhr (Reisebeschr. I, S. 179 u. Taf. XXVI, H) bekannt gemachten fünfsaitigen Instrument ähnlich gewesen, welches die Äthiopier Kissar, die heutigen Ägypter Kithârah barbarie, die Araber aber mit dem umfassenden Namen tunbûr benennen, ist sicher unrichtig; die von Isidor erwähnte Ähnlichkeit des Psalteriums mit der cithara barbarica, so auffällig auch das Zusammentreffen mit der ägyptischen Bezeichnung jenes ohne Zweifel von ihm gemeinten Instrumentes ist, bezieht sich nur auf die von ihm behauptete deltaförmige Gestalt des Psalteriums. Das Instrument selbst aber ist nichts anderes als eine in Nubien, Äthiopien und im Inneren von Afrika gebräuchliche (die Kissarspieler Niebuhrs waren Barbari aus Dongola) einfachere Lyra oder Kithara, weshalb Niebuhr mit mehr Grund die Frage aufwarf, ob es nicht viel ähnliches mit der „Harfe Davids“, d. h. dem Kinnôr haben möchte. — Am meisten Beifall haben in neuerer Zeit zwei ziemlich weit auseinandergehende Vorstellungen gefunden, welche uns beide am besten durch eine im Palast zu Kujundschik gefundene Darstellung eines großen Zuges musizierender Männer und Weiber veranschaulicht werden, die mit einem Gefolge von singenden und mit den Händen den Takt schlagenden Weibern und Kindern dem aus Susiane siegreich heimkehrenden Asurbanipal entgegenziehen. Einer dieser Musiker spielt, im Tanzschritt gehend, ein aus einem hohlen

Assyrische Musiker den Eroberer begrüßend.
Nach Layard.

*) Im 16. Jahrh. hieß Lyra oder Leier ein 4saitiges Instrument mit geigenartigem Resonanzkörper, dessen Saiten durch die Umdrehung einer Kurbel in Schwingung versetzt wurden (vgl. Wasielewski S. 28 und Taf. II, F). Luther konnte diesen Namen daher nicht brauchen.

Kasten als Resonanzboden mit darüber gespannten Saiten bestehendes Instrument mittels des von der rechten Hand geführten Plektrums, während er mit den Fingern der linken entweder auch die Saiten rührt oder durch das Niederdrücken derselben den richtigen Ton greift. Ohne alle Frage ist dies wesentlich dasselbe Instrument, welches bei den Arabern unter dem Namen Santîr bis in unsere Zeiten herein im Gebrauch ist, bald allein, bald zum Gesang gespielt wird und vordem das Hauptinstrument der arabischen Orchestermusik war, in neuerer Zeit aber mehr und mehr durch ein ähnliches Darmsaiteninstrument, den sogenannten Kanûn, verdrängt worden ist. Es besteht aus einem niedrigen, länglichen Kasten mit flachem Boden und etwas konvexer Resonanzdecke, über welche die aus Metalldraht bestehenden Saiten gespannt sind; diese sind durch 4 Stege in 3 Felder geteilt, deren jedes seinen besonderen Ton hat, und werden durch Wirbel gestimmt. Der Spieler sitzt an der Erde oder auf einem niedrigen Schemel, hat das Instrument vor sich auf dem Schoß liegen, und spielt es mittels zweier eiserner Stäbchen. Der Ton ist stark und scharf. Das Instrument ist als zwanzigsaitige Magadis und als vierzigsaitiges Epigonion (das später zu einem aufrecht stehenden Psalterion umgeändert wurde, vgl. Athen. IV, 183) zu den Griechen übergegangen (Ambros S. 474), war unter dem Namen „Psalter" (salterio tedesco) bis in das 15. Jahrh. ein beliebtes Orchesterinstrument und glich dem noch in unseren Tagen von fahrenden Musikanten gespielten „Hackbrett", dem „Zimbal" der ungarischen Zigeuner. Als ein Instrument dieser Art denken sich Ambros (S. 207) und Wetzstein (bei Delitzsch, Jesaja, 2. Aufl. S. 703) den nébel. Es ist wesentlich nur der Name „Psalter", der auf diese Ansicht geführt hat: auch das arabische Santîr ist nämlich aus Pesanter (Dan. 3, 7) = Psaltērion verkürzt; aber diese Stütze ist hinfällig, weil nach Apollodor (Athenäus XIV, 636) das früher Magadis genannte Instrument erst später Psalterion genannt wurde; und zu den Arabern scheint dasselbe, wie die Laute, mit seinem neuen Namen erst von den Griechen aus gekommen zu sein. Der Name „Santir" und „Psalter" kann daher die entgegenstehenden Überlieferungsangaben nicht aufwiegen. — Mehr hat die andere Annahme für sich, der nébel sei ein Saiteninstrument von der Art der tragbaren vielsaitigen Harfe gewesen, welche in jenem assyrischen Musikantenzug als Hauptinstrument von 3 Männern und 4 Weibern im Gehen und Tanzen mit beiden Händen gespielt wird. Daß die Überlieferungsangaben über die Nabla und das Psalterium auf ein derartiges Instrument am besten passen, wird nicht in Abrede gestellt werden können. Einerseits daß die Nabla nur mit den Fingern und zwar mit beiden Händen gespielt wird, anderseits die beträchtliche Saitenzahl, welche ihr und dem Psalterium zugeschrieben wird, lassen nur die Vorstellung eines harfenähnlichen Instrumentes zu. Den 12 Tönen, welche Josephus der Nabla beilegt, kann möglicherweise eine noch größere Zahl von teilweise gleichgestimmten Saiten entsprochen haben (vgl. Ambros S. 473 f.); und nach einer von Athenäus (IV, 183) aufbehaltenen Notiz des Jobas hat ein gewisser Alexander aus Kythera, der in Ephesus lebte, die Saitenzahl des Psalteriums sehr bedeutend vermehrt, weshalb es auch (nach Hieron.) in gewöhnlicher Rede Polyphtongon, d. h. ein vieltöniges Instrument genannt zu werden pflegte. An jener assyrischen Harfe stimmt ferner zu den Überlieferungsangaben über das Psalterium, daß es seinen Resonanzkörper an dem breiten, schräg aufwärts steigenden Oberteil des Rahmens hat. Doch scheint Augustin ein Instrument dieser Art vor Augen zu haben, bei welchem der resonierende Oberteil des Rahmens, vielleicht weniger schräg gestellt, oben in einer paukenartig gewölbten Höhlung endete, ähnlich wie manche ägyptische Bogenharfen eine solche am unteren Ende des Rahmens haben (vgl. z. B. Wilkinson II, 270). Beruhen die Angaben über die deltaförmige Gestalt des Psalteriums nicht auf einem Irrtum oder einer Verwechselung desselben mit dem Trigōnon, das einen durch ein Vorderholz geschlossenen dreieckigen Rahmen hatte und den Griechen bald als syrische, bald als ägyptische Erfindung galt, so läßt sich aus der Form der assyrischen Harfe entnehmen, wie leicht derselben auch die Deltaform gegeben werden konnte. Endlich stimmt zu den Überlieferungsangaben über das Psalterium auch die gerade aufwärts stehende Haltung, in welcher jene Harfe gespielt wird; mit Bezug hierauf nennt Varro das Psalterium Orthopsallium, d. h. ein gerade aufwärts stehendes Instrument. Nach dem allem werden wir annehmen dürfen, daß auch der althebräische nébel ein Instrument dieser Art war, nur daß seine Saitenzahl noch eine geringere war, da schon der zehnsaitige nébel im Vergleich mit dem gewöhnlichen ein vervollkommnetes Instrument zu sein scheint; und auch der Rahmen oder der Resonanzkörper wird wohl anders gestaltet gewesen sein, da wenigstens von einer auch nur entfernten Ähnlichkeit mit einem Gefäß weder an der assyrischen Harfe, noch in den Überlieferungsangaben über das Psalterium etwas zu entdecken ist. — Nur in Dan. 3, 5. 7. 10. 15 ist zwischen der Kithara und dem Psalterion (wie hier der nébel genannt ist) noch ein anderes ausländisches Saiteninstrument unter dem Namen Sabbekha (Luther unrichtig: „Geigen") erwähnt; es ist das aus dem Orient auch zu den Griechen und Römern gekommene und bei ihnen vorzugsweise von morgenländischen Buhldirnen gespielte Instrument, welches sie unter Umformung jenes fremdländischen, wahrscheinlich semitischen Namens Sambyke (Sambyx) und Sambuka nennen.

Athenäus beschreibt es nach älteren Gewährsmännern als viersaitig und scharfklingend, und Aristides Quintilianus erklärt seinen scharfen hellen Klang aus der Kürze seiner Saiten. Von dem Trigōnon wird es ausdrücklich unterschieden, gilt aber, wie dieses, als syrische Erfindung; doch wird sein Gebrauch auch den Parthern und den Troglodyten zugeschrieben. Man gibt ihm gewöhnlich (nach Suidas) eine dreieckige Form; doch muß nach der Bemerkung des Athenäus (XIV, 634), es habe, ebenso wie das denselben Namen Sambyke tragende Belagerungswerkzeug, einige Ähnlichkeit mit einem Schiff und einer Leiter, die miteinander in eins verbunden sind, ein schiffartig gestalteter Resonanzkörper die Basis des kleinen harfenähnlichen Instrumentes gebildet haben. Man wird dadurch an ein eigentümliches ägyptisches Instrument erinnert, das ein Mitteldiug zwischen Harfe und Laute ist; nur wird man sich nach Analogie der S. 1048 abgebildeten kleinen Winkelharfe bei der Sambyke den Saitenhalter von dem Resonanz-

Mittelding zwischen Harfe und Laute. Nach Wilkinson.

körper aufwärts stehend und die Saiten schräg in die Höhe laufend zu denken haben. — Die in der Aufschrift des 8. 81. und 84. Psalms vorkommende Gittith ist am wahrscheinlichsten eine aus der Philisterstadt Gath stammende, besondere Art des Kinnôr (so das Targum), falls nicht eine daher stammende Tonart gemeint ist, in welcher die betreffenden Psalmen gesungen werden sollten. Die Annahme, der Ausdruck bedeute: „nach Kelterliedtonart" oder „auf dem beim Keltertreten gespielten Instrument" (nach gath = Kelter), hat wenig Wahrscheinlichkeit. — Unter den **Blasinstrumenten** ist in erster Linie **die Flöte** (hebr. chalîl = ein durchbohrtes Holz, eine Röhre) oder wie — Luther sie nennt — **die Pfeife***) zu erwähnen, ein bei den Völkern des Altertums viel gebrauchtes und sehr beliebtes Instrument. Aus den Denkmälern und den Nachrichten der Alten lernen wir eine große Mannigfaltigkeit verschiedener Flöten oder Pfeifen kennen: auf den ägyptischen Bildwerken sehen wir bald einfache Langflöten aus Rohr oder Holz, bald ziemlich lange Schrägflöten, bald lange und dünne, noch unverbundene Doppelflöten (vgl. S. 194); der oben teil-

*) Dieser Name ist in so fern passender, als jedenfalls vorwiegend an Instrumente von der Art der Klarinette, des Fagotts und der Pfeife zu denken ist.

weise abgebildete assyrische Musikantenzug weist einen Mann (und ein Weib) auf, welche eine kürzere mehr trompetenförmige Doppelpfeife blasen; specifisch syrisch war die kleine nur spannenlange, scharf und kläglich klingende Gingrasflöte, die bei der Klage um Adonis geblasen, von den lebenslustigen Athenern aber lieber bei Trinkgelagen gehört wurde (Athen. IV, 174 f.); ihr ähnlich war die karische Pfeife, die auch zur Begleitung von Klagegesängen gebraucht wurde; klagevoll tönte auch die kurze, dicke phrygische Elymos-Flöte; über die griechischen Lang-, Quer-, Schräg- und Doppelflöten s. Ambros S. 476 ff. Verfertigt wurden die Flöten aus Rohr oder Holz, namentlich Lorbeer-, Lotus- oder (wie die phrygische) aus Buchsbaumholz, aber auch aus Elfenbein, Metall u. s. w.; das Mundstück war meist nur eine kleine Zunge (griech. glottis, lat. lingula) aus Rohr; doch kommen auch hölzerne und metallene, teilweise schnabelförmige Mundstücke vor; die Zahl der Löcher betrug anfangs nur 2, 3 oder 4 und ist erst später vermehrt worden; erst der höher entwickelten Kunst gehört auch die Fähigkeit an, dieselbe Flöte zum Spielen in verschiedenen Tonarten zu gebrauchen; der Tonumfang war daher gering, und man mußte für jede Tonart eine eigens dazu gestimmte Flöte haben. — In der Bibel nun finden wir Flöten im Verein mit Pauken und beiden Arten von Saiteninstrumenten sowohl von Gliedern der Prophetengenossenschaft auf einer Wallfahrt (1. Sam. 10, 5) als bei der Tafelmusik üppiger Zecher (Jes. 5, 12. Sir. 40, 20 f.) gebraucht. Festliche Aufzüge werden von Flötenspiel geleitet, sowohl bei der Auffahrt eines neugesalbten Königs zum Palast (1. Kön. 1, 40), als bei den Festwallfahrten nach Jerusalem (Jes. 30, 29). Auch zum heitern Tanz (Matth. 11, 17. Luk. 7, 32), bei Hochzeitsfeierlichkeiten und sonstigen Festlichkeiten (1. Makk. 3, 45. Offenb. 18, 22) ertönte Flötenspiel. Anderseits war die Flöte aber auch wie bei anderen Völkern (s. oben) das specifische Klageinstrument, weshalb Jeremia (48, 36) in der Wiederholung von Jes. 16, 11 den Kinnôr durch „Flöten" (Luther: „Trompeten") ersetzt hat; besonders wurde sie, wie in Ägypten, bei der Totenklage gespielt (Matth. 9, 23. Joseph., J. K. III, 9, 5); ja in den Augen der späteren Juden war das Flötenspiel für die Leichenfeier so wesentlich, daß auch der ärmste Mann beim Tod seiner Frau wenigstens zwei Flötenbläser mieten mußte. — Im Tempelorchester gab es nach dem A. T. keine Flötenbläser. Auch 1. Makk. 4, 54 hat der griech. Text nichts von „Pfeifen". Erst der Talmud (Trakt. Erachin) gibt an, daß auch beim täglichen Gottesdienst Flöten, und zwar 2 bis höchstens 12, verwendet wurden, jedoch nicht in dem den Psalmengesang begleitenden Orchester. Nur beim Schlachten des Passahs und des Nachpassahs, am 1. und 7. Tag des Oster- und an den 8 Tagen des Laubhütten-

festes begleitete eine vor dem Altar geblasene Flöte die Absingung des Hallel, wobei sie jeder Tonreihe, am Ende nachtönend, den melodischen Abschluß gab. Das Mundstück dieser Flöten bestand nach dem Talmud aus Rohr, und das Blasen nennt er ein Schlagen der Flöte. Auf den Gebrauch der Flöte beim Laubhüttenfest deutet auch Tacitus (hist. V, 5) hin. Im A. T. selbst würde ein den Gesang einzelner Psalmen begleitendes Flötenspiel nur bezeugt sein, wenn man die in der Aufschrift des 5. Psalms von Luther (jedenfalls unrichtig) mit „für das Erbe" und die in der Aufschrift des 53. und 88. Psalms mit „im Chor um einander" und „von der Schwachheit der Elenden" übersetzten Wörter durch „zu den Flöten (zu singen)" erklären dürfte. Das wird jedenfalls anzunehmen sein, daß auch die Israeliten verschieden geartete Flöten kannten und gebrauchten, die dann wohl auch verschieden benannt wurden. — Die „Pfeifen" in Hes. 28, 13, in welchen man eine größere Art von Flöten hat erkennen wollen (Ambros S. 209), gehören jedoch nur der unsicheren Deutung eines dunkeln Ausdrucks an. — In der arabischen Musik ist eine Flöte (Kosbah) mit 3 Löchern und nur 4 Tönen, welche beim Gesang das Thema immer wiederholt, und eine siebenlöcherige (dschuak), welche die ganze Oktave umfaßt, am gebräuchlich-
7 sten. — Ein zweites uraltes (1. Mos. 4, 21), volkstümlicher Lustbarkeit dienendes (Hiob 21, 12. 30, 31) Blasinstrument heißt 'Ugāb, bei Luther auch „Pfeife". Im Gottesdienst fand es keine Verwendung, wiewohl es nach Ps. 150, 4 nicht unwürdig erschien, neben anderen Instrumenten auch für den musikalischen Lobpreis Gottes verwendet zu werden. Nach der Überlieferung ist 'ûgāb die Sackpfeife (Dudelsack, Schalmei), die auch unter dem aus dem griechischen symphonia gebildeten Namen sumponjah Dan. 3, 5. 10. 15 (Luther: Laute) als ein bei abgöttischen Feierlichkeiten (nach dem Wortlaut: bei den Chaldäern zur Zeit Nebukadnezars) gespieltes Instrument vorkommt. Antiochus Epiphanes soll zuweilen zum Schall der symphonia getanzt haben (Athen. X, 439, falls der Ausdruck hier wirklich das so genannte Instrument bezeichnet). Unter dem Namen chorus oder tibia utricularis kam die Sackpfeife in der Kaiserzeit nach Rom und fand da vielen Beifall; jetzt führt sie in Italien den an jenes sumponjah erinnernden Namen Sambogna. Auch in der arabischen Musik spielt sie — bald Sumâra el-Kurbe, bald Ghaita genannt — eine Rolle. Die älteren Beschreibungen (z. B. im Dardanusbrief und in schilte hag-gibborim) stimmen wesentlich zu der noch heute in Ägypten und Arabien, wie in Italien, üblichen Form: in einen ledernen Sack sind zwei Pfeifen gesteckt, eine oben zum Hineinblasen, die andere mit Löchern versehene (bei der arabischen Ghaita sind es ihrer 7) unten oder an dem einen Seitenende schräg abwärts laufend, um mit den Fingern gespielt zu werden; der Ton hat etwas Schreiendes. — Das in Dan. 3, 5. 7. 10. 15 unter dem Namen Maschrôkîta (Luther: Trompeten) erwähnte Instrument ist die Syrinx oder Pansflöte, bestehend aus mehreren (gewöhnlich 7 oder 9) an einander gereihten Rohrpfeifen von verschiedener Länge und Dicke. Sie war das beliebteste Hirteninstrument und wird als solches auch heute noch im Orient gebraucht. Ob aber schon die alten Hebräer sie gekannt haben, ist zweifelhaft. Bei dem „Herdengeflöt" (nicht: „Blöken der Herde"), welches — wie Debora (Richt. 5, 16) spottet — den Rubeniten anziehender war als Schlachtenlärm und Kriegsposaune, kann — obschon der hebr. Ausdruck an die maschrôkîta erinnert — auch die gewöhnliche Flöte oder die Sackpfeife gemeint sein. — Beiläufig mag hier auch noch die Windorgel (magrephah) — mit 10 Pfeifen, jede mit 10 Löchern und demgemäß mit 100 verschiedenen Tönen — wenigstens erwähnt werden, die nach dem Talmud und nach Hieronymus im herodianischen Tempel gestanden haben, und deren Schall man bis zum Ölberg und noch weiter hinaus gehört haben soll. — Außer der Flöte und der Sackpfeife 8 kommen noch zwei andere Blasinstrumente häufig vor. Das eine heißt Schôphār (griech. Keratine, doch auch salpingx, lat. buccina oder lituus) und wird von Luther meist „Posaune" („Trompete" nur Jes. 18, 3. Jer. 4, 5. 6, 1. 17. Hes. 33, 3 ff. Hiob 39, 24 f.) genannt. Es war ein Horn, wohl meist von Rindern oder Widdern, wie es denn auch so genannt wird (Jos. 6, 5 u. Dan. 3, 5. 7. 10. 15 im Grundtext); doch mag es, wenigstens in den späteren Zeiten, auch hornförmig aus Metall oder anderem Material hergestellt worden sein. Die talmudische Unterscheidung von geraden und krummen Schopharoth scheint erst der Zeit anzugehören, in welcher man die beiden im A. T. bestimmt unterschiedenen (1. Chr. 16 [15], 28. 2. Chr. 15, 14. Ps. 98, 6) Instrumente schôphar und chasôserah (s. unten) zu verwechseln begann. Wir werden uns das althebr. Horn immer gekrümmt zu denken haben, wie das Chnuē genannte, auch den Griechen bekannte Krummhorn der Ägypter. Man blies das Horn entweder stoßweise (hebr. taka') oder mit langgezogenen Tönen (hebr. maschakh); sein Schall war ein sehr starker, weithin hörbarer (2. Mos. 19, 16. 19. 20, 18. Jes. 58, 1). Es war kein Orchesterinstrument und wurde überhaupt nicht leicht mit anderen Instrumenten zusammen geblasen; erst in späterer Zeit scheint dies zuweilen geschehen zu sein, um den lauten Schall volkstümlicher lärmender Musik zu verstärken (vgl. 1. Chr. 16 [15], 28 u. dagegen 2. Sam. 6, 15; ferner 2. Chr. 15, 14. Ps. 98, 6. 150, 3. Dan. 3, 5. 7. 10. 15). Gewöhnlich und in älterer Zeit immer wurde das Horn nur für sich allein geblasen. Vor allem wurde es im Kriege gebraucht, um das Heer zu sammeln (Richt. 3, 27. 6, 34. 1. Sam. 13, 3. Jes. 18, 3 u. a.), um Signale

zum Angriff (Hiob 39, 24 f.) oder zum Einhalten in der Verfolgung (2. Sam. 2, 28. 18, 16) oder zur Auflösung des Heeres und zur Heimkehr (2. Sam. 20, 1. 22) zu geben und um das Kriegsgeschrei zu verstärken (Richt. 7, 16 ff. Am. 2, 2 u. a.). Der Wächter blies das Horn, um eine drohende Gefahr anzukündigen und zur Abwehr derselben aufzurufen (Am. 3, 6. Jer. 6, 1. 17. Hes. 33, 3 ff. Hos. 8, 1. Neh. 4, 18. 20). Auch die Thronbesteigung eines Königs wurde durch Hörnerschall angekündigt (2. Sam. 15, 10. 1. Kön. 1, 34. 39. 41. 2. Kön. 9, 13; vgl. Ps. 47, 6). Durch langgezogene Töne besonderer „Halljahrshörner" oder „Halljahrsposaunen" wurde ferner der Anbruch des Jobeljahres im ganzen Lande bekannt gemacht (3. Mos. 25, 9); die eigens für diesen Zweck bestimmten Hörner sind es, die bei der Einnahme Jericho's von Priestern geblasen wurden (Jos. 6, 4 ff.). Endlich wurde auch die Neumondsfeier des festlichen siebenten Monats durch Hörnerschall ausgezeichnet, wonach der Tag derselben seinen besonderen Namen erhielt (3. Mos. 23, 24. 4 Mos. 29, 1. Ps. 81, 4). Im übrigen beschränkte sich der gottesdienstliche Gebrauch der Hörner darauf, daß bei freudigen Festlichkeiten, besonders bei Aufzügen, das Jubelgeschrei des Volkes durch den Schall derselben verstärkt wurde (2. Sam. 6, 15. Ps. 47, 6; vgl. Ps. 98, 6. 150, 3). In 1. Makk. 3, 54 und in einer Reihe neutest. Stellen hat Luther das griech. salpingx (das — wie bemerkt — in der Sept. öfter für schôphār steht) mit „Posaune" übersetzt. — Während das Horn kaum ein musikalisches Instrument im engeren Sinn zu nennen ist, hat auf diese Bezeichnung mehr Anspruch die chaṣoṣerah (griech. salpingx, lat. tuba), die Luther fast durchweg Trompete (Drommete) nennt (nur 1. Chr. 14, 8 „Posaune"). Im Gesetz ist von zwei silbernen Trompeten die Rede (4. Mos. 10, 2 ff.), die bald stoßweise (takaʿ), bald schmetternd (herîʿa, chaṣoṣer) geblasen wurden, um die verschiedenen Signale zur Berufung der Volks- und der Fürstenversammlung und zum Aufbruch von den Lagerstätten zu geben. Ferner sollten dieselben sowohl im Krieg (4. Mos. 31, 6; vgl. 2. Chr. 13, 12. 14), als an Neumonden und Festen bei der Darbringung der Brand- und Friedensopfer geblasen werden, um das Volk bei Gott in Erinnerung zu bringen. Ihr Geschmetter war gleichsam eine laute Anrufung Gottes; so sind sie wesentlich heiligen Zwecken dienstbar, weshalb auch das Blasen derselben den Priestern vorbehalten wird. Diese haben sich allem nach das Vorrecht nie nehmen lassen (1. Chr. 16, 24. 17, 6. 2. Chr. 5, 12 f. 7, 6. 29, 26 ff. Esr. 3, 10. Neh. 12, 35. 41; vgl. Sir. 50, 18). Die Zahl der den gottesdienstlichen Zwecken dienenden Trompeten war im Lauf der Zeit sehr vermehrt worden (vgl. 2. Kön. 12, 13); bei der salomonischen Tempelweihe blasen 120 Priester Trompeten (2. Chr. 5, 12 f.). Nur selten finden wir im A. T. zweifellose Zeugnisse davon, daß die Trompete auch, wie das Horn, im Kriege (Hos. 5, 8) oder bei einer Krönungsfeier (2. Kön. 11, 14. 2. Chr. 23, 13) von Nichtpriestern geblasen wurde; und möglicherweise hat man dabei an eine andere Art von Trompeten zu denken. Die Form der heiligen Trompeten kennen wir teils aus Josephus (Altert. III, 12, 6), nach welchem sie fast eine Elle lang waren, mit gerader, dünner, enger Röhre und glockenförmigem Mundstück, teils aus den damit übereinstimmenden Abbildungen auf dem Triumphbogen des Titus und auf jüdischen Münzen. Ähnliche Trompeten hatten auch die Ägypter, daneben aber auch als Kriegstrompete eine kürzere, mehr kegelförmige (vgl. S. 886). Wenn Plutarch von kleinen Trompeten redet, welche die Juden bei ihren „Bachusfesten", d. h. am Laubhüttenfest gebrauchten, so war er entweder schlecht unterrichtet, oder man hat nicht an die von den Priestern geblasenen heiligen Trompeten zu denken. Obschon die Trompete nicht zu dem Tempelorchester gehörte, so wurden doch bei großen musikalischen Festfeiern zuweilen die Trompeten so geblasen, daß sie mit dem Spiel der Orchesterinstrumente im Einklang ertönten (2. Chr. 5, 12 f.). Gewöhnlich aber erschallten die Trompetenstöße für sich. Im täglichen Gottesdienst des zweiten Tempels stießen nach dem Talmud bei der Darbringung des Trankopfers (vgl. Sir. 50, 17 f.) zwei in der Tempelhalle stehende Priester in die Trompeten, und im ganzen kamen im täglichen Gottesdienst mindestens 21 und höchstens 48 Trompetenstöße vor. Häufig wird die Kriegstrompete in den Makkabäerbüchern erwähnt; die Trompete war bei den Griechen vorzugsweise das im Feld gebrauchte Instrument geworden (Ambros S. 492); und so wurde sie nach griechischer Sitte, wie in den seleucidisch-syrischen Heeren, auch von den späteren Juden an Stelle des Hornes im Kriege gebraucht; indessen sind in manchen Stellen (1. Makk. 4, 40. 5, 33. 16, 8) augenscheinlich die in altisraelitischer Weise zur Anrufung Gottes gebrauchten heiligen Trompeten gemeint. — Von den Schlaginstrumenten kommen die Cymbeln (s. d. A. Becken) im A. T. nur als gottesdienstlich gebrauchte und insbesondere zum Tempelorchester gehörige Instrumente vor. Dagegen ist die Pauke oder Handtrommel (hebr. toph, arab. doph, daher span. aduffa; griech. tympanon) das volkstümliche Schlaginstrument, das beim Reigentanz (2. Mos. 15, 20. Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6. Jer. 31, 4. Ps. 149, 3. 150, 4) und Gesang (1. Mos. 31, 27. Ps. 81, 3), wie beim Zusammenspiel verschiedener Instrumente den Rhythmus markiert. So dienen die Pauken, meistens von Weibern geschlagen, der natürlichen Lebenslust, wie der Kinnôr, mit dem sie öfter zusammengenannt werden (Jes. 24, 8. 30, 32. Hiob 21, 12), und zwar bei Familienfesten (1. Mos. 31, 27), insbesondere Hoch-

zeitsfeierlichkeiten (1. Makk. 9, 39), beim festlichen Empfang siegreich heimkehrender Feldherrn (Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6. Jud. 3, 8), beim fröhlichen Gelage (Jes. 5, 12) und sonstigen Lustbarkeiten.

Sistrum. Wilkinson II, 316. Sistrum. Wilkinson 313, I.

Im Tempelgottesdienst wurden sie nicht verwendet. Nur bei religiösen Feiern, welche, mit Reigentanz verbunden, den Charakter von Volksfesten hatten (2. Mos. 15, 20. Ps. 149, 3. 150, 4) und bei öffentlichen Prozessionen (2. Sam. 6, 5. 1. Chr. 14, 8. [13, 8]. Ps. 68, 26) wurden sie gottesdienstlich gebraucht. In solchen Fällen wurden sie zuweilen auch von Männern (1. Sam. 10, 5) geschlagen. Das einfache Instrument besteht aus einem handbreiten hölzernen oder metallenen Reif oder auch einem viereckigen Rahmen, an der einen Seite mit einem Fell überspannt und am Rande oft mit dünnen runden Metallscheiben behängt, und wird mit der Rückseite der Hand und den Fingern geschlagen. Die altägyptischen Handpauken, die man nur in Weiberhänden sieht, sind bald zirkelrund, bald viereckig mit leicht bogenförmiger Einziehung der Seiten, bald eine Art von kreiselförmigem mit Fell überspanntem Topf (Wilkinson II, 240). Eine assyrische von einem Weibe mit beiden Händen gespielte Handpauke sieht man auf dem oben erwähnten Musikantenzug. Auch im heutigen Orient werden die Handpauken viel gebraucht, namentlich von den Weibern in den Harems, wenn sie sich am Tanz oder Gesang vergnügen. — Schüttelinstrumente hat man in der Bibel zwei erwähnt gefunden. 11 Die nach 2. Sam. 6, 5 von dem die Bundeslade geleitenden Volk gespielten mena'an'îm (bei Luther: Schellen) sind nach der Überlieferung die in Ägypten, besonders im Isisdienst, vielgebrauchten Sistren, wozu stimmt, daß sowohl der hebr. als der griechische Name (seistron) vom Schütteln des Instrumentes hergenommen zu sein scheint. An den eisernen Querstangen der hier abgebildeten ägyptischen Sistren hat man sich mehrere lose hängende eiserne Ringe zu denken. Wenn auch jene hebräischen Schüttelinstrumente gewiß nicht die Form der ägyptischen Sistren gehabt haben, so hat man doch sehr wahrscheinlich an ein ähnliches Instrument zu denken. — Ein zweites Schüttelinstrument wollte man in den von den Weibern, welche Saul mit Gesang und Reigen entgegenzogen, neben den Pauken gespielten schalischîm 1. Sam. 18, 6 (Luther: „Geigen") finden. Der Name deutet auf ein Instrument, für welches die Dreizahl irgendwie charakteristisch war. Da nun ein dreisaitiges schwerlich gemeint sein kann, und Hieron. Sistren darin findet, so dachte man an Triangeln, und zwar nicht an mit einem Metallstäbchen geschlagene, sondern an mit losen Ringen behängte. Aber abgesehen davon, daß andere alte

Ägyptische Kapelle. Wilkinson II, 315.

Übersetzer (Sept. Pesch.) an Cymbeln denken, ist diese Annahme schon darum unsicher, weil der Gebrauch eines solchen dreieckigen Schüttelinstruments im Altertum nicht nachgewiesen ist. Denn das aus Syrien stammende Trigōnon, welches manche mit dem Triangel verwechselt haben, war ein Saiteninstrument. — 12 Zur Begleitung des Gesanges genügt oft, zumal wenn er mit Reigentanz verbunden ist, das nur den Rhythmus hervorhebende Paukenschlagen. Soll aber auch die Melodie durch Instrumentalbegleitung gehoben werden, so werden die beiden Saiteninstrumente oder eines derselben, besonders der Kinnôr, gebraucht. Das Schlagen der Pauken oder der Cymbeln tritt häufig hinzu; auch wird zuweilen der Effekt des dumpfer tönenden Paukenschlagens noch durch die heller klingenden Schlag- oder Schüttelinstrumente verstärkt (2. Sam. 6, 5. 1. Sam. 18, 6). Verhältnismäßig selten finden wir dagegen die in der ägyptischen Musik, namentlich auch bei ihrer gottesdienstlichen Verwendung, ganz gewöhnliche Vereinigung von Saiteninstrumenten und Blasinstrumenten zu einheitlichem Zusammenspiel. Nur in der Musik der Prophetengenossenschaften (1. Sam. 10, 5) und in der Tafelmusik (Jes. 5, 12) sind mit Saiteninstrumenten und Pauken auch Flöten verbunden; erst der Chronist weiß vom Zusammenspiel von Hörnern und Trompeten mit Saiteninstrumenten und Cymbeln zu berichten (1. Chr. 16, 28. 2. Chr. 5, 12 f. 20, 28. 29, 26 ff.); und nur die rauschende Musik heidnischen Götzendienstes (Dan. 3) weist eine noch reichere Vereinigung aller möglichen Instrumente auf. — In der gesetzlichen Gottesdienstordnung hatte Gesang und Musik fast noch gar keine Stelle; das den Priestern aufgetragene und vorbehaltene Blasen der heiligen Trompeten an den Neumonden und Festen ist alles, was von Musik in ihr vorkommt. Aber auch sonst ist in der älteren Zeit von gottesdienstlichem Gesang und Musik nur die Rede, wenn einmal ein mit Gesang und Reigentanz gefeiertes Volksfest einen ausgeprägter religiösen Charakter gewinnt, und der Gesang ist dann nur vom Paukenschlagen der Weiber begleitet (2. Mos. 15, 1. 20 f.; vgl. 32, 18 f. Richt. 21, 19. 21; vgl. auch d. A. Frauen). Erst in den sogenannten Prophetenschulen scheint die Musik in umfassender Weise in den Dienst des Heiligen genommen worden zu sein. An ihrem gemeinsamen Wohnort (1. Sam. 19, 20 ff.) und auf ihren gottesdienstlichen Wallfahrten (1. Sam. 10, 5) war die Pflege der heiligen Tonkunst, sowohl des Gesanges als des Spieles auf Instrumenten aller Art, eine der hauptsächlichsten Beschäftigungen dieser religiösen Genossenschaften. Und erst David, der Meister auf dem Kinnôr und im Psalmengesang, hat auch in die Gottesdienstordnung des Nationalheiligtums kunstmäßigen Gesang mit musikalischer Begleitung aufgenommen. Die älteren Geschichtsbücher melden dies allerdings nicht. Sie erwähnen neben gelegentlichen Andeutungen über Sänger und Sängerinnen an Davids Hoftafel (2. Sam. 19, 35) und über die von ihm angeordnete besondere Unterweisung des Volkes im Singen seines Klageliedes auf Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 18) nur die große volkstümliche musikalische Festlichkeit, die mit der Einholung der Bundeslade verbunden war (2. Sam. 6, 5. 14 f.). Aber sie setzen in der Nachricht 1. Kön. 10, 12, daß Salomo „Harfen und Psalter“ aus Sandelholz für die Sänger habe anfertigen lassen, voraus, daß damals schon ein besonderer Stand berufsmäßiger „Sänger“ und Musiker beim Tempelkultus mitzuwirken hatte; denn nach dem Zusammenhang ist in dieser Stelle nicht etwa von jener Hofkapelle, sondern von Tempelsängern die Rede. Auch wissen wir aus Am. 5, 23, daß der vom Nablaspiel begleitete Psalmengesang zur Zeit dieses Propheten im Kultus des Zehnstämmereichs schon zum gewohnheitsmäßigen äußerlichen Werk geworden war, woraus unter Vergleichung von Am. 6, 5 geschlossen werden darf, daß diese von David herrührende Verschönerung des nationalen Gottesdienstes von Anfang an in den Reichskultus des Zehnstämmereiches herübergenommen war. Es kommt dazu, daß schon in älteren Psalmen und von den älteren Propheten eine reiche Entwickelung des gottesdienstlichen Gesanges vorausgesetzt wird, worin eine Hauptanziehungskraft des Tempelkultus zu Jerusalem gelegen hat. Unter diesen Umständen hat man, was der mit besonderer Vorliebe über die heilige Musik berichtende Chronist von Davids Verdiensten um dieselbe berichtet, gewiß im allgemeinen für geschichtlich zu halten, wenn auch die Einzelangaben großenteils der späteren Ausbildung der Gottesdienstordnung und der Verhältnisse der levitischen Tempelsänger und -musiker entsprechen mögen. Die Zurückführung der betreffenden Anordnungen Davids auf einen ihm durch die Propheten Gad und Nathan vermittelten Gottesbefehl (2. Chr. 29, 25) weist auf die ersten Pflegestätten der heiligen Musik in den Prophetengenossenschaften zurück. Auch hätte David nach allem, was wir sonst von ihm wissen, eine so wichtige Neuerung im Jehovakult schwerlich ohne Gutheißung seiner prophetischen Berater eingeführt. Zur Ausführung seiner Absichten aber trugen am meisten seine 3 Musikmeister Asaph, Heman und Ethan oder Jeduthun (s. d. Artt.) bei (wogegen der 1. Chr. 16, 22 genannte Levitenoberst Chenanja nach richtigem Verständnis der Stelle mit Gesangunterricht nichts zu thun hatte, vielmehr nur das Tragen der heiligen Geräte leitete). Der Chor der Sänger und Musiker aber wurde aus Leviten gebildet, besonders aus den Familien jener Musikmeister; dieselben bildeten eine besondere Levitenklasse (s. Leviten), die aber, so weit sie nicht von Asaph abstammte, ursprünglich mit der Klasse der Thorhüter näher zusammenhing (s. Ethan und Korah Nr. 2). Nach Angabe des Chronisten war anfäng-

lich nur Asaph mit seinem Chor für den Gottesdienst bei der auf den Zion verbrachten Bundeslade, Heman und Jeduthun aber mit dem ihrigen für den an der Stiftshütte in Gibeon angestellt (1. Chr. 17, 4 f. 37 ff.); erst später wurden alle 3 Chöre am Heiligtum in Jerusalem vereinigt. Ihre Zahl soll nach dem Chronisten (1. Chr. 24, 5) schon zu Davids Zeiten 4000 betragen haben. Unter diesen galten jedoch (nach 1. Chr. 26, 7) nur 288 als Sangesmeister, von denen (V. 8) die Schüler unterschieden werden. Sie teilten sich in 24 Ordnungen von je 12 Sangmeistern; 4 gehörten dem Geschlecht Asaphs, 6 dem Jeduthuns und 14 dem Hemans an; ihre Rangordnung und Reihenfolge im Dienst wurde durch das Los bestimmt (1. Chr. 26). — Das Tempelorchester, welches den levitischen Psalmengesang begleitete, bestand ausschließlich aus den beiden Arten von Saiteninstrumenten und den von dem Musikmeister zur Leitung ihres Zusammenspiels und zur Taktführung geschlagenen Cymbeln; das gewöhnliche Zahlverhältnis der Saiteninstrumente wird man aus der Hauptstelle 1. Chr. 16, 19—21 entnehmen dürfen, wo auf 8 Nablaspieler 6 Kinnorspieler kommen*). Das Orchester hatte seine Stelle auf der Ostseite des Brandopferaltars (2. Chr. 5, 12), nachmals im herodianischen Tempel auf einem seitwärts vom Altar auf der breiten Treppe, die vom Laien- in den Priestervorhof führte, befindlichen Podium (dukhān). Mit der den Gesang begleitenden Orchestermusik scheint sich das priesterliche Trompetenblasen nur bei besonderen festlichen Gelegenheiten (2. Chr. 5, 12 f. 29, 26 ff.) vereinigt zu haben. Sonst erschallten die Trompetenstöße wohl, wie im zweiten Tempel, für sich allein in den Pausen der Orchestermusik und des von ihr begleiteten Gesangs. — Unter Davids Nachfolgern werden Hiskia (2. Chr. 29, 25 ff.) und Josia (2. Chr. 35, 15) Verdienste um die Wiederherstellung des Tempelgesangs nachgerühmt. Aus dem Exil kehrten schon mit Serubabel 148 (Neh. 7, 44) oder 128 (Esr. 2, 41) levitische Sänger zurück, und zwar lauter Asaphiten, weshalb die Sänger jetzt einfach „Söhne Asaphs" heißen (Esr. 2, 41. 3, 10. Neh. 7, 44. 11, 22); später kamen aber auch Glieder der beiden anderen Sängergeschlechter hinzu (Esr. 7, 7. Neh. 11, 17. 12, 24 f.). So konnte sowohl dem regelmäßigen Gottesdienst (Neh. 11, 17. 22 f.) als den außerordentlichen Festlichkeiten (Esr. 3, 10 f. Neh. 12, 27 ff.) der schöne Schmuck kunstvollen Psalmengesangs und heiliger Musik wiedergegeben werden. Ja es wurde in der nachexilischen Gemeinde dem Tempelgesang und der Tempelmusik sichtlich ein erhöhtes Interesse und eine ganz besondere Pflege zugewendet. Die Sänger hatten sich in den Umgebungen Jerusalems Niederlassungen begründet (Neh. 12, 28 f.), und der persische König (Artaxerxes) hatte besonderen Befehl gegeben, daß ihnen ihr Lebensunterhalt Tag für Tag geliefert wurde (Neh. 11, 23 vgl. einerseits mit Esr. 6, 8 ff. 7, 20 ff., anderseits mit Neh. 12, 47. 13, 10 ff.). Ist in den Apokryphen auch nicht viel vom Tempelgesang und der Tempelmusik die Rede (1. Makk. 4, 54. Sir. 50, 17 ff. 39, 19 f.), so bezeugen doch die detaillierten Angaben des Talmud, daß das musikalische Element des Gottesdienstes in der Folge noch reicher ausgestattet wurde. Jeder Tag erhielt seinen besonderen, während der Darbringung des Morgentrankopfers zu singenden Psalm; es waren nach der Reihenfolge der Wochentage die Ps. 24. 48. 82. 94. 81. 93 u. 92. Bei dem Sabbathspsalm (92) hat sich ein Denkmal dieses liturgischen Gebrauchs im hebr. Text, bei den meisten anderen in der Sept. in den Psalmaufschriften erhalten (s. näheres bei Delitzsch, Psalmen, 3. Aufl. S. 25 f.; Baethgen, Psalmen S. XXXVII). Auch die Festtage hatten ihre besonderen Psalmen; eine Notiz über den liturgischen Gebrauch eines solchen Festtagspsalms findet sich in der Aufschrift des 30. Psalms (s. Kirchweihfest). Je größer das Fest war, um so größer war auch das Orchester und der Sängerchor, und um so mannigfaltiger die nach dem Charakter des Festes verschiedene musikalische Feier. Wie sehr sich die levitischen Sänger noch bis in die letzten Zeiten des jüdischen Staatswesens in korporativer Geschlossenheit erhielten, und in wie hohem Ansehen sie standen, beweist die Thatsache, daß sie von König Agrippa sogar das Privilegium erwirkten, wie die Priester, weißleinene Kleider als Amtstracht anlegen zu dürfen (Joseph., Altert. XX, 9, 6). — Am wenigsten sicheres wissen 13 wir leider über die Hauptsache, über die Art und Stufe der künstlerischen Ausbildung der hebr. Musik und des Gesanges, insbesondere des Psalmengesanges. Sicher war der letztere kein bloßer kantilierender Vortrag, wie in den Synagogen. Auch war er kein einfacher Volksgesang, vielmehr Kunstgesang, der in den levitischen Sängerfamilien regelrecht und berufsmäßig gelernt und geübt wurde. War er doch ausschließlich Sache der Leviten, wogegen die Beteiligung der Gemeinde auf gewisse Responsorien, die z. B. in einem wiederholten Amen oder Halleluja bestanden, oder auf ein oft vielfach wiederholtes Antiphonem, wie „denn seine Güte währet ewiglich" beschränkt war (vgl. 1. Chr. 17, 36. Esr. 3, 11. Ps. 106, 48. 118, 1—4. 136. Jer. 33, 11). Sicher ist ferner, daß wie von den ältesten Zeiten an (2. Mos. 15, 21) im Volksgesang, so auch im levitischen Kunstgesang Wechselgesang verschiedener einander antwortender Chöre beliebt war. Nehemia bildete bei der Einweihung der Stadtmauern aus den levitischen Sängern zwei große Dankchöre, die sich, nachdem sie die Stadt in verschiedener Rich-

*) Im herodianischen Tempel bestand das Orchester für gewöhnlich nur aus 2 und höchstens 6 Nablaspielern, 9 Zitherspielern und einem Cymbelschläger.

tung umzogen hatten, am Tempel einander gegenüber aufstellten (Neh. 12, 31 ff.). Auch sind manche Psalmen oder Teile von Psalmen (z. B. Ps. 24, 7—10) augenscheinlich für solchen Wechselgesang zweier Chöre bestimmt. Mit dem mannigfach in einander greifenden Wechselgesang wird man sich auch Sologesang und Tuttis verbunden zu denken haben. Ist es doch noch jetzt im Orient ganz gewöhnlich, daß ein Vorsänger eine Strophe singt, worauf die übrigen Sänger dieselbe um 3, 4 oder 5 Töne niedriger wiederholen (Niebuhr Reisen I, 176). Und die himmlischen Wechselgesänge in der Offenbarung Joh. (Offenb. 4, 8 ff. 5, 9 ff. 7, 10 ff. 19, 1 ff.), welche einen Rückschluß auf die gottesdienstlichen Gesänge der urchristlichen Gemeinde und weiterhin auf den jüdischen Tempelgesang erlauben, finden wiederholt in einem großen allgemeinen Unisono ihren Abschluß. Auch in den Gesängen der Therapeuten folgten Sologesang des Vorsängers, Wechselgesang mehrerer Chöre und abschließender gemeinsamer Gesang aller auf einander. — Ohne einen bestimmten Takt wäre natürlich weder Chorsingen noch Zusammenspiel der Instrumente möglich gewesen. Eben um ihn anzugeben, schlugen ja die Musikmeister ihre Cymbeln. Ohne Zweifel hat man einen nach Art der Lieder verschieden gearteten, wohl auch in demselben Lied nach Inhalt und Stimmung frei wechselnden belebten Rhythmus vorauszusetzen. — Unsere auf dem Gesetz des Dreiklangs beruhende Harmonie haben die Israeliten schwerlich, und die Harmonie der sich wieder in den Dreiklang auflösenden dissonierenden Töne sicher nicht gekannt. Noch jetzt ist für den arabischen Geschmack, was uns als harmonisch gilt, „ein wildes und unangenehmes Geschrei, woran kein ernsthafter Mann Vergnügen finden kann". „Wenn — sagt Niebuhr (Reisen I, 176) von der arabischen Musik — verschiedene Instrumente zusammengespielt werden, und noch dazu gesungen wird, so hört man von allen fast dieselbe Melodie, wenn nicht etwa einer einen beständigen Baß, nämlich durchgehends denselben Ton dazu singt oder spielt." So wird auch der hebr. Chorgesang wesentlich ein Unisono gewesen sein, und das Saitenspiel wird sich nur im gleichen Ton oder in der Oktave, vielleicht auch in anderen konsonierenden Intervallen den Singstimmen angeschmiegt haben. Man darf wohl ein Zeugnis dafür in der ausdrücklichen Bemerkung 2. Chr. 5, 13 finden, daß bei der Tempelweihe die Orchestermusik, der Psalmengesang und das Trompetengeschmetter geklungen habe, „als hörete man eine Stimme". Doch wird man das Unisono des hebr. Psalmengesangs als Einklang zweier um eine Oktave auseinander liegender Singstimmen zu denken haben. Darauf weisen die musikalischen Kunstausdrücke 'al-'alamôth und 'al-hash-scheminîth hin, denen wir einzeln in den Psalmaufschriften, jenem in Ps. 46 (Luther: „von der Jugend"), diesem in Ps. 6 und 12, und beiden in 1. Chr. 16 [15], 20 und 21 begegnen. Letztere Stelle, nach welcher im Tempelorchester von den konzertierenden Saiteninstrumenten die Nablien 'al-'alamôth und die Zithern 'al-hash-scheminîth gespielt wurden, schließt die Annahme aus, daß die Ausdrücke Instrumente (so Luther Ps. 6 und 12 „auf 8 Saiten" 1. Chr. 16 „von 8 Saiten"), oder daß sie Singweisen oder auch Tonarten bezeichnen. Allem Anschein nach kann nur der Gegensatz verschiedener Tonlagen, und zwar des Hochtons und des Tieftons, damit bezeichnet sein. Das Wort 'alamôth bedeutet „Jungfrauen" und hat in jenem musikalischen Kunstausdruck allem Anschein nach zunächst den Jungfrauenton, die Tonlage der jungfräulichen Singstimme bezeichnet. Nun hatte freilich Weibergesang im Tempelgottesdienst keine Stelle. Die drei Töchter Hemans werden in 1. Chr. 26, 5 erwähnt, ohne daß auch nur von ferne auf ihre Beteiligung am Tempelgesang hingedeutet wird; die 200 oder 245 Sänger und Sängerinnen, welche die mit Serubabel heimkehrenden Exulanten hatten (Esr. 2, 65. Neh. 7, 67), sind — wenn ihre Erwähnung nicht überhaupt auf einem Textfehler beruht — jedenfalls keine Tempelsänger und -sängerinnen; und auch die Pauken schlagenden Jungfrauen, welche nach Ps. 68, 26 einen Zug von Sängern und ihnen folgenden Saitenspielern zu beiden Seiten geleiten, wirken nur bei einem volkstümlichen gottesdienstlichen Aufzug mit, haben aber mit dem Tempelgesang nichts zu thun. Bedenkt man aber die Rolle, welche im Volksgesang und, zumal in der älteren Zeit, auch bei solchen volkstümlichen gottesdienstlichen Feiern (s. d. A. Frauen) gerade die singenden Frauen und Jungfrauen spielten, so wird man begreiflich finden, daß in der musikalischen Kunstsprache die höhere Tonlage der Singstimme schlechtweg als Jungfrauenton bezeichnet werden konnte. Man braucht im Tempelgesang auch nicht gerade an den Diskant der Levitenknaben zu denken, welche nach dem Talmud im zweiten Tempel, unterhalb des Orchesterpodiums stehend, die Psalmen mitgesungen haben, deren Mitwirkung aber im A. T. nirgends angedeutet ist; auch der Tenor konnte recht wohl mit jenem einmal ausgeprägten Kunstausdruck bezeichnet werden, um so mehr da der orientalische und insbesondere auch der jüdische Gesang das Fistulieren liebt. — Der andere Ausdruck hash-scheminîth, der „die achte" bedeutet, muß dann die um 8 Töne tiefere Tonlage, den Baß bezeichnen (vgl. all' ottava bassa). Zu diesen Annahmen stimmt, daß die Zahl der Nablaspieler im Tempelorchester größer war, als die der Zitherspieler, um die höheren Singstimmen zu verstärken; und nicht minder, daß der frohlockende Ton des 46. Psalms dem Singen im höheren Ton, und der ernste und klagende des 6. und 12. Psalms einem solchen im Tiefton angemessen erscheint. Die zum

Spielen im Hochton gestimmten Nablien und die für den Tiefton gestimmten Zithern mögen dabei immerhin eigens für solchen Gebrauch konstruierte Instrumente ihrer Art gewesen sein, ähnlich wie z. B. die Griechen besondere Jungfrauenflöten, Knabenflöten und Männerflöten zur Begleitung der Chortänze der Jungfrauen, des Gesanges der Knaben und der Chöre der Männer hatten (Ambros S. 486). — 15 Ist aber die Voraussetzung nicht zu gewagt, daß der Baß im Verhältnis zur höheren Tonlage als Oktave bezeichnet sein soll, daß also die alten Hebräer schon eine bestimmte Tonskala gehabt und die einzelnen Töne derselben gezählt haben sollen? Wir glauben diese Frage auf Grund der neueren Untersuchungen über die griechische Musik verneinen zu dürfen. Denn wenn auch ursprünglich der Umfang der griechischen Melodien sich auf nur 4 Töne beschränkt haben soll, und noch die Skalen Terpanders, dem Heptachord entsprechend, nur 7 Töne hatten (Westphal S. 83), so ist doch auch die dem Oktachord entsprechende achttönige Skala, deren Töne nach den Saiten des Oktachord benannt wurden (z. B. die unterste, die dritte, die mittlere, die höchste, wobei übrigens erstere dem höchsten, letztere dem tiefsten Ton der Oktave entspricht), schon verhältnismäßig alt, da sie die Grundlage des zur Zeit des Aristoxenos, des Schülers des Aristoteles, schon eingebürgerten „vollständigen Systems“, d. h. einer Skala von 15 Tönen bildet (Westphal S. 8 f.). Bedenken wir nun weiter, daß es für die aus dem Orient zu den Griechen gekommene Magadis charakteristisch war, daß von ihren 20 Saiten immer je zwei in Oktaven gestimmt waren, und daß die Wirkung des Instruments dem „gemeinsamen Gesang von Männern und Weibern“ oder „von Männern und Knaben“ glich (vgl. Athen. XIV, 634 f. Ambros S. 474), weshalb magadizein so viel war als in Oktaven singen oder spielen, und auch eine für solches Spiel eingerichtete Flöte Magadis genannt wurde (Athen. IV, 182. Ambros S. 486), so werden wir die obige Voraussetzung unbedenklich finden, zumal jene musikalischen Kunstausdrücke uns bei den Israeliten erst im Zeitalter des Chronisten, d. h. im 4. Jahrh. v. Chr. begegnen. — 16 Was Niebuhr (Reisen I, 176) von den Melodien der Morgenländer sagt: sie seien alle ernsthaft und einfach, und man verlange von den Sängern, daß man jedes Wort verstehen könne, wird auch vom hebr. Tempelgesang gegolten haben; wenn Clemens von Alexandrien ihn als der dorischen Tonart angehörig bezeichnet, so hat er wohl nur den dieser Tonart eigenen ruhigen maßvollen ernsten Charakter im Sinn; doch mag immerhin die Melodie, wie in der heutigen arabischen Musik, mit mannigfaltigen Zusätzen von Vor- und Nachschlägen verziert worden sein. An feste, in den einzelnen Psalmenstrophen sich wiederholende Melodien nach Art unserer Choräle kann bei der Ungleichheit der Verse und Strophen im Wort- und Silbenmaß selbstverständlich nicht gedacht werden; vielmehr müssen die Singweisen eine ebenso große Freiheit und Beweglichkeit gehabt haben, als der Vers- und Strophenbau. Gewöhnlich denkt man sich dieselben in der Art der 8 gregorianischen Psalmentöne, beziehungsweise der von Ambrosius in die mailändische Kirche eingeführten orientalischen (namentlich in den syrischen und armenischen Liturgien angewendeten) Psalmodie, die zwar ohne Zweifel unter dem Einfluß griechischer Musik ausgebildet ist, aber doch wahrscheinlich ihren Grundlagen nach ursprünglich mit dem altsynagogalen Psalmengesang zusammenhängt (s. Delitzsch, Psalmen, 1. Aufl. II. S. 404 ff. 3. Aufl. S. 27 f.). — Auf die Singweise der Psalmen bezieht man auch einige Angaben der Psalmaufschriften, die schon den alten Übersetzern dunkel waren, und von ihnen und den älteren Auslegern, auch von Luther, meist als rätselhafte oder sinnige Bezeichnungen des Psalmeninhaltes verstanden worden sind. Die meisten neueren Erklärer haben letztere Auffassung mit Recht aufgegeben und finden in jenen Angaben die Stichworte irgend eines Liedes, nach dessen Weise der betreffende Psalm in Melodie und Rhythmus gesungen und von der Musik begleitet werden sollte. Es finden sich solche Angaben in den Aufschriften von Ps. 9 (Luther: von der schönen Jugend); 22 (L.: von der Hindin, die frühe gejagt wird); Ps. 45. 60. 69. 80 (L.: von den Rosen, von einem goldenen Rosenspan, von den Spanrosen); Ps. 56 (L.: von der stummen Taube unter den Fremden); Ps. 57. 58. 59. 75 (L.: daß er nicht umkäme). Daß sie wirklich Stichworte anderer bekannter Lieder sind, mittels deren diese bezeichnet wurden, wie vielleicht der Ausdruck „der Bogen“ in 2. Sam. 1, 18 das folgende Klaglied mit Bezug auf V. 22 bezeichnet, und wie man später auch Schriftabschnitte nach irgend einem Stichwort zu citieren pflegte (vgl. Mark. 12, 26. Luk. 20, 37: „bei dem Busch“), darf man ziemlich sicher annehmen. Das Ps. 22, 1 gemeinte Lied, z. B. ist nach dem Stichwort „Hindin der Morgenröte“ bezeichnet (s. d. A. Hirsch und Lilie); das in Ps. 57 ff. gemeinte mit dem Stichwort „verdirb nicht“ u. s. w.; daß die Deutung solcher Stichworte uns unbekannter Lieder mehr oder weniger unsicher bleibt (wie namentlich bei Ps. 9), ist begreiflich genug. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß die Singweisen der betr. Psalmen irgendwie durch jene Angaben normiert wurden. Ob sie aber gerade nach der Melodie der angegebenen Lieder gesungen werden sollten, etwa wie bei uns ein Choral nach der Melodie eines anderen, ist sehr fraglich. Möglicherweise kann eine bestimmte Tonart nach dem angegebenen Lied bezeichnet worden sein, oder auch eine Liederart, wie z. B. von den 8 Arten geistlicher Lieder der Armenier diejenige, deren Musterbild der Gesang der 3 Männer im Feuerofen: „Gelobet

seist du Herr, Gott unserer Väter" ist, den Namen „der Väter", eine andere (nach Luk. 1, 46) den Namen „es erhebe", eine dritte (nach Ps. 148, 1) den Namen „der Herr von den Himmeln" u. s. w. trägt (vgl. ZDMG. V, 366 f.). — Eine schriftliche Aufzeichnung der Singweisen haben wir nicht vorauszusetzen. Musiknoten waren dem alten Orient ganz unbekannt; ihr Gebrauch läßt sich dort nicht über das 17. Jahrh. nach Chr. zurückverfolgen. Auch der von der prosaischen verschiedenen (poetischen) Accentuation, die frühestens im 8. Jahrh. nach Chr. dem Texte beigeschrieben worden ist, hat man mit Unrecht die Bedeutung von Musiknoten gegeben; sie sollte nur den kantilierenden Vortrag in den Synagogen*) in Bezug auf Rhythmus und Modulation der Stimme regeln, womit natürlich meist auch die Bedeutung einer bis auf alle Satzteile herab sich erstreckenden Interpunktion verbunden ist. — Die Kenntnis der einzelnen Sing- und Spielweisen war bei den alten Hebräern ganz und gar Sache der lebendigen Überlieferung. Nimmt man hierzu die große Freiheit und Beweglichkeit, welche die Sing- und Spielweisen gehabt haben müssen, so kann man ermessen, wie sehr alles von der Wirksamkeit des Sang- und Musikmeisters abhängen mußte. Der in 53 Psalmaufschriften vorkommende Ausdruck la-menasseach, welchen Luther unrichtig mit „vorzusingen" übersetzt hat, besagt, daß der betreffende Psalm als ein zu liturgischem Gebrauch bestimmter dem Sang- und Musikmeister überwiesen worden sei, dem ohne Zweifel sowohl die Einübung als die Direktion des Gesanges und seiner Musikbegleitung oblag. — Ein zur liturgisch-musikalischen Ausstattung der Psalmen gehöriger Kunstausdruck ist endlich auch noch das in 40 Psalmen im ganzen 71 mal (außerdem auch Hab. 3) vorkommende, vielgedeutete Sela. Nach der wahrscheinlichsten Ansicht bedeutet es „Erhebung; hinauf", d. h. „laut", und bezeichnet ein lautes Einfallen der Musik, während der Gesang pausierte, also ein Forte-Zwischenspiel der Saiteninstrumente, wie auch der in der Sept. dafür gebrauchte Ausdruck diapsalma am wahrscheinlichsten ein solches bezeichnet. Ob, wie vermutet worden ist, auch priesterliche Trompetenstöße damit verbunden waren, muß dahingestellt bleiben. Die richtige Beobachtung, daß jenes Sela fast durchweg nur da gefunden wird, wo der vorhergehende Satz einen besonderen Nachdruck hat, oder eine tiefere Gefühlserregung, ein starker Wechsel der Stimmung oder sonst ein bedeutsamer Gegensatz vorliegt, stimmt gut zu jener Annahme, da sich gerade solche Stellen besonders dazu eigneten, durch das laute Aufrauschen des Saitenspieles ausgezeichnet zu werden. Auch hat sie an Ps. 9, 17 eine gewichtige Stütze, indem hier in der liturgisch-musikalischen Notiz dem „Sela" noch das Wort „Spiel," beziehungsweise „Saitenspiel" (vgl. Ps. 92, 4) vorausgeschickt ist (Luther hat dafür unrichtig „durch das Wort"). — Was Weish. 19, 17 von dem Artwechsel der Töne auf einem Psalterium bei unverändert bleibendem Klang gesagt ist, beruht ohne Zweifel auf der griechischen Musiktheorie.

*) In der deutschen Synagoge richtet sich übrigens die Psalmenrecitation nicht nach diesen Accenten, für deren Bedeutung derselben längst jedes Verständnis abhanden gekommen ist.

Mutius, s. Manlius.

Mutter, s. Eltern.

Myndos war eine griechische Stadt auf der Nordwestspitze jener Halbinsel, welche der jassische und der keramische Golf aus dem Rumpfe Kariens ausschneiden. Die nächste Nachbarstadt von Halikarnaß, war M. von Trözene her zur Zeit der dorischen Wanderung gegründet worden und trug in historischer Zeit ein dorisches Gepräge. Die Stadt, die alle Schicksale der Nachbarstädte teilte (vgl. 1. Makk. 15, 23) und in römischer Zeit zur Provinz Asia gehörte, ist niemals zu höherer historischer Bedeutung gelangt. H.

Myra (Apstlg. 27, 5) war eine der bedeutendsten Städte des lykischen Städtebundes, auf der Südküste Lykiens belegen, jetzt von den Türken Dembre genannt. Die Stadt lag eine Stunde Wegs vom Gestade entfernt auf einem Felsen; ihr Hafen war das benachbarte Andriaka, jetzt Andraki. H.

Myrrhe (hebr. môr, griech. smyrna) ist ein im ganzen Altertum und so auch bei den Israeliten hoch geschätztes und sehr beliebtes, wohlriechendes, scharf und bitter schmeckendes Harz. War auch der Baum, der es liefert, den Alten nur durch Hörensagen bekannt, weshalb sie ihn nicht ganz übereinstimmend beschreiben und dem Weihrauchbaum, dem Mastixbaum, der Terebinthe, dem ägyptischen Schotendorn ähnlich sein lassen, so wußten sie doch, daß er im südlichen Arabien, besonders im Sabäerlande, und auf der dem südwestlichen Arabien gegenüberliegenden Küste Afrika's, bei den Troglodyten Äthiopiens und weiter südlich, aber auch in Gedrosien und Indien wachse, und daß das Myrrhenharz an seinem Stamm und an seinen Zweigen teils von selbst, teils aus in die Rinde gemachten Einschnitten tropfenweise ausfließe und mittels unter den Bäumen ausgebreiteter Matten aufgefangen oder (in geringerer, unreinerer Sorte) vom Boden gesammelt und vom Stamm und den Ästen abgeschabt werde. Die von selbst ausfließende, beste Myrrhe, und sodann auch die reine, ohne eine andere Zuthat bereitete Myrrhensalbe hieß Staktē, was auch in der griech. Bibel (Sept.) einigemale dem hebr. môr entspricht (Spr. 7, 17. Hohesl. 1, 13. Sir. 24, 21). Solche von selbst ausgeflossene, am höchsten geschätzte Myrrhe ist wahrscheinlich mit den in 2. Mos. 30, 23 und

Hohesl. 5, 5 von Luther durch „die edelsten Myrrhen" und durch „Myrrhen liefen über", in Hohesl. 5, 13 aber treffender durch „fließende Myrrhen" wiedergegebenen Ausdrücken bezeichnet. Die arabischen, namentlich die sabäischen Karawanen brachten die Myrrhen, in Beutel gepackt, in den Handel, wie in späteren Zeiten die Nabatäer, die ihren Hauptstapelplatz in Petra hatten. Durch den arabischen Karawanenhandel haben auch die Israeliten ihre Myrrhen erhalten; denn auch wenn der „Myrrhenberg" Hohesl. 4, 6 und die im Garten zu holenden Myrrhen Hohesl. 4, 14. 5, 1 nicht gänzlich der dichterischen Bildersprache angehören, sondern ein Vorkommen des Myrrhenbaumes in Palästina bezeugen sollten, so wäre dasselbe jedenfalls eben nur auf die mit fremdländischen Bäumen bepflanzten Gärten Salomo's (Pred. 2, 5) beschränkt gewesen; und im übrigen waren die M. für die Israeliten zwar ein wohlbekannter, im Hohenlied viel genannter, weil im höfischen und vornehm üppigen Leben viel gebrauchter, aber auch ein kostbarer und aus weiter Ferne kommender Artikel (vgl. Matth. 2, 11). Die in der Bibel erwähnten Verwendungsweisen der M. entsprechen den auch sonst im Altertum vorkommenden. Wie bei Persern (Esth. 2, 12), Griechen und Römern die flüssige M. für sich allein als kostbare Salbe oder als Bestandteil von aus mancherlei wohlriechenden Substanzen zusammengesetzten Salben gebraucht wurde, so war sie bei den Israeliten einer der Hauptbestandteile des heiligen Salböls (2. Mos. 30, 23), wurde aber auch für sich als Salbe (Hohesl. 5, 5) und zum Parfümieren von Kleidern (Ps. 45, 9) und Betten (Spr. 7, 17) verwendet. Frauen trugen wohl auch ein Beutelchen (nicht: „einen Büschel") voll flüssiger oder körniger M. an ihrem Busen (Hohesl. 1, 13; vgl. die Riechfläschchen Jes. 3, 20). Wie ferner die Ägypter zum Einbalsamieren der Leichname M. gebrauchten, so war dies, wenigstens um die Zeit Christi, auch bei den Juden Sitte (Joh. 19, 39). — Für den bei den Ägyptern (nach Plutarch) und bei Griechen und Römern üblichen Gebrauch des Myrrhenharzes zum gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Räuchern, bietet die Stelle Hohesl. 3, 9 eine unzweifelhafte Parallele. Aber auch der im hebr. Text nataph (d. i. Tropfen) und bei Luther nach der Sept. „Stakte" benannte, feste zerstoßbare Stoff, der einen Bestandteil des heiligen Räucherwerkes bildete (2. Mos. 30, 34), ist nichts anderes, als jenes von selbst ausgeflossene vorzüglichste Myrrhenharz, dessen Verwendung zu diesem Zweck zu erwarten ist, und an dessen Stelle neuere ohne hinreichenden Grund und wenig wahrscheinlich den Storaxgummi gesetzt haben. Diese Verwendung der Stakte hat auch Jesus Sirach in der alle vier Bestandteile des heiligen Räucherwerks aufzählenden Stelle Sir. 24, 21 (griech. V. 15) im Sinne. — Von dem vielfältigen äußerlichen und innerlichen medizinischen Gebrauch, welchen die Alten sowohl von der Myrrhensalbe als von dem durch Verbrennen des Harzes gewonnenen Ruß machten, und welcher auch für die Ägypter durch einen medizinischen Papyrus des Berliner Museums und durch Analysen altägyptischer Apothekerwaren bezeugt ist, findet sich allerdings in der Bibel keine Spur. Dagegen ist schließlich auch die griechisch-römische Sitte, den Wein mit M. zu würzen, wodurch übrigens seine berauschende Kraft nicht verstärkt, sondern vermindert werden sollte, wenigstens durch die Mark. 15, 23 gebrauchte Bezeichnung des betäubenden Würzweins bezeugt, welchen Jesus vor der Kreuzigung verschmähte, wenn auch das Getränk schwerlich wirklicher Myrrhenwein war (Matth. 27, 34 redet nach Ps. 69, 22 von Essig und Galle). — Der erst durch Ehrenberg (1829) genauer bekannt gewordene Baum, welcher die echte M. liefert, ist das schon im Art. Balsam beschriebene und abgebildete Balsamodendron Myrrha *Nees.* Sein anfangs öliges, dann butterartiges und zuletzt zu Körnern erhärtendes Harz hat gelblich weiße und mit zunehmender Verhärtung dunkler gelbe und auch rötliche Farbe. Am höchsten schätzten die Alten die aus dem Lande der Troglodyten kommende grünliche, durchscheinende Sorte. Als Kennzeichen guter M. galt, daß sie aus kleinen Klümpchen bestehen, zerreiblich, leicht, überall gleichfarbig sein und beim Zerbrechen inwendig weiße, glatte, fingernagelähnliche Flecken haben müsse. Schwere und dunkelfarbige galt für schlecht. Übrigens sind im Altertum, wie noch jetzt, auch Harze anderer Bäume statt echter M. in den Handel gebracht worden, wie denn schon die Alten von Verfälschungen der M., namentlich durch Gummi, berichten Vgl. noch Lenz, Botanik S. 213. 664 f. 669 f. — Unrichtig hat Luther auch in 1. Mos. 37, 25. 43, 11 die M. erwähnt; vgl. darüber d. A. Ladanum.

Myrte (hebr. hadas, griech. myrsine, Myrtus communis *L.*) Der allbekannte 3—6′ hohe Strauch oder das bis zu 20′ hohe, manchmal kleine Haine bildende Bäumchen ist schon früh aus Kleinasien nach Griechenland, später auch nach Italien gekommen und gehört jetzt zu den für die Mittelmeervegetation charakteristischen Gewächsen. Auch in Palästina findet man die M. noch, wie zu Nehemia's Zeit (Neh. 8, 15), wild wachsend in den verschiedensten Gegenden: in den Thälern bei Hebron, am Tabor und Carmel und in den Schluchten am Leontes; ihr Lieblingsstandort sind feuchte Thäler und Bachufer (amantes litora myrtos); auf trockenerem Gebirgsland kommt sie nicht mehr fort. Ihre glänzenden, glatten, oval lanzettförmigen, immergrünen Blätter an den dichten, mit rötlicher Rinde bekleideten Ästen, die einzeln stehenden, fünfzähligen, weißen oder rötlichweißen Blüten mit ihren vielen auf einer Scheibe in mehreren

Reihen stehenden Staubfäden, mit welchen die dunkelgrüne Krone im Mai übersät ist, und der Wohlgeruch ihrer Blätter und Blüten hat die M. von jeher zu einer beliebten Gartenzier gemacht, die heutzutage keinem Garten in und bei Jerusalem fehlt. Daran hat man zu denken, wenn der Prophet selbst die Wüste für die heimkehrenden Exulanten sich mit M.n schmücken läßt (Jes. 41, 19. 55, 13); und so sind auch die M.n, unter welchen der Führer der Engelscharen in dem Gesicht Sach. 1, 8 u. 10 hält, nur der passende Baumschmuck des heiligen Thalgrundes, welcher zur Stätte der Gottesoffenbarung für die Exulanten geworden war (vgl. Hes. 3, 22 f. 37, 1). — Bei festlichen Gelegenheiten schmückten die Alten gern Zimmer, Häuser und Zelte mit Myrtenzweigen, wie solche von den Juden zu Nehemia's Zeiten zu den Laubhütten verwendet wurden (Neh. 8, 15). Uralt ist der liebliche Hochzeitsschmuck des Myrtenkranzes, in den wohl auch Rosen hineingeflochten wurden (Anakreon); doch ist die Sitte von Hause aus heidnisch; sie kam auf, weil die M. der vorderasiatischen Naturgöttin (Astarte) und von daher bei den Griechen der Aphrodite heilig war. Einfache, blumenlose Myrtenkränze trug man bei Gastmälern und anderen Festlichkeiten; und die römischen Feldherren mußten sich bei den nach leichteren Siegen über gering geachtete Feinde üblichen Ovationen statt des Lorbeerkranzes mit einem Myrtenkranze begnügen. Auch Gräber umpflanzte man gern mit M.n. — Die wacholderbeergroßen, eiförmigen, mit vielen weißlichen Körnern erfüllten, je nach der Art bald weißen bald blauschwarzen Beeren, welche der Myrtenbaum im Orient in großer Menge im Januar zur Reife bringt, haben einen feinen würzigen Geschmack, wurden vor der Einführung des Pfeffers im Altertum viel zur Würze der Speisen gebraucht, und kommen noch jetzt als eine Lieblingsnäscherei der Weiber viel auf den Markt von Damaskus (ZDMG. XI, 480. 524). Der Myrtenwein ist ein mit solchen zerstoßenen Beeren gewürzter Wein, und das Myrtenöl, das man besonders zur Ausheilung vernarbender Wunden gebrauchte, wurde aus zarten Myrtenblättern mit Öl aus unreifen Oliven, manchmal auch mit einem Zusatz von Wein, gekocht. Wie bei den Griechen viele Namen (Smyrna, Myrtoessa, Myrtale, Myrtilus, Myrto u. a.), so ist auch der jüdische Name Esthers Hadassa (Esth. 2, 7) der M. entlehnt. Vgl. noch Lenz, Botanik S. 15. 124. 165. 174. 181. 201. 678 ff. V. Hehn[5] S. 181 ff.

Mysien nannten die Alten das Gebiet eines der nichtgriechischen Völker im nordwestlichen Kleinasien, nämlich das nordwestlich von dem großphrygischen Hochlande in der Richtung auf die Propontis und den Golf von Adramyttion sich abdachende Stufenland. Im Süden durch das Gebirge Temnos von Lydien, im Nordosten durch die Olymposkette von Bithynien geschieden, ist das Land (unter dem 40° N. Br.) durch keine bestimmte Naturgrenze von dem hellespontischen Phrygien geschieden. Gegen Nordwesten dagegen bildeten die Ausläufer des Ida die Grenze von Troas. Der Kern des Landes bestand einerseits aus dem oberen Gebiet der zur Propontis strömenden Flüsse Rhyndakos und Makestos, anderseits aus dem des Kaïkos. Das mysische Volk, zur thrakischen oder zur phrygischen Gruppe gehörig, ein derbes, tapferes Bauernvolk ohne namhafte Städte, hat niemals eine eigene Geschichte gehabt, sondern war nach einander durch die Herrschaft der phrygischen, der lydischen und der persischen Großkönige in seinen Schicksalen bestimmt. Aus der Masse des seleukidischen Asiens heraus fiel auch Mysien an das Reich der Attaliden, deren glänzende Hauptstadt, das hellenisierte Pergamon in dem Kanton Teuthrania, selbst auf mysischem Boden lag. Unter den Römern war M. ein Teil der Provinz Asia. Der Name M. umfaßte in dieser Zeit auch die Halbinsel Troas und das frühere hellespontische Phrygien bis zum unteren Rhyndakos. Der griechische Küstensaum M.s von dem Golfe von Elaia bis zum Hellespont ist unter dem Namen Äolis bekannt. Vgl. Apstlg. 16, 7 ff. und Kiepert, Lehrb. der alten Geographie S. 105 ff. H.

Mytilene, s. Mitylene.

N.

Naaman, s. Naeman.

Naarah Jos. 16, 7 (Luth. Naaratha), oder Naaran 1. Chr. 8 [7], 28 (Luth. Naeran) hieß eine Stadt an der Osthälfte der Nordgrenze von Ephraim, zwischen Janoha (Janûn) und Jericho. Sie war auch in nachbiblischer Zeit noch vorhanden; Josephus, der Talmud und das Onom. kennen sie noch; der Name ist aber heute nicht mehr erhalten und wir sind daher betreffs der Lage auf bloße Vermutungen angewiesen. Guérin (Samarie I, p. 210 ff. 226 f.) sucht N. 2½ St.

nordnordwestlich von Jericho (nach dem Onom. lag es nur 2 St., 5 röm. M., von Jericho entfernt), in der Ruinenstätte Sâmie im oberen Wadi el-ʿAudsche. Hier findet sich eine reichliche Quelle, ʿAin es-Sâmie, welche mit einem gewölbartigen Baue überbaut ist, und in deren Nähe Trümmer antiker Grundmauern und Säulenreste auf eine alte Ortslage hinweisen. Das Wasser der Quelle läuft heute durch das kleine Thal nach dem Jordan und macht den Thalgrund kulturfähig; die umwohnenden Bauern bestellen das Land mit allerlei Feldfrüchten. Nach Joseph. (Altert. XVII, 13, 1) leitete Archelaus die Hälfte des „Wassers von Naara" nach Jericho, um die hier angelegten Palmengärten zu bewässern. — Kiepert notiert auf seinen Karten von 1874 und 1875 N. weiter südöstlich, an der Ruinenstelle el-ʿAudsche im Jordanthale. M.

Nabal (1. Sam. 25), ein Mann aus dem Geschlechte Calebs, wohnte zu Maon (s. d. A.) im Süden Juda's; bei der in der Nähe gelegenen Stadt Carmel (s. d. A.) besaß er ein Landhaus und große Triften, auf denen 3000 Schafe und 1000 Ziegen weideten. Sein Name, der wohl nur ein ihm beigelegter Spottname war (Keil), bezeichnet ihn nicht gerade (nach einer sonst häufigen Bedeutung des Wortes) als einen Gottlosen, sondern als einen Thoren (V. 25), aber mit dem Nebenbegriff übermütiger und böswilliger Verkehrtheit (V. 3). Seine Thorheit zeigt sich in den schnöden Worten, mit denen er am fröhlichen Feste der Schafschur die wohlmotivierte höfliche Bitte Davids um das, was noch heute im gleichen Falle jeder Scheikh als sein Recht fordern würde (Robinson, II, 429), abweist (V. 10 f.). Schwerlich darf man aus denselben herauslesen, daß er ein Anhänger Sauls gewesen sei. Seine Frau Abigail, ein Weib „guter Vernunft und schön von Angesicht", wußte zwar ohne sein Vorwissen durch ein verhältnismäßig reiches Geschenk und kluge Rede die blutige Rache abzuwenden, welche David in leidenschaftlicher Aufwallung nehmen wollte. N. selbst fand aber doch durch seine Thorheit seinen Tod. Als er den Sachverhalt erfuhr, rührte ihn der Schlag, und nach 10 Tagen war er eine Leiche (V. 37 f.). Was ihm den Tod brachte, war wohl nicht der Schrecken über die Gefahr, der er entronnen war, noch viel weniger der Ärger, daß er von seiner Frau sich hatte beschämen lassen, sondern nach der in V. 3. 11. 17 gegebenen Charakteristik die teils aus seinem Geiz, teils aus seinem kein anderes Wollen und Meinen duldenden Starrsinn ausbrechende Wut darüber, daß ganz das Gegenteil dessen, was er gewollt, geschehen war. Ein bedeutsames Licht fällt aber auch aus dieser Erzählung auf David selbst. Offenbar traute ihm N. eine so leidenschaftliche Rache nach seinem bisherigen Verhalten keineswegs zu. Abigail thut dies zwar, verrät aber zugleich mit hohem sittlichen Feinsinn eine viel tiefere Kenntnis Davids darin, daß sie auf seine Großmut rechnet, welche thörichte Rede dem Thoren leicht verzeiht, und noch mehr darin, daß sie ihm schwere Gewissensbisse ersparen will (V. 26. 31), die sie mit Sicherheit bei ihm voraussetzt, falls er seine Rache ausgeführt hätte. Das hebt David auch bei der Kunde von N.s Tode dankend hervor (V. 39); ohne sein Zuthun hatte die Vergeltung durch Gottes Hand den frechen Beleidiger ereilt. So war auch für ihn und für Abigail die sittliche Möglichkeit gegeben, daß diese bald darauf sein ihm unter allen Umständen treulich anhangendes Weib wurde (s. Abigail). Dstl.

Nabatäer, eine arabische Völkerschaft, die in den letzten Jahrhunderten v. Chr. im Süden und Osten von Palästina seßhaft wurde und zu hoher Kultur gelangte. Die erste Spur der N. scheint sich in der Bibel schon 1. Mos. 25, 13 (vgl. 28, 9. 36, 3. 1. Chr. 1, 29) zu finden, wo Nebajoth als der älteste der 12 Söhne Ismaels und somit als Ahnherr eines Stammes der ismaelitischen Araber aufgeführt wird. Außerdem gedenkt nur noch Jes. 60, 7 Nebajoths als eines Stammes von Viehzüchtern und zwar, wie 1. Mos. 25, 13, neben Kedar; auch Plinius (H. N. V, 11, 65) nennt die Cedrei als Nachbarn der N. — Über die Erwähnung der Nabaitai als eines arabischen Volkes auf den Inschriften des Asurbanipal (668 ff. v. Chr.) s. Schrader, KAT.² S. 147 u. 414 u. bes. KGF. S. 99 ff., wonach die nordarabischen Nabaitai ohne Zweifel mit den Nebajoth des A. T. identisch sind, während die in Süd-Babylonien oder in dessen unmittelbarer Nachbarschaft wohnenden, schon von Tiglath-Pilesar II., sowie von Sargon und Sanherib erwähnten aramäischen Nabatu mit jenen nichts zu thun haben. — Fraglich ist nun, ob jene Nebajoth und die Nabaitai der assyr. Denkmäler mit denjenigen N.n identisch seien, die sich nach den klassischen Schriftstellern seit etwa dem 4. Jahrh. v. Chr. auf dem Gebirge Seir festsetzten, nachdem die früheren Bewohner desselben, die Edomiter (s. d. A.), größtenteils in den entvölkerten Süden Juda's hinübergezogen waren. Auch in den neuen Wohnsitzen blieben diese N. zunächst Nomaden. Neben der Kamel- und Schafzucht trieben sie einen gewinnreichen Karawanenhandel mit den Produkten des südl. Arabiens nach den nördlichen Häfen; nach dem Berichte des Diodorus Siculus (IX, 94 ff.) hätten sie es im Interesse ihrer Freiheit sogar als ein Verbrechen betrachtet, Getreide, Bäume und Wein zu pflanzen. Die Versuche des Diadochen Antigonus (um 310 v. Chr.), das Gebirge Seir zu unterjochen, blieben erfolglos. Vielmehr breiteten sich die N. in den folgenden Jahrhunderten vom älanitischen Golf und dem Pe-

träischen Arabien (so genannt nach ihrer Hauptstadt Petra, dem alten Sela) immer weiter nach N.-O. hin über das ehemalige Moab, den Hauran und selbst bis in die Gegenden am Euphrat aus. Über die freundlichen Berührungen der Makkabäer Judas (um 164 v. Chr.) und Johannes (um 159) mit den N.n östlich vom Jordan vgl. 1. Makk. 5, 24 ff. und 9, 35. Im letzten Jahrh. v. Chr. finden wir an Stelle eines Nomadenvolkes ein eigentliches Reich der N. Neben Petra war jetzt Bostra im Hauran einer ihrer Hauptsitze; ja 85 v. Chr. kam sogar Damaskus und Cölesyrien in die Hände ihres Königs Aretas (vgl. Joseph., Altert. XIII, 15, 2). Im Jahre 62 v. Chr. wurden die N. von Pompejus besiegt (Joseph., Altert. XIV, 6, 4); aber erst 105 n. Chr. verwandelte Kaiser Trajan das Reich der N. in eine Provinz (Arabia Petraea) des römischen Reiches. (Vgl. die aus Münzen u. s. w. hergestellte Reihe der nabatäischen Könige, die oft auch kurzweg „Könige der Araber" heißen, in Schürers Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I [Lpz. 1890], S. 609 ff.; über den 2. Kor. 11, 32 erwähnten König s. d. A. Aretas). Noch mehrere Jahrhunderte erhielt sich die hohe Kultur und der auf Ackerbau und Handel beruhende Reichtum der N.; Petra wurde der Sitz zahlreicher Ausländer und im 3. Jahrh. mit dem größten Teil der Bauten geschmückt, deren Ruinen noch jetzt unser Staunen erregen. Seit dem 4. Jahrh. jedoch vermochte auch der Einfluß des Christentums den Verfall nicht mehr zu hemmen, und lange vor der eigentlichen Eroberung durch die Araber war das ehemalige Reich der N. von arab. Wanderstämmen überflutet und politisch verschollen. — Die zahlreichen Münzen und Steininschriften der N., die sich hauptsächlich im Peträischen Arabien, aber auch außerhalb desselben von den Grenzen Ägyptens bis nach Babylonien hinein erhalten haben (vgl. Euting, „Nabatäische Inschriften aus Arabien" [Berl. 1885, mit einer vorzügl. Geschichte der N. von A. v. Gutschmid] und „Sinaitische Inschr." [Berl. 1891]), sind in einem stark arabisch gefärbten Dialekt des Aramäischen abgefaßt. Die Annahme jedoch, daß die N. der ersten christlichen Zeit nicht Araber, sondern eine von Babylonien aus entsandte aramäische Kolonie gewesen seien, scheitert schon an dem rein arabischen Charakter der nabat. Eigennamen. Offenbar eigneten sich die N. das Aramäische erst beim Eintreten in das Kulturgebiet desselben, sei es überhaupt oder doch zum schriftlichen Gebrauche, an. So erklärt sich auch, wie sich der Name nabaṭ bei den muslimischen Arabern als zusammenfassende Bezeichnung der seßhaften uraramäischen Bevölkerung des Haurans und speciell Babyloniens (Iraks) festsetzen konnte. Nach der Behauptung arabischer Schriftsteller seit dem 10. Jahrh. hätten sich sogar die Reste einer reichen Litteratur jener babylonischen N. in Werken über die Landwirtschaft u. s. w. erhalten (vgl. Chwolson, Über die Überreste der altbabylon. Litteratur in arab. Übersetzungen, Lpz. 1859); doch wurden diese angeblichen Überreste schon 1861 (ZDMG. XV, 1 ff.) von Gutschmid als eine arabische Fälschung erwiesen. — Nach alledem hat man keinen Grund, an einem ursprünglichen Zusammenhang der späteren N. mit den Nebajoth der Genesis und den Nabaitai der assyr. Denkmäler zu zweifeln, wenn es schon möglich ist, daß der anfangs enger begrenzte Name später auf einen größeren Kreis nomadischer Stämme übertragen wurde. Schon Josephus (Altert. I, 12, 4) führt den Namen Nabatene, worunter man damals (und noch zu Hieronymus' Zeit; s. dessen quaest. hebr. in libro Genes., ed. de Lagarde p. 40) alles Land zwischen dem Roten Meer und dem Euphrat befaßte, ausdrücklich auf Nebajoth zurück. Daß die Araber die späteren N. als nabaṭ, anbâṭ von dem (wahrscheinlich erst aus dem A. T. geschöpften) Stamm des nabt oder nâbit unterscheiden, fällt deshalb nicht ins Gewicht, weil sich beide Schreibungen (neben anderen) auch im Talmud und den jüdischen Targumen finden. Ksch.

Nachor (Luk. 3, 34), s. Nahor.

Nachteule, s. Eule.

Nachtwache. Schon lange bevor man mittels Sonnen- und Wasseruhren die Stundeneinteilung des Tages und der Nacht durchführen konnte, machte die Sorge für Sicherung von Lagern oder Städten gegen nächtliche Überfälle der Feinde und sonstige Gefahren eine Teilung der Nacht in eine Anzahl ungefähr gleicher Teile nötig, um durch regelmäßige Ablösung der Übermüdung der Wachtposten zu verhüten. Wie schon bei den Babyloniern (vgl. Sayce, Babylon. Litteratur 1878 S. 41 f.), so war auch bei den Israeliten zu diesem Zweck die Nacht in 3 Nachtwachen, jede zu 4 Stunden eingeteilt: die erste ist Klgl. 2, 19, die mittlere, ungefähr von 10—2 Uhr, in Richt. 7, 19, wo zu lesen ist „zu Anfang der mittleren Nachtwache, da sie eben die Wächter aufgestellt hatten" (st. „an die ersten Wächter, die da verordnet waren, und weckten sie auf"), und die dritte, die man „Morgenwache" nannte, 2. Mos. 14, 24 u. 1. Sam. 11, 11 erwähnt. Als kleinster damals üblicher Zeitabschnitt ist die Nachtwache Ps. 90, 4 genannt. In Ps. 130, 6 aber ist (st. „von einer Morgenwache bis zur anderen") zu lesen: „mehr als die Wächter auf den Morgen (warten)". — Während die älteren Griechen ebenfalls 3 Nachtwachen hatten, hatten die Römer deren 4, jede zu 3 Stunden; sie wurden mittels der Wasseruhr bestimmt und durch Blasen auf der Trompete (buccina) angesagt. Seit römisches Militär in Palästina stand, wurde die römische Teilung der

Nacht in 4 Nachtwachen auch bei den Juden im gewöhnlichen Leben ganz gebräuchlich; und so sind Mark. 13, 35 alle 4 in gebräuchlicher Bezeichnungsweise (vgl. d. A. Hühner), Luk. 12, 38 die zweite und dritte und Matth. 14, 25. Mark. 6, 48 die vierte Nachtwache erwähnt. Auch bei den herodianischen Truppen war die römische Einrichtung von 4 Nachtwachen eingeführt, weshalb wir Apstlg. 12, 4 von 4 Wachtkommandos von je 4 Kriegsknechten lesen, die den gefangenen Petrus zu hüten hatten. — Im Tempelwachtdienst blieb es aber wohl bei den althergebrachten 3 Nachtwachen. Wenigstens halten die talmudischen Lehrer an der Dreiteilung fest, und bezeichnen die Nachtwache schlechtweg als „das Drittel der Nacht". — Von nächtlichem Wachtdienst ist noch Jes. 21, 6 f. 11. 62, 6. Ps. 127, 1 und von in Jerusalem patrouillierenden Nachtwächtern Hhl. 3, 3 u. 5, 7 die Rede. Vgl. noch Zeitschrift f. Keilschriftforschung 1885 S. 284 ff.

Nadab (d. i. der Edelsinnige), ein häufiger Name, der zuerst bei dem durch sein selbstverschuldetes Geschick bekannt und typisch gewordenen Erstgeborenen Aarons (vgl. d. A.) erscheint (2. Mos. 6, 23. 24, 1. 9. 28, 1. 3. Mos. 10, 1 ff. 4. Mos. 3, 2 ff. 26, 60 ff. 1. Chr. 7, 3 [5, 29]. 25 [24], 1 ff.); dann aber auch einem Judäer aus dem Geschlecht Hezron (1. Chr. 2, 28. 30) und einem Benjaminiten eignet (1. Chr. 9 [8], 30. 10 [9], 36); und dessen bekanntester Träger der König Nadab, Sohn und Nachfolger Jerobeams I. ist, der im 2. u. 3. Jahr Assa's von Juda regierte 954—953 (1. Kön. 14, 20. 15, 25 ff.). Seine kurze Regierung trug inbezug auf die Stellungnahme zu den theokratischen Grundsätzen den Charakter derjenigen seines Vaters; aber auch in kriegerischer Tüchtigkeit scheint er demselben nicht unähnlich gewesen. Wenigstens befand sich der König unter den Belagerungstruppen der philistäischen Grenzfeste Gibbethon (s. d. A.), als er durch den von Baësa angezettelten Lageraufstand aus dem Wege geräumt, und das ganze Haus Jerobeams in seinen Sturz verstrickt wurde. Kl.

Nadabath, Name einer Ortschaft, die nur 1. Makk. 9, 37 in folgendem Zusammenhang erwähnt wird: Als Jonathan vor Bacchides in die Wüste Thekoa sich hatte zurückziehen müssen (V. 33), hatte er seinen Bruder Johannes mit den Greisen, Weibern, Kindern und aller beweglichen Habe zu den Nabatäern gesendet, um sie dort in Sicherheit zu bringen. Diese Karawane wurde von einem mächtigen ostjordanischen Stamme, den „Kindern Jambri" (Ambri) aus Madaba (Medeba) überfallen und ausgeplündert. Dafür rächte sich Jonathan. Als die „Kinder Jambri" einst in fröhlichem Festzuge die Tochter eines „canaanitischen" (d. h. heidnischen und nicht nabatäischen) Großen aus Nadabath als Braut heimholten, überfiel Jonathan den Zug aus dem Hinterhalte im Gebirge. „Da ward aus der Hochzeit ein Herzeleid und aus dem Pfeifen ward ein Heulen" (V. 41). Der berichtete Zusammenhang der Stelle gibt keinen Anhalt für Bestimmung der Lage von Nadabath. Blau's Kombinierung mit dem Namen der Nodab (1. Chr. 6 [5], 19), an welchen die heutige Ortschaft Nudêbe südöstlich vom hauranischen Bozra erinnere, kann schwerlich Wert beanspruchen. M.

Nadelöhr, s. Kamel, S. 830a.

Naema (hebr. Na'amah und Na'mah = die Liebliche) kommt als Frauenname 1. Mos. 4, 22 (s. Kain) und bei der ammonitischen Mutter des Königs Rehabeam vor (1. Kön. 14, 21. 31. 2. Chr. 12, 13), die Salomo schon vor seiner Thronbesteigung geehelicht haben muß (vgl. 1. Kön. 11, 42 mit 14, 21), und die nach Sept. (Ed. Rom. zu 12, 24) die Tochter des Ammoniterkönigs Hanon (s. d. A.) gewesen sein soll. Die Stadt Naema (Naama) in der Ebene Juda's (Jos. 15, 41) ist nicht mehr nachweisbar. Denselben Namen führte auch der Geburts- oder Wohnort des Zophar (Hiob 2, 11. 11, 1), welcher jedenfalls außerhalb des heil. Landes gesucht werden muß: im Hauran oder in Edom, je nachdem man den Schauplatz des Buches Hiob, das Land Uz (s. d. A.) hierhin oder dorthin verlegt. M.

Naeman oder **Naaman** hieß der Ahnherr eines benjaminitischen Geschlechtes, der 1. Mos. 46, 21 unter den Söhnen Benjamins selbst, 4. Mos. 26, 40 u. 1. Chr. 9 [8], 4 aber unter denen seines Erstgeborenen Bela aufgeführt wird. Ein anderer zu den Söhnen Ehuds gehöriger Benjaminite dieses Namens ist 1. Chr. 9, 7 erwähnt. — Am bekanntesten aber ist aus der Erzählung 2. Kön. 5 der Syrer Naeman, Feldhauptmann und zugleich Generaladjutant (V. 18) des Königs Benhadad II. (s. d. A.). Wenn er auch nicht — wie eine, wahrscheinlich schon Josephus (Altert. VIII, 15, 5) bekannte jüdische Sage wissen will — den tödlichen Pfeil auf Ahab abgeschossen hat (1. Kön. 22, 34), so waren doch die kriegerischen Erfolge, um deren Willen sein Herr ihn besonders hoch hielt (V. 1), aller Wahrscheinlichkeit nach besonders in den Kriegen mit dem Reiche Israel, in denen zur Zeit der Erzählung, d. h. während der Regierung Jorams (nicht des Joahas) eine Ruhepause eingetreten war (V. 5 f. 7), errungen worden. Und doch muß er sich, mit dem Aussatze geplagt, entschließen, bei dem Gotte Israels Hilfe zu suchen. Der hochfahrende, herrische Ton des ihm mitgegebenen königlichen Briefes (V. 6) und Naemans eigener Anspruch, daß der Gottesmann es mit der Not und Bitte des mit Rossen und Wagen und reichen Geschenken bei ihm vorfahrenden ersten Feldherrn des mächtigen Syrerkönigs nicht allzu leicht nehme, rechtfertigen die

harte Probe, auf welche Elisa seinen Glauben an die Wundermacht Jehova's und die heilkräftige Wirkung der Fürbitte seines Propheten (V. 11) stellt. Nachdem Naeman sie, nicht ohne Schwanken (V. 11 ff.), bestanden, die ersehnte Heilung gefunden, und dankbar vor dem Propheten den ihm nun gewiß gewordenen Glauben, daß der Gott Israels allein wahrer Gott sei, bekannt hat, will der Prophet durch die standhafte Ablehnung seiner wohlgemeinten Anerbietungen den Eindruck der erfahrenen Gnade noch dadurch vertiefen, daß der Gabe des Gottes Israels der Charakter einer ganz umsonst gegebenen (vgl. Matth. 10, 8. Apstlg. 8, 20) augenfällig gewahrt bleibt, weshalb er auch die Vereitelung dieser Absicht durch schnöde Habgier seines Dieners Gehasi mit so schwerer Strafe belegt. Kontrastvoll tritt der Verschmähung des Goldes und Silbers Naemans seitens des Propheten der hohe Wert gegenüber, welchen jener darauf legt, eine Last Erde aus dem Lande des Gottes Israels mitnehmen zu dürfen (V. 17), weil er glaubt nur auf solcher Erde oder einem daraus gebauten Altar in seiner durch den Dienst anderer Götter entweihten (vgl. Am. 7, 17) Heimat Jehova Opfer darbringen zu können. — Das stillschweigende Zugeständnis, welches Elisa der amtlichen Stellung Naemans in Bezug auf seine Beteiligung an dem Rimmonkultus seines königlichen Herrn macht (V. 18 f.), haben strenge Sittenrichter getadelt. Aber Naeman hat offenbar nur die äußerliche Ceremonie des Niederfallens im Sinne, die für ihn selbst nicht Anbetung des Gottes, sondern nur schuldige Ehrerbietung und Dienstleistung gegen den König bedeutet und, wenn er selbst dem Gotte Israels opferte, auch von anderen so aufgefaßt werden konnte; und neben der falschen gibt es auch eine sittlich wohl berechtigte Toleranz, welche in pädagogischer Weisheit dem redlichen Willen nicht mit rigorosen Forderungen gegenübertritt, sondern sich mit dem, was die noch schwache Kraft zu leisten vermag, in Hoffnung auf ihr künftiges Wachstum zufrieden gibt. — Von dem Ansehen, welches der Prophet bei Benhadad gewonnen hatte, zeugt seine spätere Befragung über den Ausgang der Krankheit, an welcher der König darniederlag (2. Kön. 8, 7 ff.). An den Glauben des Syrers Naeman und das ihm widerfahrene Heil erinnert Christus (Luk. 4, 27) zum Zeugnis über den Unglauben Israels.

Naemi, s. Ruth.

Naerai (1. Chr. 12 [11], 37) oder **Paerai** (2. Sam. 23, 35), einer der Helden Davids, stammte aus der Stadt Arab (s. d. A.) und wird daher „der Arbiter“ genannt, woraus der Chronist „Sohn Asbai's“ gemacht hat.

Naeran, s. Naarah.

Nahalal (Jos. 19, 15) oder **Nahalol** (Richt. 1, 30), Levitenstadt in Sebulon (Jos. 21, 35), hält van de Velde für das heutige Dorf Ma'lûl 5 km südwestlich von Nazareth (Ritter, Erdk. XVI, S. 700), eine Vermutung, welche nur daran eine schwache Stütze findet, daß der jerusalemitische Talmud bemerkt, Nahalal oder Mahalal habe in nachbiblischer Zeit Mahlul geheißen. M.

Nahaliel (4. Mos. 21, 19), s. Lagerstätten S. 902a.

Nahal-Kana, s. Kana.

Nahas (hebr. Náchasch = Schlange) hieß der mit Saul gleichzeitige König der Ammoniter. Seine Belagerung der Stadt Jabes in Gilead (1. Sam. 11, 1 f.) und die weitere Kriegsgefahr, mit welcher er Israel bedrohte, wurde Anlaß, daß das israelitische Volk einen König forderte (12, 12). Von Saul geschlagen und in seine Grenzen zurückgewiesen, hat er sich später wohlwollend gegen David bewiesen; ob während dessen Flucht vor Saul oder durch einen Glückwunsch bei seiner Thronbesteigung oder wie sonst, muß dahingestellt bleiben. Thatsache ist, daß die freundschaftlichen Beziehungen zu David erst nach dem Tode des Nahas durch den Mutwillen seines Sohnes Hanon (s. d. A.) zum großen Unheil für die Ammoniter zerstört wurden (2. Sam. 10, 1 ff. 1. Chr. 20 [19], 1 ff.). — Ob der Nahas, dessen Sohn Sobi den vor Absalom nach Mahanaim geflüchteten David mit Vorräten versorgte (2. Sam. 17, 27), ein anderer gleichnamiger vornehmer Mann in Rabbath, der ammonitischen Hauptstadt, war, oder ob er mit jenem Könige identisch ist, läßt sich nicht sicher entscheiden; das letztere dürfte jedoch wahrscheinlicher, und dann Sobi für einen Bruder Hanons, den David an dessen Stelle als Vasallen eingesetzt hatte, zu halten sein. — Über den Namen Nahas in 2. Sam. 17, 25 s. d. A. Abigail. — Die 1. Chr. 4, 12 erwähnte Stadt Nahas im Stammgebiet Juda's ist nicht weiter bekannt.

Nahasson oder **Nahesson** (hebr. Nachschôn), Sohn Amminadabs vom Stamme Hezrons (s. d. A.), Schwager Aarons (2. Mos. 6, 23), der Stammfürst Juda's (4. Mos. 1, 7. 2, 3. 7, 12. 10, 14), von welchem David abstammte (Ruth 4, 20 ff. 1. Chr. 2, 10 ff. Matth. 1, 4. Luk. 3, 32).

Nahor (hebr. Nachôr) heißt der Großvater (1. Mos. 11, 22. 1. Chr. 1, 26. Luk. 3, 34) und der Bruder (1. Mos. 11, 26. 27. Jos. 24, 3) Abrahams. Letzterer, verehelicht mit seiner Nichte Milca, der Tochter Harans und Schwester Lots (1. Mos. 11, 29), wird in dem Bericht (1. Mos. 11, 31) über die Wanderung Tharahs nach Haran (s. d. A.) nicht erwähnt; trotzdem erscheint aber diese Stadt weiterhin so sehr als sein und seines Geschlechtes Wohnsitz, daß sie sogar schlechtweg „Stadt

Nahors" genannt wird (1. Mos. 24, 10; vgl. 27, 43), und er selbst gilt als Ahnherr des in jener Gegend Mesopotamiens sitzen gebliebenen aramäischen Zweiges des Therachitischen Hebräerstammes (s. d. A. Laban). Die Überlieferung gab ihm, wie Ismael und Jakob, 12 Söhne, von denen, wie bei Jakob, 8 vollbürtig sind, und 4 von einer Nebenfrau Reuma stammen (22, 20 ff.). Unter jenen ist „der Aramäer" Bethuel, der Vater Rebekka's und Labans (24, 15. 24. 47. 25, 20); alle anderen repräsentieren aramäische Stämme, von denen einzelne nachmals von Mesopotamien aus west- und südwestwärts wanderten und sich nach Süden bis zum Gebirge Gilead (vgl. 1. Mos. 31, 51 ff., auch d. A. Maacha), ja bis in die Nachbarschaft Idumäa's (s. Uz, Bus) ausbreiteten. — Ob in Ortsnamen, wie Chaura in der Landschaft Sarug im nordwestlichen Mesopotamien (Knobel) und Haditha en-Naura südlich von Ana (Ewald) u. a., der Name Nahor sich erhalten hat, ist sehr zweifelhaft.

Nahum (hebr. Nächûm, d. i. der Trostreiche), Prophet und Verfasser einer im A. T. aufbewahrten Weißagungsrede. Wie Hosea der Verkünder des Gottesgerichts über Samarien zu Jeremia, dem Gerichtspropheten Jerusalems, so verhält sich zu dem großen Exilspropheten, der Jes. 47 die Katastrophe Babels verkündigt, Nahum, der Gerichtsherold für Ninive, die Löwenhöhle und Blutstadt, in welche die assyrischen Eroberer Jahrhunderte hindurch die Schätze der Welt zusammengeschleppt und sie hinter scheinbar uneinnehmbaren Bollwerken geborgen hatten (Nah. 2, 12—14. 3, 1. 12. 19). Mit schneidender Gewalt folgert er (1, 1 ff. 3, 5) aus der Strafgerechtigkeit des Heiligen und Allmächtigen, vor dem titanischer Trotz nicht bestehen kann, und aus seiner Treue für das geängstete Volk seiner Wahl (1, 7), und schildert mit blitzenden Lichtern einer packend anschaulichen Darstellung, welche ihn den ersten Meistern prophetischer Rede zur Seite stellt, die Katastrophe, wie sie durch die Belagerung feindlicher Kriegsheere und durch das unmittelbare göttliche Eingreifen, welches die Fluten des Stromes zur Niederreißung der Mauern aufbietet, die von Getümmel erfüllte Stadt in den Staub wirft, und für immer schändlicher Verachtung und steter Verödung hingibt (2, 4 ff. 3, 2 ff. 2, 7 ff. 1, 8. 2, 11. 3, 16—18). Diese Katastrophe Ninive's hat 608/7 durch die Eroberung der Babylonier und Meder stattgefunden (s. d. A. Ninive), und die einzelnen Züge, welche über ihren geschichtlichen Vollzug überliefert sind, treffen mit den Schilderungen unseres Buches ziemlich genau zusammen; auch von dem Eingreifen der Überschwemmung des Tigris weiß Ktesias zu berichten. Doch wird man sich dadurch nicht bestimmen lassen dürfen, die Entstehung unserer Weißagung und demgemäß auch die Zeit des Propheten in allzunahe chronologische Verbindung mit diesem Ereignis zu setzen. Die Anspielung auf die Eroberung der oberägyptischen Metropole Theben in 3, 8 ff. trägt so deutlich den Stempel, unter dem noch ziemlich frischen Eindruck der Kunde dieses Ereignisses geschrieben zu sein, daß die Ansicht, Nahum habe vor den Ausgängen des siebenten Jahrhunderts unter König Manasse oder (wahrscheinlicher) Josia geweißagt, als die am besten begründete gelten muß. Denn erst um 660 fiel der entscheidende Schlag Assurbanipals von Assur gegen diese Stadt, auf den der Prophet Bezug nimmt. (Vgl. d. Art. No.) — Von der Person des Propheten wissen wir kaum etwas Näheres. Außer unserem Buch und den Stellen 4. Esr. 1, 40, wo er aber nur als Prophetenname aufgezählt ist, und Luk. 3, 25, wo er einen von unserem Propheten verschiedenen Judäer unter den Ahnen Josephs bezeichnet, kommt der Name Nahum als Personenname im biblischen Altertum nicht weiter vor; und wenn es auch möglich ist, die Bedeutung des neutestamentlichen Ortsnamens Kapernaum als „Nahumsdorf" zu fassen und mit einem Manne dieses Namens in Verbindung zu setzen, so bleibt doch dunkel sowohl, welches Verhältnis zu dem Manne der Ortsname ausdrücken soll, als auch, ob dieser Nahum gerade mit unserem Propheten identisch zu setzen sei, oder mit einem anderen Israeliten oder phönicischen Ansiedler dieses Namens. Denn auch unter den Phöniciern ist nach Inschriften und anderen alten Zeugnissen der Name gangbar gewesen. Durch die Überschrift des Büchleins wird der Prophet als „Elkoschi" bezeichnet, und man wird nicht fehlgehen, diesen Beinamen auf den Ort seiner Herkunft zu beziehen. Die Entstehung der im 16. Jahrhundert auftauchenden Legende, welche ihm in Alkusch — in der Nähe des alten Ninive — seine Grabstätte zuweist, ist aus der Beziehung seiner Weißagung leicht zu begreifen; eine ähnliche Legende hat dem Propheten Jona sein Grabheiligtum auf dem Trümmerfelde von Ninive selbst hergerichtet. Dagegen ergibt sich aus dem Inhalt und Charakter der Weißagung Nahums, die sich an Juda wendet (2, 1) und sich 1, 4 wie 2, 3 in canaanäischen Anschauungen bewegt, daß er im h. Lande, wahrscheinlich in Jerusalem selbst gewirkt hat. Dort also wird mit Eusebius und Hieronymus, die ein Elkese in Galiläa kennen und als seinen Geburtsort bezeichnen, das Elkos (s. d. A.) zu suchen sein, auf welches der Beiname Elkoschi hinweist. Kl.

Nain (oder auch Naim) hieß jene galiläische Stadt, vor deren Thoren der Herr den Sohn der Witwe erweckte (Luk. 7, 11 ff.). Der Ort existiert noch heute unter demselben Namen Nain, am Nordabhang des Dschebel ed-Dachî, westlich von Endor, etwa 7 km südwestlich vom Tabor (nicht 2 oder 12 röm. M., wie das Onom angibt). Er

liegt überaus malerisch „auf einem sanft ansteigenden fruchtbaren Hügel, von welchem marmorweiß ein (kathol.) Kirchlein schimmert und weit hineinschaut in die große Ebene Jesreel". Nur einige Lehmhütten nahe der Kapelle bilden das armselige Dörfchen, die Trümmer ringsum aber beweisen, daß der Ort einst größer war. Im O. und W. desselben befinden sich Felsengräber. S. Conder, Tent Work I, p. 121 f. Schneller in Hoffmann, Neueste Nachr. aus dem Morgenlande XXXI (1887), S. 91 ff. M.

Najoth (1. Sam. 19, 18 ff. 20, 1), von Luther als Eigennamen behandelt, bedeutet eigentlich „Wohnungen" und war die übliche Bezeichnung des in Rama befindlichen Komplexes von Gebäuden, in welchem die Mitglieder der Prophetengenossenschaft beisammen wohnten (vgl. 2. Kön. 6, 1 ff.). Samuels eigenes Wohnhaus (1. Sam. 7, 17) wird von demselben deutlich unterschieden (1. Sam. 19, 18). Im Targum steht für Najoth „Haus der Lehre".

1 **Namen.** Die Namen in der H. S., d. h. die Eigennamen und insbesondere die Personennamen, von welchen hier vorzugsweise geredet werden soll, fordern zu einer näheren Betrachtung auf. Denn zumal im A. T. sind diese Namen nicht bloßer „Schall u. Rauch", sondern bedeutungsvolle Bezeichnungen. Von den beiden Ausdrücken, welche im Hebräischen dafür vorkommen, bedeutet der eine (zékher): Andenken, Erinnerung; der andere (schem): Zeichen. Aber die alttestamentlichen Namen sind keine Erinnerungs- oder Kennzeichen, welche an dem bezeichneten Gegenstande nur äußerlich und zufällig haften, sondern sie drücken irgendwie dessen eigentümliches Wesen aus. Daraus erklärt sich zunächst die so eigentümliche Art und Weise, wie im A. T. von dem Namen Gottes geredet wird. Es wird damit das Wesen Gottes selbst bezeichnet, insofern es sich vernehmlich macht und offenbart und von den Menschen

Nain. Nach einer Originalphotographie.

genannt und zum Ausdruck gebracht wird. Der Name Gottes ist herrlich auf der ganzen Erde (Ps. 8, 2), weil die Herrlichkeit des Wesens Gottes sich auf Erden offenbart. Der Name Gottes ist in dem Engel, welcher Israel durch die Wüste leitet (2. Mos. 23, 21), weil in diesem die Macht und Majestät Gottes selber wohnt; und so wohnt auch der Name Gottes in seinem Heiligtum (2. Sam. 7, 13) und der eigentlichen Offenbarungsstätte seines Wesens. Gott selbst schwört bei seinem großen Namen (Jer. 44, 26), weil sein in diesem Namen sich kundgebendes Wesen die Wahrheit seines Wortes verbürgt. Sein Name erhöhet den König Israels (Ps. 20, 2), weil an diesem die wesentliche

Macht Gottes sich schützend und helfend bethätigt; und wenn dann wiederum das Volk im Namen Gottes seine Fahne erhebt (Ps. 20, 6), so ist nicht bloß an eine äußerliche Anrufung des göttlichen Namens zu denken, sondern an eine reale Verbindung Israels mit dem wahren und lebendigen Gott. Die verschiedenen Namen Gottes drücken die verschiedenen Seiten seines Wesens aus und die verschiedenen Weisen, wie er dasselbe bethätigt; die beiden Namen El Schaddaj („der allmächtige Gott" bei Luth.) und Jahve (Jehova) entsprechen nach 2. Mos. 6, 3 f. in ihrer Aufeinanderfolge dem Fortschritte von der den Patriarchen zu der dem Mose gewordenen Offenbarung. — So haben

2 denn auch die alttestamentlichen Personennamen ihren Grund in dem eigentümlichen Wesen der bezeichneten Persönlichkeit, oder doch in besonderen Umständen, unter welchen ihre Geburt erfolgte, sowie in ihrer Beziehung auf den Gott Israels, auch auf ihr Volk und sein unter Gottes Leitung stehendes jeweiliges Schicksal. Sehr häufig werden diese Gründe der Namengebung ausdrücklich angeführt, so schon 1. Mos. 3, 20. 4, 1 u. 25. 5, 29 u. a. a. O. Wegen einer eigentümlichen Leibesbeschaffenheit heißt der erste Sohn Isaaks Esau, der Rauhhaarige (1. Mos. 25, 25), wegen eines besonderen Vorfalles bei seiner Geburt der zweite nach 1. Mos. 25, 26 Jakob, der Fersenhalter. Mädchen werden wegen der ihrem Geschlechte vorzugsweise eignenden Anmut mit Namen bezeichnet wie Zippora (Vögelchen), Jemima (Täubchen), Thamar (Palme), Kezia (Zimmetstengel), ja Kerenhappuk, d. i. Schminkfläschchen (Hiob 42, 14); doch kommt die Taube (Jonah) neben dem Fuchs (Schuʿal) und dem Geier (Ajjah), dem Wolf (Zeeb) und dem Raben (Oreb, Richt. 7, 25) u. a., auch als Männername vor. Besonders häufig bei einem so religiös gerichteten Volke, wie das israelitische, und von nicht geringer religionsgeschichtlicher Bedeutung sind die Namen, welche eine Beziehung auf Gott enthalten. Mit Namen wie Jonathan (Theodoros) und Nathanael (Dorotheos) drücken die Eltern Gott ihren Dank dafür aus, daß er ihnen das Kind gegeben, mit Namen wie Elieser (Gotthelf) und Asarja (Hilfgott) ihre vertrauensvolle Hoffnung und Bitte, daß er ihnen beistehen möge, und die Namen Joel (Jahve ist Gott), Michaja oder abgekürzt: Micha (Wer ist wie Jahve?) und dgl. machen ihren Träger zu einem thatsächlichen Zeugnis für das alttestamentliche Grundbekenntnis. Dagegen weist auf die Ehre, das Glied eines solchen Volkes zu sein, der Name Amminadab (Aristodemos, Edelvolk) hin; und wenn Jesaja mit Beziehung auf die damaligen Zeitverhältnisse einen seiner Söhne Schearjaschub nennt (7, 3; vgl. 8, 3), so soll dieser als ein lebendiges Motto den Grundgedanken des Propheten ausdrücken, daß ein Rest, aber auch nur ein Rest, seines Volkes aus dem eingerissenen Verderben zu seinem Gott und damit zum Heile sich bekehren werde. Da nun die Namen zu den Lebensverhältnissen der bezeichneten Persönlichkeit in so bedeutungsvoller Beziehung stehen, so erklärt es sich, daß eine veränderte Lebensstellung leicht auch eine Namensänderung zur Folge hat. So wird Abram in Abraham (1. Mos. 17, 5), Saraj in Sarah (1. Mos. 17, 15), Jakob in Israel (1. Mos. 32, 28), Hosea in Josua (4. Mos. 13, 17), Salomo in Jedidja verwandelt (2. Sam. 12, 25), ähnlich wie nachher im N. T. aus Simon ein Petrus, aus Saulus ein Paulus geworden ist. — Indessen gilt

3 das über die Bedeutsamkeit der biblischen Namen Bemerkte doch in vollem Maße nur von der Zeit der ursprünglichen Namenbildung. Sobald einmal eine größere Zahl von Namen vorhanden und im Gebrauch war, wählte man aus ihnen frei, und namentlich legte man dem Kinde gern den Namen des Großvaters bei, oder auch des Vaters, oder angesehener Verwandten und Gönner; und in diesem Stadium befindet sich die Namenbildung im Neuen Testamente. Dabei erfahren die ursprünglichen Namenformen mancherlei Umgestaltungen: neben dem althebräischen Joseph findet sich die abgeschwächte Form Jose (Joses), aus Mirjam ist Maria, aus Josua ist Jesus geworden. Zugleich haben sich neben den hebräischen Namen nicht allein aramäische eingebürgert, wie Martha (Herrin, von Mar, aram. Herr), Tabitha (Apstlg. 9, 36 u. 40, wo Luther Tabea hat; die platte aramäische Form für das hebräische Zibea 2. Kön. 12, 2, Gazelle, Luther: „ein Rehe") u. a., sondern auch griechische, namentlich als Übersetzung hebräischer oder auch nur wegen ihres diesen mehr oder weniger ähnlichen Klanges, wie z. B. Jesus durch Jason ersetzt wird, auch wohl heutzutage noch ein Isaak in einen Isidor sich verwandelt, und endlich lateinische, wie Justus (Apstlg. 18, 7). Schon hierin lag eine Veranlassung zur Entstehung von Doppelnamen. So führte der Apostel Thomas neben diesem aus dem Hebräischen stammenden Namen, welcher Zwilling bedeutet, auch den gleichbedeutenden griechischen Didymus, und der Apostelbegleiter Markus (Apstlg. 15, 39) hieß vollständig Johannes Markus (Apstlg. 12, 12. 25), wird aber auch nach dem ersten Bestandteil dieses Doppelnamens einfach Johannes genannt (Apstlg. 13, 5. 13). Überhaupt aber machte der Umstand, daß jetzt viele Personen denselben Hauptnamen führten, näher bestimmende Zusätze nötig. Als solche lagen die Bezeichnungen der Genannten nach ihrer Heimat besonders nahe, wie sie in den Namen Judas Ischarioth, Maria Magdalena sich finden. Männernamen wurden dadurch präzisiert, daß man ihnen mittels des aramäischen Bar, d. i. Sohn, den Namen des Vaters beifügte, vgl. Joseph Barsabas Apstlg. 1, 23; und solche Patronymika, wie Bartholomäus, Bartimäus und Barrabas, wurden dann auch als selb-

ständige Namen gebraucht. In anderen Fällen führt jedoch dieses Bar nicht den Namen des Vaters, sondern irgend eine den Genannten auszeichnende Eigenschaft ein, so in dem Namen des bekannten Joseph oder Joses Barnabas, dessen letzterer Bestandteil Apstlg. 4, 36 durch „Sohn des Trostes" (Luther), d. i. Mann tröstlicher Ansprache, erklärt wird, also eine besondere Eigenschaft des Mannes ausdrückt, wie sie sonst durch ein einfaches, dem Hauptnamen als Apposition folgendes Substantiv bezeichnet wird, z. B. in dem Apostelnamen Simon Zelotes, d. i. der Eiferer (Luk. 6, 15), wofür in den Evangelien des Matthäus und Markus Kananites oder Kananaios steht, welches auf ein gleichbedeutendes hebräisches Wort hindeutet, aber schon früher und auch noch von Luther (Matth. 10, 4) auf die Herkunft des Apostels aus der Stadt Kana bezogen worden ist. Im Arabischen hat sich die Namenbildung sehr reich und zugleich sehr regelmäßig entwickelt, indem allen irgendwie bedeutenderen Männern neben dem Hauptnamen ('Alam) noch ein mit 'Abu, d. i. Vater, gebildeter Zuname von wenigstens ursprünglich wirklich genealogischer Bedeutung (die Kunje) und endlich zur Bezeichnung einer individuellen Eigentümlichkeit ein Beiname (Laḳab) gegeben wird, so wird z. B. dem eigentlichen Namen des bekannten Fürsten von Haleb, des Gönners des Dichters Mutanabbi, 'Ali, der Zuname 'Abulhassan vorgesetzt und der Beiname Saif-el-Daula, d. i. Schwert des Reiches, angehängt. Dem gegenüber ist die Einfachheit charakteristisch, welche das alttestamentl. Volk während der Zeit seiner selbständigen Entwickelung in dieser Beziehung sich bewahrt hat. Indes tritt in der neutestamentlichen Zeit, wie das oben Bemerkte zeigt, doch einzelnes dem Gebrauche der Araber Analoge hervor, und dem Apostel Petrus hat Christus selbst zu seinem Hauptnamen Simon den genealogischen Zunamen Sohn des Jonas und den charakteristischen Beinamen Petrus hinzugefügt (Matth. 16, 17 f.) —

4 Eine eingehendere Erörterung über die sprachliche Form der biblischen, insbesondere der alttestamentlichen Namen ist hier nicht am Orte, da sie ohne Bekanntschaft mit den Grundsprachen des A. und N. T. unverständlich sein würde. Es genüge die Bemerkung, daß zur Bildung der alttestamentlichen Eigennamen nicht bloß Nomina im weitesten Sinn, also mit Einschluß der Adjektive und Partizipien, und sowohl einfache (wie Eser, Esra, d. i. Hilfe), als zusammengesetzte (wie Abi-Eser) verwandt werden, sondern auch die Verbalformen sowohl des Infinitivs wie des Verbum finitum, ja — und zwar sehr häufig — ganze Sätze, wie Jonathan, d. i. Jahwe hat gegeben, Hesekiel, d. i. Stark ist Gott, Ruben, d. i. Sehet, ein Sohn! Unter den aus zwei Hauptwörtern gebildeten Eigennamen verdienen die sehr zahlreichen eine besondere Hervorhebung, welche eine Beziehung auf Gott enthalten, indem ihren ersten oder zweiten Bestandteil ein Gottesname bildet, am häufigsten der allgemeinere El (z. B. El-jakim und Abdi-el) und der specifisch israelische Jahwe, welcher dann am Anfange in Jeho und Jo, am Ende in Jahu und Ja verkürzt wird (z. B. Jonathan und Nathan-jahu, Nathan-ja). Gleichfalls sehr häufig sind solche, welche mit Ab, Abi, d. i. Vater anfangen, und an welche die mit Ach, Achi (bei Luther: Ahi), d. i. Bruder, zusammengesetzten sich anschließen. Sie werden, wie im Arabischen, ursprünglich ein wirkliches Verwandtschafts- oder auch Abhängigkeitsverhältnis bezeichnet haben, drücken aber nachher eine allgemeine Beziehung des Namenträgers zu dem im zweiten Bestandteile des zusammengesetzten Namens liegenden Begriffe aus; so ist Abital, d. i. Mein Vater ist der Tau, der Name eines von Davids Weibern (2. Sam. 3, 4), eine sinnige Bezeichnung weiblicher Frische und Anmut. Wie nun die mit Gottesnamen zusammengesetzten in Bezug auf die Entwickelung der religiösen Vorstellungen Israels sehr beachtenswerte Winke geben, so bieten die alttestamentlichen Eigennamen in ihrer ursprünglichen Gestalt überhaupt ein nicht geringes sprachliches Interesse, indem sich in ihnen an Sprachstoff und Sprachformen manches altertümliche erhalten hat, welches sonst der Sprache verloren gegangen ist. — Aus diesen Gründen sind denn auch die biblischen Namen nach verschiedenen Seiten hin wiederholt und eingehend untersucht und besprochen worden. Von älteren Werken gehören hierher: Leusden, Onomasticum sacrum, 2. Ausg., Lugd. Bat. 1664; Hiller, Onomasticum sacrum, Tübing. 1706; Simonis, Onomasticum V. T. Halae Sax. 1741, welchem 1762 das Onomasticum N. T. et librorum V. T. apocryphorum folgte. — Über die sprachliche Form der alttestamentl. Eigennamen ist besonders zu vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache. 8. Ausg., Göttingen 1870, § 271 bis 275, und Olshausen, Lehrb. der hebr. Sprache. Braunschweig 1861, § 277, S. 609—625; über ihre religiöse Bedeutung: Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtl. Bedeutung. Von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1876. — Über die arab. Eigennamen vgl. De Sacy, Gramm. Arabe, 2. ed. Paris 1831. II, § 104 ff.; Kosegarten, Über den Vornamen oder die Kunje der Araber in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, I, Göttingen. 1837, S. 297—317; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, und Zamahšari, Al-Mufaṣṣal, ed. Broch., Christiania 1859, S. 5 f., wo das Zuverlässigste und Bündigste zu finden ist.

G. Baur.

Nane (2. Makk. 1, 13—15) oder griech. Nanaia (auch Ananaia, Ananea; syr. Nani; lat. Nanea) wird die in Persien (Elymais) verehrte Göttin ge-

nannt, in deren Tempel und von deren Priestern Antiochus IV. Epiphanes (s. d. A.) angeblich gesteinigt worden ist. Die Göttin ist von Hause aus eine babylonische; Tiglath Pilesar nennt die Nanâ „die Herrin von Babylon" (bilit Babilu) und hat ihr neben anderen Göttern nach seinem ersten, im Jahre 745 unternommenen siegreichen Zug nach Babylonien Opfer dargebracht (Schrader, KGF. S. 107. 109). Auch der Name der Göttin, deren Bild von dem elamitischen König Kudur Nanchundi um d. J. 2293 v. Chr. aus Babylon nach Susa entführt worden sein soll und im J. 658 v. Chr. von Asurbanipal nach der Eroberung Susa's dorthin zurückgebracht wurde, lautet Nanâ (Schrader, KAT.² S. 136, KGF., S. 47 f.). Auf Sasanidenmünzen ist als Nanaia eine Göttin bezeichnet, die in faltigem Gewand, mit einem Lichtglanz um den Kopf und einer lotosartigen Blume in der Rechten dargestellt ist. Endlich sagt Sergius und unter Berufung auf ihn Bar Bahlul, daß die Syrer den Planeten Venus Nani nannten (ZDMG. X, 549). — Die Göttin wird für identisch gehalten mit der babylonisch-assyrischen Anat (vgl. S. 87. 142. 146), die schon von den Assyrern mit Istar identifiziert wurde und seit Artaxerxes Mnemon als Anahit (Anaia, Anaïtis, Tanais) auch von den Persern verehrt wurde. Sie wird von den Alten gewöhnlich als Artemis aufgefaßt, weshalb Luther sie 2. Makk. 1, 14 erläuternd Diana nennt. Daß sie daneben auch mit Aphrodite gleichgesetzt wird, kann nicht auffallen (s. die Artt. Astarte und Diana). Nach Plutarch soll aber die persische Anahit nur unverehelichte Priesterinnen gehabt haben, und er will sie darum lieber mit Athene zusammenstellen.

Napf ist 3. Mos. 10, 1 und 16, 12 das eherne Gerät, welches Luther sonst Pfanne (4. Mos. 16, 6. 17 f. 37—39. 46 [17, 2—4. 11]) oder Kohlenpfanne (2. Mos. 27, 3. 38, 3. 4. Mos. 4, 14) nennt, und das als solche beim Dienst des Brandopferaltars, aber auch bei der Darbringung des Räucheropfers gebraucht wurde. In 4. Mos. 4, 9 sind die zum heiligen Leuchter (s. d. A. Nr. 2) gehörigen goldenen Löschnäpfe (so Luther 2. Mos. 25, 38. 37, 23) gemeint. Die goldenen Näpfe in 2. Chr. 4, 22 endlich, die Luther auch „Pfannen" (1. Kön. 7, 50. 2. Kön. 25, 15) und „Räuchtöpfe" (Jer. 52, 19) nennt, können ebensowohl Löschnäpfe als Räucherpfannen sein. Im Hebr. steht in allen in diesem Art. angeführten Stellen derselbe Ausdruck (machtah).

Naphet, s. Nephet.

Naphis war ein ismaelitischer Araberstamm (1. Mos. 25, 15. 1. Chr. 1, 31), von dem uns nur bekannt ist, daß er (vielleicht zur Zeit Sauls), mit den Hagaritern (s. d. A.) verbündet, von den 2½ israelitischen Ostjordanstämmen bekriegt und besiegt wurde (1. Chr. 6 [5], 19, wo zu lesen ist: „Und sie stritten mit den Hagaritern und mit Jetur, Naphis und Nodab; [V. 20] Und es ward ihnen geholfen wider sie und die Hag. u. s. w.") Die unter den Nethinim in Esr. 2, 50 und Neh. 7, 52 aufgeführten Nephisim oder Nephusim sind nach Bertheau's Vermutung Abkömmlinge dieses Stammes.

Naphot-Dor, s. Dor.

Naphtali, der 6. Sohn Jakobs, der 2. von Bilha, der Magd Rahels (1. Mos. 30, 8. 35, 25), hat in der Überlieferung nur als Ahnherr des gleichnamigen Stammes Bedeutung. Sein Name (= Ringkämpfer) wird durch den Ausspruch Rahels erklärt, sie habe einen Ringkampf Gottes, d. h. einen solchen, in welchem Gott die Entscheidung gibt (vgl. 30, 2. 6), mit Lea gekämpft und darin obgesiegt. Der Stamm zerfiel in 4 Geschlechter, die auf ebensoviel Söhne Naphtali's zurückgeführt wurden (1. Mos. 46, 24. 4. Mos. 26, 48 ff. 1. Chr. 8 [7], 13), und hatte bei der ersten von Moses veranstalteten Volkszählung unter seinem Stammfürsten Ahira (4. Mos. 1, 15. 7, 78. 10, 27) 53400 (4. Mos. 1, 43. 2, 30), bei der späteren wohl schon unter dem Stammfürsten Pedahel (4. Mos. 34, 28) vorgenommenen aber nur noch 45000 Waffenfähige (4. Mos. 26, 50). Die Grenzen seines den nordöstlichsten Landesteil bildenden Gebietes lassen sich auf Grund der Beschreibung Jos. 19, 32 ff. nicht genau angeben, weil die Lage der meisten Grenzorte noch nicht sicher bestimmt werden kann. Seinen Bestand bildete die „das Gebirge Naphtali" genannte (Jos. 20, 7) östliche Hälfte des fruchtbaren Berglandes von Obergaliläa (s. Galiläa Nr. 1 und 2) und das obere Jordanthal samt dem Westufer des Sees Genezareth bis zu dessen südlichem Ende hin. Letzteres ergibt sich aus der Lage von Kinnereth (s. Genezareth), Hammath (s. d. A.) und wohl auch Migdal-El, die unter den 16 festen Städten Naphtali's von im ganzen 19 in dem uns vorliegenden Texte genannt sind; wogegen aus Matth. 4, 13 nicht gefolgert werden kann, daß Kapernaum eine Grenzstadt von Sebulon und Naphtali war, da dasselbe nur mit Rücksicht auf die V. 15 aufgeführte Stelle Jes. 9, 1 als im Gebiet Sebulons und Naphtali's (statt bloß als im Gebiet Naphtali's) belegen bezeichnet wird (s. Kapernaum). Man wird demgemäß auch die Angabe, das Stammgebiet stoße im Süden an Sebulon von der Südwestgrenze zu verstehen haben; im Westen grenzte es an Asser; und im Osten reichte es auch in seinem oberen Teile schwerlich weit über den wiederholt als Grenze genannten Jordan hinaus; jedenfalls ist die Angabe des Josephus (Altert. V, 1, 22), es habe sich bis zu der Stadt Damaskus erstreckt, auch wenn sie nicht auf einem Textfehler beruht, ohne alles Gewicht. Wie die auffallende Angabe

in Jos. 19, 34, es habe im Osten „an Juda am Jordan“ gestoßen, erklärt werden muß, falls man in dem in der Sept. fehlenden Wort „an Juda“ einen Textfehler nicht anerkennen will, s. im A. Jair. Auf die Fruchtbarkeit des ganzen Gebietes und die Lage und das Klima des am See Genezareth gelegenen Teiles bezieht sich der Spruch über Naphtali im Segen Mosis (5. Mos. 33, 23). Wegen seiner hervorragenden Bedeutung repräsentiert das Land Naphtali den ganzen Norden des Westjordanlandes, wie Ephraim und Manasse den mittleren und Juda den südlichen Landesteil (5. Mos. 34, 2), und demgemäß wurde auch die bedeutendste Stadt auf dem Gebirge Naphtali, Kedes, zur Freistadt jenes nördlichen Bezirkes erhoben (Jos. 20, 7); als solche wurde sie nebst zwei anderen Städten Nehemia's, dem wahrscheinlich mit Hammath identischen Hammoth Dor oder Hammon und dem in Jos. 19 nicht mit aufgeführten Karthan oder Kirjathaim, den gersonitischen Leviten zugewiesen (Jos. 21, 6. 32. 1. Chr. 7, 62. 76 [6, 47. 61]). — Auch die Naphtaliten haben die in ihrem Gebiet wohnenden Canaaniter, namentlich die Bewohner der festen Städte Beth-Semes und Beth-Anath, nicht vertrieben, sondern sich genügen lassen, sie mit der Zeit fronpflichtig zu machen (Richt. 1, 33). Durch Eroberung der sidonischen Stadt Laisch (= Dan) konnte so der andere, von Bilha abgeleitete, also Naphtali am nächsten verwandte Bruderstamm Dan im Verlauf der Richterperiode eine Enklave oder ein nördliches Grenzland im Gebiet Naphtali's in Besitz nehmen (s. Dan). Über die andauernde Vermischung israelitischer und canaanitischer, sowie später sonstiger heidnischer Bevölkerung im Gebiet Naphtali's s. d. A. Galiläa Nr. 2 und über die 20 von Salomo an Hiram abgetretenen Städte d. A. Cabul. — An Kriegstüchtigkeit fehlte es den Naphtaliten keineswegs. Das zeigten sie schon in der Richterzeit. Aus Kedes in Naphtali war der Held Barak, der Besieger Sisera's, und die Stämme Naphtali und Sebulon stellten ihm die 10000, die er in Kedes zusammenzog (Richt. 4, 6. 10. 5, 18). Auf seine schnellfüßigen Helden (s. Hirsch) und auf Siegesgesänge zum Preis ihrer Thaten von der Art des Triumphliedes Debora's und Baraks (Richt. 5), bezieht sich wahrscheinlich der Spruch über Naphtali in 1. Mos. 49, 21; denn die andere, an die Sept. sich anschließende Deutung desselben: „Naphtali ist eine schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel treibt“, wobei eine Beziehung auf das langgestreckte oder auf das wälderreiche Gebiet und auf die aus Naphtali hervorgegangenen Helden und Volksführer angenommen wird, hat sprachlich große Bedenken wider sich. Auch Gideon leisteten die Naphtaliten Heeresfolge im Kampf gegen die Midianiter (Richt. 6, 35. 7, 23); und zu dem großen Volkstag in Hebron, auf welchem David zum König Gesamtisraels erhoben wurde, hatte Naphtali 1000 Hauptleute entsendet, welche eine Streitmacht von 37000 mit großen Schilden und Spießen wohl bewehrten Männern zur Verfügung stellten (1. Chr. 13 [12], 34. 40). Als Stammfürst zur Zeit Davids wird Jeremoth, Sohn Asriels, genannt (1. Chr. 28 [27], 19). Unter Salomo wurde das Rentamt im Naphtali einem der Schwiegersöhne des Königs, Namens Ahimaas übertragen (1. Kön. 4, 15). Von der auch damals noch stattfindenden Vermischung der Naphtaliten mit den Tyriern zeugt was über die Abkunft des Künstlers Hiram (s. d. A.) gemeldet wird. — Die Lage des Stammgebietes Naphtali's brachte es mit sich, daß es allen von Nordosten kommenden Angriffen gegen das Reich Israel am meisten ausgesetzt war. So hatte es schon in den Zeiten der Könige Asa und Baesa durch den von jenem zu Hilfe gerufenen Syrerkönig Benhadad schwer zu leiden (1. Kön. 15, 20. 2. Chr. 16, 4), und nachmals betraf die erste Wegführung von Israeliten in das assyrische Exil durch Tiglath Pilesar vorzugsweise seine Bevölkerung (2. Kön. 15, 29). Die zweite durch Salmanassar (oder vielmehr Sargon) vermehrte ohne Zweifel auch die Zahl der Naphtaliten unter den assyrischen Exulanten. Zu ihnen will das romanhafte Buch Tobias die Eltern seines Helden gerechnet wissen (Tob. 1, 1. 4. 9. 11. 7, 4). Jene durch die Assyrer zunächst für die galiläischen Stammgebiete herbeigeführte Unglücksnacht hatte Jesaja angekündigt, zugleich aber auch gerade ihnen das erste Aufleuchten des messianischen Heilslichtes in Aussicht gestellt (Jes. 9, 1), und diese Verheißung hat darin ihre Erfüllung gefunden, daß Galiläa und insbesondere die vormaligen Gebiete Sebulons und Naphtali's der erste Schauplatz der Wirksamkeit Christi geworden sind (Matth. 4, 12 ff.; vgl. Galiläa Nr. 3).

Naphtuchim, hamitische Völkerschaft, 1. Mos. 10, 13 (1. Chr. 1, 11) unter den 7 von Mizraim (Ägypten) abgeleiteten Völkern an 3. Stelle genannt. Die Stellung zwischen den Lehabim oder Libyern (s. d. A.) und Patrusim (s. d. A.) oder Oberägyptern deutet auf ein Volk im mittleren Ägypten. Nach Knobel und Ebers (Ägypten u. die Bücher Mose's, S. 112 ff.) geht Naphtuchim auf koptisches na, Mehrzahl des männlichen Artikels, und den Namen des Gottes Ptah zurück, bedeutet also „die (Leute) des Ptah“, d. h. die Bewohner des Tempelbezirks von Memphis, dem Hauptsitze des Ptahkultus. Ksch.

Narcisse, s. Herbstzeitlose.

Narcissus, ein Mann in Rom, unter dessen Hausgenossen (Familiengliedern oder Sklaven) es zur Zeit des Römerbriefes Christen gab, welche Paulus Röm. 16, 11 grüßen läßt. Man hat vielfach an den bei Plinius, Suetonius und Tacitus vorkommenden mächtigen Freigelassenen des Kaisers

Claudius gedacht; derselbe wurde aber bereits im Jahre 55 hingerichtet, während der Römerbrief erst dem Jahre 58 angehört. Es müßte also entweder das Hauswesen jenes Narcissus noch nach seinem Tode fortbestanden haben, oder es ist ein anderer uns unbekannter Narcissus gemeint. Bg.

Narde (hebr. nerd, pers. nard vom indischen naladâ = Duftendes) ist das von den Alten hochgeschätzte, wohlriechende Öl, welches aus der Wurzel und den untersten Stengelteilen der im nördlichen und östlichen Indien heimischen, zur Familie der

Narde. Nardostachys Jatamansi.

Baldrianpflanzen gehörigen Nardostachys Jatamansi DC. (indisch = Haargeflecht) gewonnen wurde. Das Gewächs hat mehrere einfach und gerade bis zur Höhe von 1—2′ aufschießende Schafte, herzförmige gestielte Wurzelblätter, lanzettförmige ungestielte Stengelblätter, fünfteilige purpurrote Blüten, die in Büscheln einander gegenüber und am Ende des Schaftes stehen und eine einsamige Fruchtkapsel. Die faserige Wurzel ist fingerslang, fingersdick, sehr wohlriechend und bitter und scharf schmeckend. Sie treibt ziemlich dicke, 3—12″ lange Wurzeltriebe hervor, die durch ihre Borsten, die Reste abgefallener Blätter, einer gebrannten Ähre ähnlich werden (daher spica Nardi), und aus denen zwischen den Wurzelblättern Afterblätter hervortreten. In einer Wüste Gedrosiens soll (nach Arrian) Alexander d. Gr. so viel Nardenpflanzen angetroffen haben, daß nicht nur die ihn begleitenden Phönicier eine Menge sammelten, sondern auch viel vom Heere zertreten wurde, wodurch die Gegend weithin mit Wohlgeruch erfüllt wurde. Noch jetzt trifft man in Bengalen, Nepal, Morang und Bothan am Südabhang des Himalaja die Pflanze wildwachsend an. Die Nardenbüschel, d. h. die Wurzeln mit den verlängerten Wurzeltrieben und den Fasern der Wurzelblätterstiele wurden von den Phöniciern in den Handel gebracht, und das daraus gewonnene Öl, in dessen Bereitung (nach Athenäus) besonders Tarsus berühmt war, gewöhnlich in enghalsigen Alabasterfläschchen (s. Alabaster) aufbewahrt und verkauft. Häufig wurde es mit anderen wohlriechenden Substanzen (Costus, Zimmet, Myrrhe, Balsam u. a.) zu einer Salbe verarbeitet, häufig aber auch mit mancherlei Mitteln verfälscht. Auch gab es mehrere weniger geschätzte Arten von Narde, wie die syrische (vielleicht von Valeriana sambucifolia), die gallische, die celtische (von der in Italien heimischen Valeriana celtica), die Bergnarde (Valeriana tuberosa). Außer zu Salbzwecken wurde das Nardenöl auch verwendet, um Wein und anderen Getränken einen angenehmen Geschmack und Duft zu geben. Im A. T. kommt die Narde nur im Hohenlied als Bild der Liebreize Sulamiths vor: Hohesl. 1, 12 ist auf die Sitte, Nardenöl in Riechfläschchen auf der Brust zu tragen, angespielt und Hohesl. 4, 13 f. ist die Pflanze unter anderen meist ausländischen Zier- und Würzpflanzen eines Gartens genannt, ohne daß aber aus dem Dichterbild gefolgert werden könnte, sie sei zu irgend einer Zeit wirklich bei den Israeliten als Gartenpflanze gezogen worden. Nach Markus (14, 3 ff.) und Johannes (12, 3 ff.) war die Salbe, mit der Maria's Liebe dem Herrn in Bethanien Haupt und Füße salbte, und von deren Duft das ganze Haus erfüllt wurde, Nardenöl. Beide Evangelisten bezeichnen die Narde als „echt", d. h. als „ungefälscht", wie Luther das griech. Wort pistikē (das gewiß nicht „trinkbar" oder „flüssig" bedeutet) mit Recht übersetzt hat. Das enghalsige und darum von Maria zerbrochene Alabasterfläschchen (Mark.) enthielt nach Johannes ein ganzes Pfund (zu 12 Unzen) Narde, und der Wert derselben wurde nach beiden Evangelisten auf (mehr als) 300 Denare, d. h. circa 210 Mark geschätzt. Den Preis der Nardenbüschel gibt Plinius auf 100, der Blätter auf 50—75 Denare für das Pfund an, und den von Salben verschiedener Qualität auf 25—300 und selbst auf mehr als 400 Denare. Vgl. Plin. h. n. XII, 26. XIII, 2, 4. Lenz, Botanik, 465 ff.

Nasenring. Wie der Araber sein Kamel durch ein Nasenseil zügelt, so zog man gern schon im Altertum dem zu bändigenden Tiere einen hakenförmigen Ring (hebr. chach, Jes. 37, 29; vgl. Hes. 19, 4. 29, 4. 38, 4) durch die Nase; auf diesen Brauch scheint auch Hiob 40, 19. 21 (hebr. 40, 24. 26) angespielt zu werden. In der Stelle 2. Mos. 35, 22, wo sich's um menschlichen Schmuck handelt, wollen nur wenige Ausleger in chach den Nasenring finden, da man unter dem Haken oder Heft (so Luther) bequem eine Spangennadel oder Brosche verstehen kann, obgleich das von Sept. regelmäßig und hier auch von Luther als Ohrring übersetzte hebr. nézem daneben steht. Was aber dies seiner Ableitung nach dunkle nézem betrifft, so bezeichnet es ganz sicher einen Schmuck, der sowohl an der Nase, welche 1. Mos. 24, 47. Jes. 3, 21. Hesek. 16, 12. Spr. 11, 22 ausdrücklich im Grundtext steht, als auch an den Ohren (1. Mos. 35, 4. 2. Mos. 32, 2. 3. Spr. 25, 12 s. d. A. Ohrringe) getragen wurde; daher kann nur an den wenigen Stellen 2. Mos. 35, 22. Richt. 8, 24–26. Hos. 2, 13 (hebr. 15). Hiob 42, 11, wo im Zusammenhange die Erwähnung von Nase oder Ohren fehlt, die nähere Deutung von nézem noch zweifelhaft sein. Den nicht über (vgl. in sprachlicher Hinsicht Hesek. 16, 12. Spr. 25, 12), sondern an der Nase angebrachten nézem wollte gleich Luther, der außer Haarband (s. d. A.) auch Stirnband und Stirnspange übersetzt, noch der gelehrte N. W. Schröder (s. oben S. 467) sich als an der Stirn befestigten und bis auf die Nase herabhangenden Schmuck denken; aber Stirn oder Gesicht ist 1. Mos. 24, 47 nicht minder als Hesek. 16, 12 irrige Übersetzung für Nase. Uns allerdings erscheint der Nasenring als ein seltsamer Schmuck, der leicht an den Putz der wilden Botokuden erinnert; dies bloße Geschmacksurteil darf aber in Sachen der altorientalischen Sitte keine Verwendung finden angesichts der offenkundigen, durch zahlreiche Reisende (vgl. z. B. Harmar-Faber III, 310 ff.) bezeugten Thatsache, daß noch jetzt in vielen Gegenden des Morgenlandes vom weiblichen Geschlecht, selten von den Männern, ein mehr oder weniger kostbarer und großer Ring getragen wird, der vom unteren Ende der Nase, mag nun ihre Scheidewand oder einer der beiden Nasenflügel durchbohrt sein, über den Mund herabhängt. Wir geben hier nach Lane-Zenker Abbildungen des Nasenringes, wie ihn die heutigen Ägypterinnen der niederen Stände aus Messing mit bunten Glaskugeln zu tragen pflegen. Nach Lane (III, S. 214) wird er gewöhnlich durch den rechten Nasenflügel gezogen, hat 1–1 1/2 Zoll im Durchmesser und ist mit 3 oder mehr kleinen Kugeln verziert. Zuweilen besteht der morgenländische Nasenring aus Elfenbein oder Gold mit Edelsteinen und erreicht eine Größe bis zu 3 Zoll im Durchmesser. Gehört es auch (Arvieux, Nachrichten III, 252) zu den Belustigungen der Araber, den Mund ihrer Weiber durch diesen Ring zu küssen, so ist's doch unbequem genug, daß man, um das Essen ordentlich in den Mund zu bringen, den Nasenring mit einer Hand halten muß. Wegen dieser größeren Beschwerlichkeit des Schmuckes werden ihn die Männer im alten Morgenlande wohl so gut wie ausschließlich dem weiblichen Geschlechte überlassen haben; wenn man sich auf die Einzahlsform in Hiob 42, 11 (Sept. bietet hier willkürlich: Vierdrachmenstück), welche ähnlich z. B. auch 2. Mos. 35, 22 im Grundtext steht, zu Gunsten des dem Hiob geschenkten Nasenringes beruft, so übersieht man, daß das Tragen von Ringen leicht, wie bei den griechischen Knaben, auf das eine Ohr beschränkt sein konnte. Da die Ohrringe, welche sich auch leichter als der Nasenring zu götzendienerischem Schmuck eigneten, ohne Zweifel zu allen Zeiten der beliebtere Schmuckgegenstand beider Geschlechter gewesen sind, so haben wir ein Recht, in den vorhin angeführten

Nasenring. Nach Lane.

Stellen, wo sich nézem ohne nähere Bezeichnung des Körperteiles findet, vorzugsweise die Ohrringe zu verstehen. Übrigens wird die Nase gleich dem Ohre lediglich (vgl. Hesek. 23, 25. Hohesl. 7, 4) als hervorragender und für die Schönheit wichtiger Teil des Gesichtes mit Schmuck versehen, so daß an eine Entlehnung dieses Putzes vom Nasenring der wilden Tiere sicherlich nicht zu denken ist.

Kph.

Nasiräer (bei Luther „Verlobter" oder „Nasaräer" und „Nazaräer"). 1 Das von dem Nasiräer handelnde Gesetz 4. Mos. 6, 1–21 setzt das Nasiräat als eine schon bestehende volkstümliche Sitte voraus, und zielt wesentlich nur darauf ab, das Verhältnis des Nasiräers zu der Gottesdienstordnung des Nationalheiligtums zu regeln. Man hat sich darum nicht darüber zu wundern, daß sich, was wir sonst im A. T. von Nasiräern lesen, teilweise nicht in den Rahmen jenes Gesetzes hineinfügt. Die Grundlage des Nasiräats bildete ein Gelübde außerordentlicher Art, entspringend aus dem inneren Drange die eigene Person Jehova und seinem Dienste zu weihen; dieses Gelübde, verschieden von dem bloßen Entsagungsgelübde, aber auch verschieden von den Gelübden,

durch welche Jehova ein Anrecht auf den leibeigenschaftlichen Besitz von Menschen erhielt (s. d. A. Gelübde), begründete ein mit der socialen Stellung eines freien Mannes verbundenes näheres Angehörigkeitsverhältnis an Jehova, und damit einen höheren, den Nasiräer vor seinen Volksgenossen auszeichnenden Grad der Heiligkeit, gab ihm also eine gewisse priesterliche Würde (4. Mos. 6, 8; vgl. 3. Mos. 21, 7). Doch hatte diese Heiligkeit, weil sie nur auf einem menschlichen Gelübde, nicht auf göttlicher Erwählung beruhte, eine rein persönliche Bedeutung und berechtigte nicht zu priesterlichen Funktionen im Nationalgottesdienst. Von ihr hat der Nasiräer seinen Namen: denn nazîr bezeichnet einen aus dem übrigen Volk ausgesonderten und in besonderer Weise Jehova geweihten Mann. Man hat aber keineswegs an ein äußerliches Ausscheiden aus der menschlichen Gesellschaft in mönchischem Einsiedlerleben zu denken; überhaupt war die Lebensweise des Nasiräers von der gewöhnlichen zwar sehr augenfällig, aber doch nur in ganz bestimmten Punkten unterschieden; und auch Gebetseifer und ascetische Übungen oder fleißige Beteiligung an den gottesdienstlichen Feiern war nur allenfalls eine der möglichen Arten, in welchen der Nasiräer seinem inneren Drange und seinem Gelübde Genüge leisten konnte. Der Dienst Gottes, dem er sich geweiht, umfaßte aber auch noch ganz anderes. So ist für Simson sein Nasiräat die Weihe zum heldenmütigen, im Dienst Jehova's geführten Kampfe gegen die das Volk Gottes knechtenden Philister; so für Samuel das seinige die Weihe, zunächst für seinen Dienst am Heiligtum (1. Sam. 2, 11. 3, 1) und weiterhin vermöge der hinzukommenden Berufung zum Propheten für seine ganze der Wiederherstellung und festeren Begründung des Gottesreiches gewidmete Lebensarbeit. Diese Beispiele zeigen, daß die Nasiräer in verschiedener Weise dem allgemeinen Interesse dienen konnten; das Wesentlichste und Gemeinsame war nur, daß sie dabei immer im Dienste Gottes standen und kraft ihrer näheren Gottangehörigkeit auserwählte Rüstzeuge des Geistes waren, durch welchen Gott selbst jedes dem Interesse seines Reiches dienende Werk ausrichtet. Simson wird darum auch in den Berichten über seine Heldenthaten immer als Werkzeug des Geistes Jehova's dargestellt (Richt. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14). Es ergibt sich hieraus, daß das Nasiräat mit dem Prophetentum näher verwandt war, wie denn auch in der Person Samuels beide mit einander verbunden sind, und wie noch Amos (2, 11 f.) Nasiräer und Propheten als von Jehova erweckte und in seinem Dienst für das Heil des Volkes wirksame Männer zusammenstellt. — Nicht bloß Männer, besonders in jugendkräftigem Lebensalter stehende (Am. 2, 11), sondern auch Weiber konnten das Nasiräatsgelübde ablegen; und das Gewöhnliche war ohne Zweifel, daß es für eine bestimmte Zeit (nach talmudischer Satzung mindestens für 30 Tage) abgelegt wurde; nur diesen Fall berücksichtigt das Gesetz. Das Nasiräat konnte aber auch ein lebenslängliches sein und zu solchem lebenslänglichen Nasiräat wurden wenigstens in der älteren Zeit, wie die Beispiele Simsons und Samuels zeigen, zuweilen Kinder schon von ihrer Geburt von ihren Eltern gelobt. — Die Heiligkeitsanforderungen, welche der Nasiräer zu erfüllen hatte, berühren sich — wie aus obigem leicht erklärlich ist — teilweise mit den an die Priester gestellten. Vor allem war dem Nasiräer die Pflicht auferlegt, sich während der Dauer seiner Gelübdezeit des Weines und alles sonstigen berauschenden Getränkes zu enthalten, wie dies den Priestern für die Zeit unmittelbar vor und während ihrer Amtsfunktionen vorgeschrieben war (3. Mos. 10, 8 ff.). Bei dem Nasiräer war diese Enthaltungspflicht aber auch auf den aus jenen Getränken bereiteten Essig, auf den noch süßen Traubensaft, auf frische und getrocknete Trauben und auf alles, was überhaupt vom Weinstock kam oder daraus bereitet wurde, ausgedehnt. In diesem Umfange wird sie auch dem Nasiräer Simson und schon seiner Mutter während ihrer Schwangerschaft auferlegt (Richt. 13, 7. 13 f.), wogegen sonst manchmal nur die Enthaltung von Wein und berauschendem Getränk als die Hauptsache hervorgehoben wird (Am. 2, 12. Luk. 1, 15). Gewiß zielt diese Anforderung zunächst, wie bei den Priestern, auf die einem heiligen Manne ziemende völlige Nüchternheit (vgl. über die Wirkungen des Weingenusses 1. Mos. 9, 21. Spr. 20, 1. 31, 4 f. Hos. 4, 11. Hab. 2, 5), die für den Nasiräer um so mehr erforderlich war, weil er selbst und all sein Thun und Lassen ganz und gar unter der Gewalt des Geistes Jehova's stehen sollte, so oft ihn dieser als Werkzeug gebrauchen wollte (vgl. Luk. 1, 15. Eph. 5, 18, auch Apstlg. 2, 13 ff.). In ihrer vorhin angegebenen Ausdehnung aber erklärt sie sich vollständig nur als Nachwirkung einer alten, aus der ursprünglichen nomadischen Lebensweise der Israeliten herstammenden Anschauung; derselben Anschauung, von welcher aus Jonadab, der Sohn Rechabs, es seinen Nachkommen, den Rechabiten (s. d. A.) zur religiösen Pflicht gemacht hatte, sich nicht nur des Weingenusses zu enthalten, sondern auch kein Haus zu bauen und weder Ackernoch Weinbau zu treiben, sondern in Zelten zu wohnen und die ganze nomadische Lebensweise der Väter festzuhalten (Jer. 35, 6 f.). Genau dasselbe berichtet Diodor von den alten Nabatäern. In diesen Beispielen liegt der unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellte Gegensatz des einfachen Nomadenlebens zu dem seßhaften Leben mit seiner höheren Kultur, aber auch mit seiner Begünstigung der Genußsucht und des Sittenverderbens noch in seinem vollen Umfang vor. Derselbe hat sich aber, wie manche Sagen und Sitten des Altertums be-

weisen, ganz besonders gegen den Weinbau und Weingenuß gerichtet, und hat sich so in den Zeiten, in welcher er sonst längst abgestumpft und erstorben war, wenigstens noch in dem Glauben erhalten, mit einem höheren Grade der Heiligkeit sei jeder Genuß vom Gewächs des Weinstockes (ja bei dem römischen Flamen Dialis, d. h. dem Priester Jupiters, sogar die Berührung des Weinstockes und das Betreten eines von Reben überrankten Weges) unverträglich. Selbst Muhammeds Weinverbot ist noch eine Nachwirkung jener Anschauung, deren Wurzeln in dem ursprünglichen Nomadenleben liegen. — Die zweite an den Nasiräer gestellte Anforderung bestand darin, daß während der Dauer seiner Gelübdezeit **kein Schermesser** auf sein Haupt kommen durfte, er vielmehr sein **Haupthaar** unverkürzt (s. **Haar** Nr. 1) tragen mußte. Das Gesetz bezeichnet seinen Haarschmuck deutlich als die notwendige sichtbare Darstellung seines Weihestandes, und nennt ihn darum geradezu „seine Weihe“ (4. Mos. 6, 19; vgl. auch V. 7. 9. 18; st. Luthers „Gelübde“ l. in diesen Versen „Weihe“). Er ist für den Nasiräer dasselbe, was dem Hohenpriester sein Diadem mit der Aufschrift „Heilig Jehova“ ist: das auf dem Haupt getragene Abzeichen der Würde eines heiligen, gottangehörigen Mannes. Die wesentliche Bedeutung dieses Weihezeichens machen bekanntlich die Überlieferungen über Simson in volkstümlicher Derbheit und Naivetät geltend: seine außerordentliche Kraft ist ganz von seinem Haarwuchs abhängig; sobald er beschoren ist, steht er nicht mehr als Nasiräer im näheren Angehörigkeitsverhältnis zu Gott, und damit weicht auch die Kraft Gottes von ihm (Richt. 13, 5. 16, 17. 19 f. 22). Auch bei Samuel wird dieser Heiligkeitsanforderung besonders gedacht (1. Sam. 1, 11). Ja die Unversehrtheit des Haarwuchses galt so sehr als das allbekannte charakteristische Kennzeichen des Nasiräers, daß selbst der im Sabbath- und Jobeljahr vom Winzermesser unversehrte Weinstock bildlich schlechtweg Nasiräer (3. Mos. 25, 5. 11 im Hebr.) und der Haarschmuck der als Frau personifizierten jüdischen Volksgemeinde **unter Hinweisung auf ihre Gottangehörigkeit** mit dem vom Nasiräer entlehnten Ausdruck „ihre Weihe“ oder „ihr Weihezeichen“ (Jer. 7, 29 im Hebr.) genannt werden konnte. — Zur Erklärung, inwiefern das unversehrte Haar des Nasiräers sein Weihezeichen war, dient zunächst die allgemeinere Anschauung, daß was Menschen in gewöhnlicher Weise bearbeiten, behandeln und gebrauchen, dem Bereich des Gemeinen angehört, während was heiligen Zwecken dienen soll, im möglichst ursprünglichen und von der Menschenhand unversehrten Zustand sein muß. Wer z. B. in einem neuangelegten Weinberg zum erstenmal Lese hält, „macht denselben gemein“ (5. Mos. 20, 6. 28, 30). Bei Steinen, die zum Altarbau verwendet werden sollen, wäre die sonst übliche Behauung mit einem Werkzeug eine Entweihung (2. Mos. 20, 25). Bei Tieren, die heiligen Zwecken dienen sollen, wird öfters gefordert, daß sie noch nicht in gewöhnlichen Gebrauch genommen sein durften (4. Mos. 19, 2. 5. Mos. 15, 19. 21, 3. 1. Sam. 6, 7). — Weiter haben wir daran zu denken, daß sich der Nasiräer vom Beginn seiner Gelübdezeit an ganz und gar, auch dem Leibe und der körperlichen Lebenskraft nach als einen Gottangehörigen anzusehen hatte. So war denn auch dasjenige, worin seine körperliche Lebenskraft in die Erscheinung trat, gottangehörig und darum unantastbar; die gewöhnliche Sitte durfte seiner Unversehrtheit keinen Eintrag thun. In die Erscheinung trat aber seine gottgeweihte körperliche Lebenskraft insbesondere in dem während der Weihezeit von ihr hervorgetriebenen Haarschmuck seines Hauptes. Die Unversehrtheit desselben ist darum das sichtbare Zeichen davon, daß er mit Leib und Leben Gott angehört, und derselbe muß darum nach Beendigung der Weihezeit, gleichsam als Ertrag der körperlichen Lebenskraft, Gott dargebracht werden. Auch diese Anschauungen sind nicht specifisch israelitisch; sie haben bei Ägyptern, Griechen, Römern und anderen Völkern des Altertums zu der Sitte geführt, das Haar, als den von der körperlichen Lebenskraft erzeugten Schmuck des Hauptes, der Gottheit darzubringen, zumal wenn man sich zuvor durch ein Gelübde für eine Zeit der Gefahr in ein besonderes Angehörigkeits- und Schutzverhältnis zu ihr gestellt hatte. Auch bei den Arabern haben nicht nur in der älteren Zeit manche Stämme immer während der heiligen Zeit das Haar unversehrt gelassen, sondern es gehört auch zu den Grundpflichten jedes nach Mekka wallfahrenden Pilgers, das Haar weder zu scheren noch zu kämmen, die Nägel nicht zu schneiden und überhaupt während der ganzen Wallfahrt der Unversehrtheit und Unantastbarkeit seines Leibes nicht durch die sonst gewöhnliche Zucht und Pflege Eintrag zu thun. — Endlich werden drittens die für jedes Glied des heiligen Volkes giltigen **Reinigkeitsanforderungen** für den Nasiräer so hoch gesteigert, wie sonst nur für den Hohenpriester. Während bei Simson und seiner Mutter für die Zeit ihrer Schwangerschaft auch die Pflicht, nichts Unreines zu essen, besonders erwähnt wird (Richt. 13, 7. 14) — an die sich Simson freilich nicht ängstlich bindet (14, 9) — hebt das Gesetz nur hervor, daß der Nasiräer sich an keinem Toten, auch nicht an Vater, Mutter, Bruder und Schwester verunreinigen dürfe. Als ein Gottangehöriger ist er aus dem Zusammenhang der natürlichen Lebensverhältnisse wenigstens in so weit herausgehoben, daß dieselben seine Heiligkeit nicht durch Todesunreinheit beflecken dürfen. Daß Weib und Kinder nicht erwähnt werden, hat (wie in 3. Mos. 21, 11) darin seinen Grund, daß in diesem Falle die Verunreinigung unvermeidlich war. Welches Gewicht das Gesetz auf diese Reinigkeitsanforderung

legt, erhellt aus den besonderen Anweisungen für den Fall, daß das Weihehaupt des Nasiräers durch einen plötzlichen Todesfall unversehens verunreinigt wurde. Unmittelbar nach der gewöhnlichen Reinigung (4. Mos. 19, 11 ff.) hatte er am 7. Tage sein Haar abzuscheren; dann mußte er am 8., weil die Todesunreinheit an einem Gott vor anderen nahe stehenden Mann mehr als gewöhnlich die gefährdende Gegenwirkung der göttlichen Heiligkeit herausforderte, durch Darbringung eines besonderen Taubensündopfers, mit dem ordnungsgemäß auch ein Taubenbrandopfer verbunden war (vgl. 3. Mos. 15, 14 f. 29 f.), die ihn entsündigende Sühne von dem Priester vollziehen lassen. Damit war sein besonderer Heiligkeitsstand wieder hergestellt; und nun erst konnte er als gottgeweihter Nasiräer für die freilich unwillkürliche Verletzung des Eigentumsrechtes Gottes, die darin lag, daß er nicht während der Dauer seiner Gelübdezeit ein Jehova Angehöriger geblieben war, durch Darbringung eines Schuldopfers und den ganz neuen Wiederbeginn seiner Weihezeit Genugthuung leisten. — 5 War die Weihezeit eines Nasiräers abgelaufen, so sollte sie nach dem Gesetz auch ihren feierlichen gottesdienstlichen Abschluß erhalten. Er wurde zur Thür des Heiligtums geleitet, um dort seine Opfer darzubringen: zuerst ein jähriges weibliches Schaf als Sündopfer zur Sühne der während der Weihezeit unwissentlich und unwillkürlich begangenen Sünden; dann ein jähriges männliches Lamm als Brandopfer nebst den zugehörigen Speis- und Trankopferzugaben; hierauf als Hauptopfer ein Friedensopfer, das den Charakter des Lobopfers hatte (vgl. 3. Mos. 7, 12), und zu welchem, wie bei der Priesterweihe (3. Mos. 8, 2), ein Widder und neben den gewöhnlichen Speis- und Trankopferzugaben ein Korb voll ungesäuerter Kuchen verschiedener Art verwendet wurde. Alle Abweichungen dieser Opferdarbringung von dem gewöhnlichen Lobopferritual sind darin begründet, daß dasselbe zugleich der vollendende Abschluß der Weihezeit des Nasiräers ist. Mit den Altarstücken wird auch das Weihezeichen des Nasiräers, sein Haupthaar unter priesterlicher Vermittelung Gott hingegeben und vom Opferfeuer verzehrt, zur abschließenden Besiegelung davon, daß er während seiner Gelübdezeit ganz und gar Gott angehörte. Zu der gewöhnlichen Webe der Brust kommt ferner ein besonderer mit dem gekochten Bug und zwei ungesäuerten Kuchen vollzogener Webeakt hinzu, bei welchem der Nasiräer als ein Mann, dem eine gewisse priesterliche Würde eigen geworden ist, in ähnlicher Weise mitwirken darf, wie die Priester selbst bei der Webe ihres Weiheopfers (vgl. 3. Mos. 8, 25–28). Diese Vermehrung des Jehova übergebenen und nach der Webe dem Priester zufallenden Anteils an dem für die Mahlzeit bestimmten Opferfleisch stellt die Teilnahme Gottes an dem Opfermahl und damit die Tischgenossenschaft des Nasiräers mit Gott als eine gesteigerte dar. Und der Nasiräer selbst freut sich im Genuß des Opfermahles lobend und dankend des näheren Angehörigkeitsverhältnisses und Verkehres, dessen ihn sein Gott gewürdigt hatte. Weil aber in dieser Opferhandlung und diesem Opfermahl das durch sein Gelübde begründete besondere Verhältnis zu Gott nicht nur seinen Höhepunkt erreicht, sondern auch seinen Abschluß findet, trinkt der Nasiräer, sobald jene Webe vollzogen ist, und zwar ohne Zweifel schon bei seiner Opfermahlzeit, wieder Wein und tritt damit in den gewöhnlichen Stand der allgemeinen Gottangehörigkeit zurück. — Die größte Bedeutung für 6 das israelitische Volksleben scheint das Nasiräat gegen Ende der Richterzeit gewonnen zu haben (Simson, Samuel). Das Institut erhielt sich auch im Zehnstämmereich, war aber dort in den Zeiten des Amos schon zum Gegenstand frivolen Spottes geworden (Am. 2, 11 f.). In Klgl. 4, 7 sind schwerlich Nasiräer, sondern Fürsten gemeint, die auch „Geweihte" genannt werden konnten, wie Joseph als Fürst unter seinen Brüdern 1. Mos. 49, 26 „Nasir" heißt. In den nachexilischen Zeiten lebte das Nasiräat wieder auf (1. Makk. 3, 49), war aber nun ganz in die Schranken der gesetzlichen Vorschriften verwiesen, und wurde von dem werkgerechten Geist des späteren Judentums meist nur als eine fromme verdienstliche Leistung aufgefaßt, mittels deren man oft die Erfüllung irgend eines Wunsches oder die Bewahrung vor einer gefürchteten Gefahr erreichen wollte (vgl. Joseph., J. K. II, 15, 1). Es war so gewöhnlich geworden, daß sich nach dem Talmud in der Zeit des Alexander Jannäus einmal eine Schar von 300 Nasiräern zusammen fand. Ja es wurde zu einer gebräuchlichen Beteuerungsformel: „Ich will Nasiräer sein, wenn das und das der Fall ist"; und diese Beteuerungsformel wurde mißbraucht, um einzelne zum Nasiräat zu nötigen, was wohl den Mißverstand Plutarchs veranlaßt hat, das Nasiräat sei eine von den bei den Juden üblichen Strafen. — Immerhin war es aber auch eine der Lebensformen, in welchen eine tiefer gegründete, aufrichtige Herzensfrömmigkeit an den Tag treten konnte, und so hat es augenscheinlich in der Zeit der Begründung des Christentums eine neue Bedeutung für das israelitische Volksleben gewonnen und war für manchen „rechten Israeliten" eine Vorstufe dazu, in höherem Sinne ein Angehöriger des Herrn zu werden. Johannes der Täufer wird als Nasiräer auf Lebenszeit charakterisiert (Luk. 1, 15); von der Prophetin Hanna darf man vermuten, daß sie als Nasiräerin „nimmer vom Tempel kam und Gott dienete mit Fasten und Beten Tag und Nacht" (Luk. 2, 36 f.); Jakobus, der Bruder des Herrn, war nach dem von Eusebius (Kgesch. II, 23, 3) aufbehaltenen Zeugnisse Hegesipps zeitlebens ein Nasiräer; und der von Jakobus dem Apostel Paulus bei seiner letzten An-

wesenheit in Jerusalem gegebene Rat (Apstlg. 21, 23 f.) beweist nicht nur, daß in der urchristlichen Gemeinde auch das zeitweilige Nasiräatsgelübde nichts Ungewöhnliches war, sondern daß das Institut bei den gesetzeseifrigen Judenchristen auch in hohem Ansehen stand. Dieser Rat setzt die bei den späteren Juden aufgekommene und neben vielen anderen genaueren Bestimmungen auch in dem Talmudischen Traktat Nazîr und von Josephus (Altert. XIX, 6, 1) bezeugte Sitte voraus, daß Wohlhabende für arme Nasiräer die nicht unbedeutenden Kosten der Ausweiheopfer bestritten; es galt dies als ein Erweis besonderer Frömmigkeit und die Wohlthäter konnten, zu diesem Zweck selbst geweiht, mit den Nasiräern persönlich im Tempelhof erscheinen und nahmen dann ohne Zweifel an deren Opfermahlzeit teil. Die in Apstlg. 21, 27 erwähnten 7 Tage sind aber nicht von einer für alle solche Fälle feststehenden Dauer der Beteiligung an der Nasiräerweihe, sondern nur von der in jenem Falle für die auf verschiedene Tage fallende Ausweihung der 4 Nasiräer erforderlichen Frist zu verstehen (vgl. V. 26). — 7 Ob aus Apstlg. 18, 18 zu entnehmen ist, daß Paulus selbst schon früher einmal ein Nasiräatsgelübde übernommen und vollzogen habe, ist eine vielbesprochene Streitfrage. Die Annahme: nicht Paulus, sondern Aquila habe sein Haupt in Kenchreä beschoren, weil er ein Gelübde hatte, hat freilich wenig Wahrscheinlichkeit. Dagegen ist zweifelhaft, ob Paulus ein eigentliches Nasiräatsgelübde übernommen hatte, oder ein mit zeitweiligem Wachsenlassen der Haare und nachherigem Abscheren derselben verbundenes Gelübde der Gottangehörigkeit, wie es nach der sonst im Altertum verbreiteten Sitte (s. Nr. 3) auch bei den Juden in der Diaspora die Stelle des eigentlichen Nasiräats vertreten haben mochte, und zu seinem Vollzug kein persönliches Erscheinen beim Tempel und keine Mitwirkung der Priesterschaft erforderte. Im ersteren Falle könnte das Abscheren des Heeres keinenfalls das zu Ende der Gelübdezeit stattfindende sein; denn das Nasiräatsgelübde konnte zwar im Ausland übernommen, aber nur im heiligen Lande bis zu Ende erfüllt werden; und nur darüber war Streit zwischen den Schulen Hillels und Schammai's, ob — wie jene behaupteten — die ganze gelobte Weihezeit im heiligen Lande verlebt werden müsse, oder ob es — wie diese lehrten — genüge, wenn der Nasiräer von der Gelübdezeit wenigstens den der kürzesten und üblichsten Weihezeit entsprechenden Teil, d. h. 30 Tage im heiligen Lande zubringe. Auch an das Bescheren wegen einer während der Gelübdezeit eingetretenen Verunreinigung (4. Mos. 6, 9) kann nicht gedacht werden, weil auch die Reinigung von einer solchen die persönliche Anwesenheit beim Tempel erforderte. Vielmehr hat man dann an ein zwar nirgends (auch nicht Joseph., J. K. II, 15, 1) bezeugtes, aber durch die Analogie von 4. Mos. 6, 9. 12 den im Ausland lebenden und viel mit Heiden verkehrenden Juden nahegelegtes Bescheren des Hauptes beim Beginn der Weihezeit zu denken. Und diese Annahme empfiehlt sich in der That angesichts der Erklärung des Apostels in Ephesus: er müsse das bevorstehende Fest schlechterdings in Jerusalem halten (V. 21). — Die zweite der oben angeführten Möglichkeiten erscheint an sich und weil ein solcher der heidnischen Sitte näher kommender Ersatz des Nasiräats bei den Juden in der Diaspora nirgends bezeugt ist, weniger annehmbar und wird auch durch den Wortlaut von Apstlg. 18, 18 nur scheinbar begünstigt. Was Paulus zu seinem Gelübde bestimmt hat, ist uns nicht gemeldet; mit seiner Freiheit von dem Gesetz aber dürfte bei dem Apostel, der ja auch den religiösen Wert der Fastübungen durch Wort und Beispiel anerkannte (1. Kor. 7, 5. 2. Kor. 6, 5. 11, 27. Apstlg. 13, 2 f. 14, 23), die freiwillige Übernahme eines Nasiräatsgelübdes nicht im Widerspruch stehen, auch wenn es nicht bloß zu dem Zwecke geschah, den Juden ein Jude zu werden (1. Kor. 9, 20). Vgl. noch Ed. Vilmar, die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes, in Stud. u. Krit. 1864, H. 3.

Nathan (abgekürzt aus El-Nathan, Nathanael, Jonathan) heißen mehrere Personen in der Bibel, z. B. 2. Sam. 23, 36 (vgl. 1. Chr. 12, 38). 1. Chr. 2, 36. Esra 8, 16. 10, 39. Die bedeutendsten sind: 1) der Prophet zur Zeit Davids (Sir. 47, 1) und Salomo's, der nach einigen (auf Grund von 1. Kön. 4, 5) dem Stamm Levi, nach anderen dem Stamme Juda (1. Chr. 2, 36) angehörte. Wie Gad besaß er unter jenen Königen großen Einfluß. Als David an Uria das zweifache Verbrechen des Ehebruches und des Mordes begangen hatte, trat er ihm entgegen und bewog ihn durch ein treffendes Gleichnis und durch eindringende Rüge zu tiefer Reue. Darauf hin verkündigt er ihm, er werde zwar nicht selbst sterben, aber an seinem Hause schwer gestraft werden (2. Sam. 12. Ps. 51, 2). Durch dies für alle Zeiten vorbildlich gewordene Auftreten büßte er das Vertrauen des Königs so wenig ein, daß dieser ihm den zweiten Sohn der Bathseba, Salomo, „unter seine Hand gab" (2. Sam. 12, 25). Mag dies auch nicht eine Einwirkung bedeuten, welche wir mit „Erziehung" zu bezeichnen pflegen, so hat er doch wohl auf die Bildung des Königssohnes einen weittragenden Einfluß geübt. — In den letzten Jahren (2. Sam. 7, 1) Davids fand sich für ihn Gelegenheit zu Rat und That in wichtigen Dingen. David wollte Gott einen Tempel bauen. Anfangs stimmte der Prophet zu; durch ein Gesicht eines anderen belehrt, erklärte er, Gottes Wille sei nicht, daß der König ihm ein Haus baue, wie er denn ein solches Begehr noch an keinen der Richter über Israel gestellt

habe, sondern Jehova werde vielmehr dem Könige ein beständiges Haus bauen, d. h. seiner Familie den Thron bewahren (2. Sam. 7. 1. Chr. 18 [17]). Hieran haben sich die herrlichsten Weißagungen der späteren Propheten vom Davidssohne angeschlossen. — Auch verhinderte er wohl nicht lange danach durch klugen Rat und entschlossenes Eingreifen, daß sich Adonia des Thrones bemächtigte; er sicherte die Herrschaft seinem Zögling Salomo (1. Kön. 1). Beim Tempelbau wird er nicht mehr erwähnt und ist wohl vor dem Beginn desselben gestorben. Die schon zuvor von David eingeführte durch Psalmengesang und Musik bereicherte Gottesdienstordnung wird aber, wenigstens von der späteren Überlieferung, auf eine durch ihn und Gad vermittelte Offenbarung zurückgeführt (2. Chr. 29, 25; vgl. 1. Chr. 26). — Zwei seiner Söhne erhielten unter Salomo hohe Stellen (1. Kön. 4, 5). Über die 1. Chr. 30, 29 und 2. Chr. 9, 29 citierten und nach dem Propheten Nathan benannten Geschichtserzählungen s. d. A. Chronika. — 2) Nathan hieß auch ein jüngerer Sohn Davids (2. Sam. 5, 14. 1. Chr. 3, 5. 15 [14], 4): von diesem stammte wohl das Sach. 12, 12 erwähnte Geschlecht Nathans ab. Er findet sich auch im Stammbaum Jesu nach Luk. 3, 31. Dstl.

Nathanael (d. h. „den Gott gab", = Theodor; s. Nethaneel), Name eines aus Kana in Galiläa gebürtigen Jüngers Jesu, der nur im vierten Evangelium vorkommt (Joh. 1, 46—52. 21, 2). Da er als einer der frühesten und vertrautesten Jesusjünger — in beiden Stellen nur mit solchen, die der Zwölfzahl angehören, zusammen — erwähnt wird, so ist zu vermuten, daß er in den synoptischen Apostelverzeichnissen unter einem anderen Namen sich findet und mit dem „Bartholomäus" derselben einerlei ist. Vgl. d. A. Bartholomäus. Bg.

Nathon, s. Hannathon.

Nave (Sir. 46, 1) ist die griech. Namensform für Nun; s. Josua.

Nazaräi, s. Nasiräer.

Nazareth*) war der Wohnort der Eltern Jesu (Matth. 2, 23. Luk. 1, 26. 2, 4. 39. 51), in welchem Jesus seine Jugend verlebte und erzogen wurde (Mark. 1, 9. Luk. 2, 51. 4, 16), und der daher seine „Vaterstadt" heißt (Matth. 13, 54. Mark. 6, 1. Luk. 4, 23; Luther: „Vaterland")*). Bei Beginn seiner galiläischen Wirksamkeit verlegte Jesus zwar seinen Wohnsitz von Nazareth nach Capernaum (Matth. 4, 13; vgl. Luk. 4, 31), seine Zeitgenossen aber nannten ihn nur den „Propheten aus Nazareth" (Matth. 21, 11; vgl. Joh. 1, 45 f.); in den Evv. und der Apstlg. führt er daher den stehenden Namen „Jesus von Nazareth" (Matth. 26, 71. Mark. 1, 24 u. ö. Luk. 4, 34 u. ö. Joh. 18, 5 u. ö. Apstlg. 2, 22 u. ö., auch 22, 8). Danach wurden auch die Christen frühzeitig als „Nazarener" bezeichnet (Apstlg. 24, 5), ein Name, mit dem sich die Christen im Orient noch heute selbst nennen. — Nazareth lag in Nieder-Galiläa (vgl. „Nazareth in Galiläa" Matth. 21, 11. Mark. 1, 9; s. d. A. Galiläa Nr. 1) und war gewiß ein recht unbedeutender Ort. Wir dürfen das schon daraus schließen, daß er weder im A. T. noch bei Josephus und in der älteren jüdischen Litteratur (einschließlich des Talmud) erwähnt wird. Das kleine, seitab von den begangenen Verkehrsstraßen gelegene Landstädtchen wurde als galiläisches doppelt geringschätzig angesehen (vgl. die verächtliche Bezeichnung „Jesus, dieser Nazoräer", Apstlg. 6, 14 n. d. griech. T. u. d. Art. Galiläa Nr. 2). Es existiert aber heute noch unter dem alten Namen, en-Nâṣira, und liegt mitten im südlichsten Teile des niedergaliläischen Berglandes, in einem breiten, von SSW. nach NNO. sich erstreckenden Thalbecken, an dessen Westrand sich die Stadt anlehnt. Steil erhebt sich die westliche Thalwand — der Dschebel es-Sîkh —

*) Was die Namensform anlangt, so schwanken die Lesarten im N. T. zwischen Nazareth, Nazarath und Nazara. Nazareth (-et) ist die weitaus am besten bezeugte LA., die Form auf ath (at) findet sich fast nur im Cod. Alexandrinus (A) und einer Sct. Galleuer Evangelien-Hds. des 9. Jahrh. (Cod. Δ). Die Form Nazara endlich haben einzelne Hdss. (zu denen auch der Sinaiticus u. Vaticanus zählen) an den beiden Stellen Matth. 4, 13 und Luk. 4, 16. Die letztere Form (welche sich auch anderwärts nachweisen läßt; sie wird u. a. von Hieronymus im Onom. bezeugt) für die ursprüngliche zu halten (wie Keim gethan hat) liegt kein zwingender Grund vor. Vielmehr dürfte die Sache so stehen, daß Nazareth (d. h. „Hut, Wacht") die die genaue hebräische Form (hebr. neṣéreth) repräsentiert, Nazarath dagegen mehr phönicisch ist (nâṣeráth gebildet wie der Name der phönicischen Stadt Zārefát und der der Nachbarstadt Nazareths Dāberát; im Phönicischen wie Altcanaanäischen war ath die ausschließlich gebräuchliche Femininendung; hebr. eth oder āh, nur altertümlich ath), Nazara endlich aramäisch (nâṣeráh, d. h. „Hüterin, Wächterin"; ganz analog ist der modern arabische Name en-Nâṣira gebildet, der aber „Helferin" oder „Siegerin" bedeutet). Möglich, daß die letztere Form die im Volksmunde gebräuchliche war. Von ihr lassen sich leicht beide im N. T. vorkommenden Adjektivformen ableiten: sowohl die seltenere Nazarener (Mark. hat sie ausschließlich, sonst nur Luk. 4, 34; vgl. Magdalene von Magdala) als die häufigere Nazoräer (bei Matth., Joh., Apstlg. ausschließlich).

*) Matth. 2, 23 findet der Evangelist in der Thatsache, daß Jesus, obwohl der Weißagung gemäß in Bethlehem geboren, doch im galiläischen Nazareth aufwuchs und danach der Nazarener genannt wurde, eine Erfüllung der prophetischen Weißagung Jes. 11, 1 vom Schößling (hebr. nēṣer) aus der Wurzel Isai. Er wird dazu bewogen einmal durch den Anklang des Namens (vgl. Joh. 9, 7) Nazareth an nēṣer (beide von demselben Stamme naṣar abgeleitet), dann aber und vor allem durch die sachliche Erwägung, daß, ganz wie es in jener prophetischen Weißagung vorausverkündigt ist, Jesu Geschichte von unscheinbarem Anfange ausgeht.

140 m über die Sohle des Thales (489 m über dem Meeresspiegel). Hier haben wir den Schauplatz des Luk. 4, 29 f. berichteten Vorganges zu suchen, während eine ungeschickte Legende als den „Berg des Herabsturzes" eine 1 Stunde südlich von Nazareth gelegene Klippe am Nordrande der Kisonebene bezeichnet. — Nazareth hat auch in christlicher Zeit keine große Rolle gespielt. Als Jerusalem bereits längst das Ziel zahlreicher Pilgerfahrten geworden war, scheint Nazareth noch lange unbeachtet geblieben zu sein. Erst nachdem Gottfried von Bouillon Niedergaliläa zum Lehen erhalten und in Nazareth eine Kirche errichtet hatte, erhielt es dadurch Bedeutung, daß der Metropolitansitz von Palaestina secunda von Scythopolis nach Nazareth verlegt wurde. Die Stätten innerhalb der Stadt, an welche Erinnerungen an die neutestamentliche Geschichte sich geknüpft haben, sind wahrscheinlich erst seit jener Zeit aufgesucht und fixiert worden. Innerhalb des lateinischen Klosters am Südostende der Stadt wird in der „Kirche der Verkündigung" unter dem Hochaltar eine zur Krypta umgebaute Grotte gezeigt, in der die Jungfrau Maria den engelischen Gruß empfangen haben soll. Hier soll das „Haus der Maria" (die „Casa santa") gestanden haben, das — nach einer Sage aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. — am 10. Mai 1291 durch Engelhand nach Tersate (bei Fiume) in Dalmatien und später nach Loreto (in Ancona) entrückt wurde. Nördlich vom lateinischen Kloster besitzen die Franziskaner eine Kapelle, welche den Ort der Zimmerwerkstatt Josephs bezeichnen soll. Die Griechen haben nordöstlich von der Stadt ein Kloster und eine Kirche, woselbst sie die Stätte der Verkündigung verehren. Mit mehr Pietät mag man den südlich von letzterem Kloster gelegenen „Marienbrunnen" betrachten: eine reichliche Quelle (die einzige in der Umgebung Nazareths), deren treffliches Wasser zur Bewässerung der umliegenden Gärten dient. Hier werden sich die Bewohner der Stadt zu Jesu Zeit so gut zahlreich zusammengefunden haben, wie dies heute noch geschieht. — Die heutige Stadt zählt über 6000 Einwohner, von denen mehr als 2/3 Christen, die übrigen Muhammedaner sind (Juden wohnen nicht in Nazareth). Sie „macht unter den Ruinen Syriens und Palästina's auf den durchreisenden Europäer den freundlichen Eindruck einer kräftig emporblühenden, mehr als sonstwo von christlichen Sitten beherrschten kleinen Stadt". In Nazareth besteht seit längerer Zeit auch eine (ursprünglich deutsch-englische) protestantische Gemeinde, mit einer schönen gotischen Kirche, Waisenhaus, Hospital und Schulen. Sie wurde durch die Missionare Schwarz und Klein begründet und wächst und gedeiht trotz der Ungunst der türkischen Behörden und des vielfach feindlich sich geltend machenden russischen und französischen Einflusses (s. Valentiner in Herzogs Theol. Real-Encycl. 1. Aufl. XX, S. 320 ff.). — Vgl. Tobler, Nazareth in Palästina. Berlin 1868. Bädekers Palästina. 3. Aufl. S. 245 ff. Schumacher, Das jetzige Na=

Gesamtansicht von Nazareth. Nach einer Originalphotographie.

zareth in ZDPV. XIII, S. 235 ff. (mit Plan von Nazareth und Abbildung der Marienquelle). M.

Nea an der Grenze von Sebulon (Jos. 19, 13) hält Knobel für identisch mit Negiel an der Grenze von Asser (Jos. 19, 27). Wir können keinen der beiden Orte mehr nachweisen. G. Grove hat Negiel, weil es neben Cabul (Kabûl, ostsüdöstlich von Akka) und Jephtha-El (Dschefât) genannt wird, mit dem heutigen Dorfe Mî'ar östlich von Kabûl, nordwestlich von Dschefât, identifizieren wollen. M.

Neapolis, griechische Küsten- und Hafenstadt in dem östlichsten Teile von Makedonien, nicht fern von der durch den Fluß Nestos gebildeten Ostgrenze und südsüdöstlich von Philippi belegen, gegenüber der Nordwestküste der Insel Thasos, heutzutage Kawala. Hier landete (Apstlg. 16, 11), von Samothrake kommend, der Apostel Paulus bei seiner Missionsreise nach Makedonien, die er im Herbst 53 n. Chr. von Antiochia aus angetreten hatte. Neapolis Datenon ist doch wohl identisch mit dem als Hafenplatz von Philippi bekannten Datos oder Daton. H.

Nebajoth, s. Nabatäer.

Neballat, Stadt im Stamme Benjamin (Neh. 11, 34), das heutige Bêt Nebâlâ, ein auf einem niedrigen Hügel gelegenes Dorf von ca. 450 Einw. (ZDPV. II, 247) 5 km nordöstlich von Lydda, 2½ km nördlich von el-Chadîthe (Hadid) und südöstlich von Kefr 'Auna (Ono), welche Ortschaften V. 34 f. neben N. genannt werden. M.

Nebo, eine Bergeshöhe auf dem Gebirge Abarim (4. Mos. 33, 47. 5. Mos. 32, 49) oder eine Spitze des Gebirges Pisga (5. Mos. 34, 1) genannt (s. Abarim), hat seinen Namen wahrscheinlich von dem chaldäischen und moabitischen Götzen Nebo (s. d. A.), der vor alters auf diesem Berge verehrt wurde. Nach der Eroberung von Sihons Königreiche ging der Berg in den Besitz des Volkes Israel über, und Moses steigt von den Gefilden Moabs am Jordan noch einmal auf diesen Berg, beschaut das Land Canaan und endet hier sein reiches Leben. Ohne Zweifel ist der Berg identisch mit dem Orte, der heute bei den Beduinen Nebbeh heißt, etwa 6 Stunden vom Toten Meere entfernt und ein klein wenig südlicher als dessen Nordspitze liegt. An diese Stelle, etwas südlich von der Mosequelle, verlegen den Berg auch Baed.², Guthe, Karte von Palästina, Dillmann. Der Name scheint in der Aussprache zu schwanken, Baedeker hat Nebbe und Nebâ neben einander, Guthe nur Nebā. Kommt man von Osten von der Hochebene Moab (der heutigen Belka), so erscheint Nebo nur als ein langsam ansteigender Tell. Kommt man von Westen von dem großartigen, wasserreichen Wadi Ajun Musa, so erscheint der Nebo als ein gewaltiger Bergriese, der auch im Norden und Süden von tief einschneidenden Thälern umgeben wird. Auch jetzt noch genießt man bei klarem Wetter die wundervolle Aussicht, die 5. Mos. 34 beschreibt. Nur das südlich liegende Moab wird durch einen anderen Bergrücken (Mußlubije genannt) zugedeckt, sonst sieht man das ganze Gebiet Israels, nicht nur das Tote Meer und die Jordanebene, nicht nur die dahinterliegenden Gebirge Juda und Ephraim, sondern auch den Carmel und den bei Akko dahinterliegenden Schatten des Mittelmeeres, den Tabor in Galiläa und den Hermon im Antilibanos, und vom Gebirge Gilead an die Hochebene bis zum Dschebel Hauran. Eusebius im Onom. gibt die Lage des Ortes noch richtig an: 6 röm. Meilen westlich (genauer südwestlich) von Hesbon; schon Hieron. verwirrt den Sachverhalt. Seitdem wird der Berg vergessen, und in neuerer Zeit fälschlich der Dscheb. Atrûs von den meisten Auslegern für Nebo gehalten. Ws. (Gsb.)

Nebo. Die moabitische, in den Besitz der Rubeniten übergegangene Stadt dieses Namens (4. Mos. 32, 3. 38. 1. Chr. 6 [5], 8) hat man ohne Zweifel auf dem Berg Nebo oder an seiner Ostseite zu suchen, womit nicht im Widerspruch steht, daß sie Jer. 48, 22 unter den Städten der moabitischen Hochebene aufgeführt ist (s. oben). Die Ruinenstätte Nabab, die nach Eus. 8 r. M. südlich von Hesbon lag, hat mit N. schwerlich etwas zu thun. Aus Mesa's Inschrift lesen wir, daß N., damals ein Hauptbollwerk der israelitischen Macht, von diesem Könige im Dienst seines Gottes Camos in einem vom Aufgang der Morgenröte bis zum Mittag währenden Kampf erobert und alles darin niedergemacht wurde. In der Folgezeit finden wir die Stadt, als eine im Besitz der Moabiter befindliche, wiederholt bedroht (Jes. 15, 2. Jer. 48, 1. 22). — Eine Stadt gleichen Namens lag auch in Judäa (Esr. 2, 29. 10, 43); ob es zum Unterschied von dem moabitischen in Neh. 7, 33 „das andere Nebo" genannt wird, ist zweifelhaft. Seine Lage ist unbestimmbar, da Bêt Nûbâ, mit dem man es hat zusammenstellen wollen, nicht in Betracht kommen kann. Der Name scheint das Denkmal einer altcanaanitischen Kultusstätte Nebo's zu sein. Andere nehmen an, daß er „Erhebung", „Höhe" bedeute (nach dem arabischen naba').

Nebo, neben Bel (s. d. A.) als Götze der Chaldäer vom Propheten erwähnt (Jes. 46, 1). Daß derselbe bei den Mandäern und harranischen Ssabiern (bei letzteren in der Aussprache Nabûq) die dem Hermes-Merkur entsprechende Gottheit war, der demgemäß unter den Wochentagen der Mittwoch geweiht war, war längst bekannt (Norberg, Chwolsohn). Durch die assyrisch-babylonischen Inschriften wird diese Tradition durchaus

als eine richtige erwiesen. Unter dem bald phonetisch, bald ideographisch geschriebenen Namen Na-bi-um, spr. Nabûm, Nabû, d. i. „Sprecher" (vgl. das hebr. nâbî' „Prophet"), erscheint derselbe in den alten Götterlisten der Assyrer und Babylonier unter den fünf planetarischen Gottheiten und in einer derselben genau an der Stelle, wo er bei

Nebostatue aus dem Nordwestpalast zu Nimrud.
Im Britischen Museum zu London.

uns noch jetzt als Merkur in der Reihenfolge der nach den planetarischen Gottheiten benannten Wochentage auftritt. Auch seinem Wesen und Charakter nach entspricht der Gott dem Hermes-Merkur. Er erscheint auf den Inschriften als „Gott des Wissens oder der Wissenschaft"; als „Schöpfer der Schrift der beschriebenen Thontäfelchen", als „Tafelschreiber des Alls" (Sargoncylinder), also als Gott der Schreibkunst; weiter als „Festsetzer des Kreises Himmels und der Erde", als „der da waltet über die Scharen des Himmels und der Erde". Vielleicht deutet auf seine letztere Funktion die Bezeichnung desselben als AN. PA., d. i. als „Gott des Scepters", während andere diesen Namen im Sinne von „Gott des Schreibgriffels" verstehen. Mythologisch erscheint N. als „Sohn des Merodach" (s. d. A.). Obgleich den Assyrern schon früh bekannt und von ihnen verehrt, war er doch nicht eigentlich ein assyrischer, vielmehr ein babylonischer Gott, wie denn, während in Assyrien kaum ein oder zwei Herrscher einen mit demjenigen dieses Gottes zusammengesetzten Namen führten, in Babylon uns wiederholt gerade mit Nebo zusammengesetzte Königsnamen begegnen, vgl. Nabonassar, Nabopolassar, Nebucadnezar (s. d. A.), Nabunit u. a. mehr. Einen großen und berühmten Tempel hatte derselbe zu Borsippa. In einer von diesem stammenden Inschrift bezeichnet sich Nebucadnezar als „Verehrer Nebo's". Eine Statue des Gottes (in mehreren Exemplaren) ist zu Ninive gefunden; sie stammt aus der Zeit des Königs Rammannirari III. (810[812]—781[783]). Es ist dieses dieselbe Statue, auf welcher auch einer assyrischen Königin Sammuramat, d. i. Semiramis, und zwar als der Gemahlin des genannten Königs Erwähnung geschieht. Dieselbe ward zu Ehren des Herrscherpaares errichtet von einem assyrischen Statthalter (s. d. Inschrift in Keilinschr. Bibliothek I. S. 192 ff.). — Vgl. E. Schrader in Theol. Stud. u. Kritt. 1874, S. 337 ff.; in Jahrbb. f. Prot. Theol. I, 1875, S. 338 ff.; in desselben KAT. 2. A. Gieß. 1883, S. 412 ff. KGF. S. 485. P. Jensen, Kosmologie der Babyl. 1890, S. 136. 492 f. 506. Schr.

Nebucadnezar — hebr. Nĕbûkadneṣṣar, bezw. Nĕbûkadn'eṣṣar, auch, und richtiger, Nĕbûkadr'eṣṣar bezw. Nĕbûkadr'eṣṣor, in der Sept. und bei Josephus Nabuchodonosor (so auch Vulg.), während Eusebius in der armenischen Chronik daneben noch, auf Grund heimisch-babylonischer Quellen, Nabukodrosor bietet, eine Aussprache, welche, wie sie auch biblischen Anhalt hat (s. vorhin) und dazu durch Strabo (Nabokodrosor) bestätigt wird, der ursprünglichen, auf den Denkmälern erscheinenden: Nabû-kudurri-uṣur, weitaus am nächsten kommt — ist in der Bibel der Name eines babylonischen Königs, der gemäß dem ptolemäischen Kanon von 604—561 regierte, somit 605 auf den Thron kam und bis 562 auf demselben saß. Der Name bedeutet: „Nebo, schirme die Krone!" (Andere: „die, bezw. meine Arbeit!") vgl. Bil-šar-uṣur = „Bel, schirme den König!" (siehe Belsazer). Neb. war der Sohn und Nachfolger des Nabopolassar (auch Nabopalassar: inschriftl. Nabû-abal-uṣur, d. i. „Nebo schirme den Sohn!"), des Begründers des jungbaby-

lonischen Reiches (625—604 v. Chr.). Wie dem Nebucadnezar aber bereits auch an der Gründung der Reichsmacht ein wesentlicher Anteil gebührt (Zurückweisung des Ägypters Necho s. u.), so ist hauptsächlich auf seine Rechnung die Ausdehnung und die Konsolidierung dieser Macht zu setzen. Mit gutem Grund ist so N. in der Tradition recht eigentlich der Babylonier-König geworden. — Unterrichtet sind wir über seine Geschichte zunächst durch die Bibel, und zwar einmal durch die Bücher der zeitgenössischen Propheten Jeremia und Hesekiel und sodann durch das zweite Königsbuch und die Bücher der Chronik (samt Esra), während das Buch Daniel kraft seines anders- und eigenartigen Charakters nur sehr sekundär in Betracht kommen kann. Unter den profanen Berichterstattern nimmt den ersten Platz der einheimische Schriftsteller Berossus, der jüngere Zeitgenosse Alexanders des Großen, ein, wie sein bezüglicher Bericht teils bei Josephus (gegen den Apion 1, 19), teils bei Eusebius in der armenischen Chronik

Cammeo Nebukadnezars.

(Ausg. von Schoene I, 43 ff.) erhalten ist, woran sich die Relation des Megasthenes (ebend. 49) schließt, von Strabo im 15. Buche reproduziert. Herodot nennt den berühmten Babylonierkönig nicht; doch meint er ihn augenscheinlich unter dem Namen des Labynetus I., des „Vaters" des Labynetus II. und Gemahls der Nitokris. S. darüber in dem unten citierten Aufsatze über den Wahnsinn Nebucadnezars S. 629. Auf N. bezügliche Monumente sind uns ziemlich zahlreich überkommen, und zwar sind es teils solche, die von ihm selber herrühren, teils solche, die wenigstens aus der Zeit seiner Regierung stammen. Unter jenen würde einen ersten Platz der Onyx-Cammeo einnehmen, von welchem ein Abguß sich im Besitze des K. Museums zu Berlin befindet, und dessen Original im Museum zu Florenz wieder aufgefunden ist, falls derselbe wirklich das Bildnis Nebucadnezars enthielte, wie man nach der zweifellos echten Umschrift zunächst vermuten müßte, sofern dieselbe lautet: „Dem Merodach, seinem Herrn, schenkte Nabûkudurriußur, König von Babylon, zu seinem Leben (dieses)". Allein Inschrift und Bildnis stammen aus verschiedenen Zeiten; letzteres ist erst in der Renaissancezeit in die bildleere Fläche des echten Onyx eingraviert und hat mit Nebucadnezar nichts zu thun. Lediglich die Inschrift ist echt und alt. S. hierüber Berl. Monatsberichte a. unt. anzuf. O. und vgl. KB. III, 1, S. 211 und die dort citierten Untersuchungen von J. Menant und von A. Furtwängler. Zahlreich sind die von seinen Bauten herrührenden Backsteine mit drei-, sechs-, sieben- und mehrzeiligen, in archaistischen Schriftzeichen aufgesetzten Inschriften. Eine sechszeilige lautet also:

1. Nabûkudurriußur,
2. König von Babilu,
3. Pfleger von E-saggil
4. und von E-zida,
5. Sohn des Nabûabalußur,
6. Königs von Babilu, ich.

Backstein Nebukadnezars.

Daran schließen sich die Cylinderinschriften von Babylon, Senkereh, Birs-Nimrûd (Borsippa), sämtlich in babylonischer Kursivschrift; weiter die Inschrift auf einer Platte vom Thore des Palastes des Königs zu Babylon, sowie die große, neunkolumnige Inschrift der im Gebäude der East-India-Company aufbewahrten Platteninschrift, beide in archaistischer babylonischer Keilschrift. Alle diese Inschriften (hauptsächlich veröffentlicht im 1. Bande des englischen Inschriftenwerkes; z. g. Teil transkribiert und übersetzt in Keilinschrift. Bibliothek III, 2, S. 10—70) sind allgemeineren oder aber auf die Bauten des Königs bezüglichen Inhalts. Eine im engeren Sinne historische Inschrift desselben, dermalen im Besitze des Brit. Museums, ist erst neuerdings zu Tage gekommen (s. a. a. O. III, 2, S. 140 ff. und s. u.); dieselbe bezieht sich auf einen im 37. Jahre seiner Regierung unternommenen Zug des Königs nach Ägypten. Wenigstens durch

den Ort ihres Vorkommens haben auch ein historisches Interesse die Inschriften des Königs, welche er am Nahr el-Kelb (Hundefluß) bei Beirut anbringen und die weiteren, die er am nördlichen Libanon an Wâdi Brissa in den Felsen einmeißeln ließ. Inhaltlich erinnern sie, soweit sie erhalten und verständlich sind, an die Bauinschriften des Königs. Was sich aus diesen Quellen für die Geschichte des Babyloniers und zwar soweit sie für das A. T. in Betracht kommt, entnehmen läßt, wäre etwa das Folgende. Schon bei Lebzeiten seines Vaters ward N. mit einer wichtigen Aufgabe betraut: es galt den Angriff des Ägypters Necho (s. d. A.) auf das osteuphratensische Gebiet zurückzuweisen. Der Zug des Ägypters scheint freilich eigentlich und ursprünglich nicht gegen Babylonien gerichtet gewesen zu sein. Schon die Wahl des Angriffspunktes: Nordostsyrien und der obere Euphrat (s. u.), macht dieses nicht wahrscheinlich. Eine solche Richtung des Zuges weist eher auf die Absicht einer Unternehmung gegen Ninive und Assyrien, und wenn die Bibel (2. Kön. 23, 29) den Necho gegen „den König von Assyrien" ziehen läßt, so ist auch das schwerlich zufällig. Während nun aber Necho auf dem Heranzuge wider Assyrien begriffen war — vielleicht war er inzwischen ins Nilland heimgekehrt, um dort ob seiner bisherigen Erfolge zu triumphieren; siehe darüber Art. Necho —, vollzog sich das Geschick des mesopotamischen Großreiches: Ninive erlag den vereinten Angriffen der Meder und Babylonier, und statt der Assyrer fand Necho die Babylonier unter der Führung des chaldäischen Kronprinzen, ihn am Euphratübergange erwartend (4. Jahr Jojakims; s. Jer. 46, 2 und vgl. 2. Kön. 23, 29. 2. Chr. 35, 20; das wäre, wenn 609 als 1. Jahr des Jojakim gerechnet wird, das Jahr 606 v. Chr.; doch wird auch 605, selbst 604 (?) als Jahr der Schlacht angenommen). Als Ort des Zusammentreffens nennen Jeremia und die Chronik „Carchemisch am Euphrat", in welchem man früher in der Regel den Ort Circesium an der Mündung des Chabor wieder erkannte (s. d. A. Carchemisch), dessen weit nördlichere Lage am oberen (mittleren) Euphrat und zwar am westlichen Ufer desselben, am wahrscheinlichsten wohl an der Ruinenstätte von Dschirbâs-Europos, dermalen immer gewisser wird (s. Schrader, Keilinschrr. u. Geschichtsforschung, S. 221 ff.): über Carchemisch-Europos führte die eine große Hauptstraße von Nord-Syrien nach Ninive am Tigris (s. die Karte zu Art. Mesopotamien). Necho ward aufs Haupt geschlagen und mußte den Rückweg antreten, Nebucadnezar aber brachte, wie es bei Berossus heißt, „das anfängliche Gebiet wiederum unter Botmäßigkeit" (s. des Eusebius' Chronik in der Ausgabe von Schoene I, p. 46, l. 27—30). Diese letzteren Worte können sich füglich nur auf die Rückgewinnung des von Necho okuppiert gewesenen Gebietes, also Syriens und Phönicien-Palästina's beziehen, das vor dem Falle Ninive's dem Assyrer und somit ideell auch dessen Erben in Süd-Westasien, den Babyloniern unterworfen war. Dazu stimmt, wie uns Berossus weiter berichtet (l. c., l. 34 ff.), daß Nebucadnezar, als er nicht lange Zeit nach dem Hinscheiden seines während des syrischen Feldzuges erkrankten Vaters die Nachricht von diesem Ereignis erhielt, nach Beendigung der ägyptischen Händel die jüdischen, phönicischen, syrischen und ägyptischen Gefangenen und Beutegegenstände seinen Vertrauten überwiesen habe und selbst nach Babylon geeilt sei, um sich in den Besitz der Herrschaft zu setzen; Nebucadnezar hatte somit vermutlich auch Juda irgendwie in Mitleidenschaft gezogen und Jojakim zur Anerkennung seiner Oberhoheit gezwungen, wodurch sich die Notiz 2. Kön. 24, 1: „Zu seiner Zeit zog Nebucadnezar, der König von Babel, heran und Jojakim ward ihm unterthan drei Jahre lang", genügend und ohne Schwierigkeit erklären würde (zu der Bez. „König von Babel" vgl. Jer. 46, 2 einerseits, 25, 1 anderseits): die drei Jahre wären dann vermutlich vom Jahre 605 (dem Todesjahre Nabopolassars und 5. Jahr Jojakims, in welchem nach Jer. 36, 9. 29 der Babylonier erwartet ward) an zu rechnen und somit bis zum Jahre 603 (incl.) zu zählen. Die Felonie Jojakims im Jahre 602 würde sodann zu dem Einfall von Chaldäern, Syrern, Moabitern, Ammonitern geführt haben, die Juda augenscheinlich in arge Bedrängnis brachten (2. Kön. 24, 2 ff.). Nach anderen freilich (und so schon Josephus) fällt diese dreijährige Knechtschaftszeit des Jojakim an das Ende seiner Regierung, und der erste Einfall Nebucadnezars in Juda hätte erst 602/601 statt gehabt, eine Ansicht, wofür sich der Tenor der biblischen Erzählung 2. Kön. 24, 1—4. 10 ff. anführen ließe. Wie immer es sich aber auch hiermit verhält, jedenfalls traf der Großkönig selber das zweite Mal in Palästina erst ein, als Jojakim inzwischen mit dem Tode abgegangen und Jojachin sein Nachfolger geworden war (2. Kön. 24, 11). Er zog selbst vor Jerusalem, das seine Knechte eingeschlossen hatten, und nahm es, nachdem der König von Juda sich freiwillig ihm ergeben hatte, ein im 8. Jahre seiner Regierung, d. i. nach hebräischer Rechnung (vgl. Jer. 25, 2, wo augenscheinlich das Jahr der Übernahme des Oberbefehls in Syrien = 4. Jahr Jojakim, als Jahr 1. des Nebucadnezar gerechnet wird) und falls 606 als Jahr der Schlacht bei Carchemisch festgehalten wird, im Jahre 599. Zum König von Juda ward der Oheim des gefangenen Fürsten, Mattanja, unter dem Namen Zedekia eingesetzt. Jojachin und eine große Anzahl von Judäern ward nach Beraubung des Tempels nach Babel in die Gefangenschaft abgeführt. Eine geraume Zeit blieb der Vasall dem Lehnseide treu. Die

Verlockungen Ägyptens (Jer. 37, 5 ff. Hes. 17, 15) veranlaßten ihn zum Abfall von Chaldäa (2. Kön. 24, 20), infolgedessen Nebucadnezar im 9. Jahre des Zedekia, d. i. gemäß Jer. 32, 1 = 17. Jahr des Nebucadnezar, also, 606 nach hebr. Rechnung als 1. Jahr des Nebucadnezar und 598 als 1. Jahr Zedekia angenommen, im Jahre 590 mit seiner Heeresmacht wider Jerusalem-zog und es belagerte (2. Kön. 25, 1). Aus Jer. 37, 5—7 steht zu schließen, daß in der That die Ägypter zum Entsatze herbeieilten (der betr. Pharao war gemäß Jer. 44, 30 Hophra), und den Chaldäer auch zur zeitweiligen Aufhebung der Belagerung zwangen (Jer. 37, 11). Im 11. Jahre des Judäerkönigs, also (s. vorhin) im Jahre 588 ereilte aber trotzdem Jerusalem sein Geschick: nach Durchbrechung der Stadtmauer drangen die Heerführer der Chaldäer mit ihren Scharen in die Stadt ein. Der König und seine Getreuen flohen, wurden bei Jericho von den nachsetzenden Chaldäern eingeholt und alsdann gen Ribla, im Gebiete von Hamath geschleppt, wo der Großkönig über sie Gericht hielt (s. weiter d. A. Zedekia). Von Jerusalem nahm Nebucadnezars Gardeoberst Nebusaradan (s. d. A.) Besitz, verbrannte Tempel und Königspalast, sowie alle großen Gebäude, riß die Mauer nieder und führte den Rest des Volkes nach Babel in die Gefangenschaft ab; lediglich von den Geringen im Volke, von solchen, die wir Proletarier nennen würden, ließ Nebusaradan „zu Winzern und Ackerbauern" zurück (2. Kön. 25, 8 ff. Jer. 39, 1 ff. 8 ff.). Juda ward unter dem Statthalter Gedalja (s. d. A.) zu einer babylonischen Provinz gemacht und verblieb dieses, soweit wir wissen, bis Cyrus (s. d. A.). Wiederholte Aufstandsversuche (2. Kön. 25, 25 f. Jer. 40—44. 52, 30, vgl. mit Jos. Altert. X, 9, 7) vermochten hieran nichts zu ändern, Aufstandsversuche, welche jedenfalls teilweise von Ägypten aus angezettelt wurden (Jer. 41, 17 f.), mit welchem Nebucadnezar noch wiederholt zu schaffen hatte. Das letztere konnte man zwar aus den so bestimmten Äußerungen des Jeremia (Kap. 43, 10 ff. 46, 13 ff.), sowie des Hesekiel (Kap. 29, 17—30, 19) schon längst schließen; dennoch wurde, daß Nebucadnezar wirklich eine Invasion in Ägypten gemacht habe, vielfach bezweifelt, da die Angabe des Berossus bei Josephus (geg. Apion I, 19) in der Regel anders gedeutet ward und nach unserer Ansicht auch zu deuten ist (s. oben), sonstige zuverlässige Berichte aber über einen solchen Zug nicht existierten: die Angabe des Megasthenes über eine Eroberung Libyens und Iberiens durch den Nebucadnezar konnte ja für eine glaubwürdige nicht erachtet werden. Zunächst nun aber scheint schon durch eine ägyptische Inschrift festzustehen, daß Nebucadnezar im 27. Jahre des Hesekielischen Exils, d. i. im Jahre 572 in Ägypten, wo damals noch Hophra-Apries auf dem Throne saß, einfiel und bis nach Syene und die Grenzen von Kusch-Äthiopien (Hes. 29, 10) vordrang (s. A. Wiedemann in Lepsius' Ägypt. Zeitschr. XVI, 1878, S. 2 ff.). Sodann ergibt sich aus einer neuerdings ans Licht getretenen, dermalen im Britischen Museum aufbewahrten, von Theophilus Pinches dem Verfasser dieses Artikels im Originaltext mitgeteilten Keilschrift (s. o.), daß Nebucadnezar später, nämlich in seinem 37. Regierungsjahre, d. i. (nach babylonischer Rechnung) im Jahre 568, noch einmal gegen Ägypten und zwar gegen einen König, dessen (verstümmelter) Name auf su ausgeht (Rev. Z. 1) und der sich ungezwungen zu A(ḫ)mâ-su = Amasis ergänzt, zog. Näheres aber läßt sich bei der Verstümmeltheit der Inschrift derselben bis jetzt nicht entnehmen (s. jedoch oben KB. a. a. O.). Von welcher Dauer der Erfolg dieser etwaigen Niederwerfung Ägyptens gewesen, läßt sich nicht sagen. In die Zeit noch vor diesen Zügen gegen Ägypten fällt des Nebucadnezar große Unternehmung gegen Tyrus, das er, augenscheinlich ehe er gegen das Nilland rückte, in seinem Besitze zu haben wünschen mußte, da nur so sein Rücken in entsprechender Weise gedeckt war. Über diese Unternehmung sind wir durch Menander bei Josephus (geg. Apion I, 21) dahin unterrichtet, daß die Belagerung gegen 13 Jahre dauerte, ohne daß über den endlichen Ausgang der Unternehmung Bestimmtes berichtet wäre. Als Zeitpunkt des Beginns der Belagerung gibt Josephus das 7. Jahr des Nebucadnezar an, was aber mit seiner eigenen Rechnung nicht stimmt, die vielmehr das 19. Jahr des Nebucadnezar als Anfangsjahr der Belagerung verlangt (s. Movers, Phöniz. II, 1, S. 439). Das Ende derselben fällt somit in das 31. Jahr des Nebucadnezar; sie würde also, nach chaldäischem Ansatz der Regierungsjahre des Nebucadnezar, von 586—574 gedauert haben, eine Berechnung, welche ihre indirekte Bestätigung durch den Umstand erhält, daß Hesekiel im 11. Jahr der Wegführung des Jojachin, d. i. im Jahre 588, die Belagerung von Tyrus als bevorstehend erwartet, im 27. Jahre aber der Exilsära = 572 auf die Aufhebung der Belagerung als auf eine Thatsache zurückblickt (Hes. 26, 1 ff. vgl. mit 29, 17 f.); in die Zwischenzeit muß also jene Belagerung selber fallen, was angeht. Bezüglich des Erfolges der Unternehmung läßt sich aus Hes. 29, 18 ff. wenigstens soviel schließen, daß derselbe ein den Erwartungen des Babyloniers entsprechender nicht gewesen. Näheres aber wissen wir nicht; vielleicht hob Nebucadnezar freiwillig die Belagerung auf und begnügte sich mit irgend einem Abkommen oder Scheinerfolge. — Über sonstige kriegerische Unternehmungen des Königs sind wir nicht unterrichtet. Was es mit der von Josephus (Altert. X, 9, 7) berichteten Besitznahme Cölesyriens im 23. Jahre seiner Regierung und 5. der

Eroberung Jerusalems für eine Bewandtnis hat, wissen wir nicht. Um so Genaueres erfahren wir über die Bauten des Königs, und zwar durch Berossus sowohl als durch die Monumente. Berichtet uns der erstere (bei Josephus geg. Apion I, 19), daß er den Belstempel und andere Gebäude prächtig ausgestattet, die Stadt mit einem dreifachen Mauerringe umgeben und neben dem väterlichen Königspalast eine weit höhere und herrlichere Königsburg erbaut und in 15 Tagen fertig gestellt habe, so erfahren wir aus den Inschriften, daß Nebucadnezar den Tempel des Bel-Merodach und den des Bel-Nebo teils restaurierte, teils vollendete (s. die Art. Babel und Babylonischer Turm); daß er weiter die Stadt mit gewaltigen Mauern und Citadellen umgab; daß er große, prächtig hergerichtete Thore anbrachte; daß er endlich (s. die Inschrift des East India House col. VIII, 54 ff.) auf der Höhe eines Stadtwalles ein gewaltiges Gebäude als Königssitz und zwar „neben dem väterlichen Palaste" (itti íkal abî) sich erbaut und, nachdem er „in einem Monate des Heils, an einem günstigen Tage" den Grund gelegt, „am 15. Tage (s. o.!) seinen Bau vollendet habe" (i-na XV. u-um ši-bi-ir-ša u-ša-ak-li-il). — Über sein Ende berichtet Berossus (bei Josephus a. a. O. I, 20), daß er, von einer Krankheit befallen, nach 43jähriger Regierung gestorben sei. Die letztere Angabe ist mit der bezüglichen des ptolemäischen Kanons durchaus in Übereinstimmung, wie wir gleicherweise ein noch vom 11. Nisan des 43. Jahres des Nebucadnezar datiertes babylonisches Kontrakttäfelchen besitzen. — Wie schließlich die beiden Tempel, die Nebucadnezar zu Babylon und Borsippa restaurierte, heidnischen Göttern, der eine dem Merodach, der andere dem Nebo gewidmet waren, so erscheint Nebucadnezar in seinen Inschriften auch sonst als der ausgesprochenste Götzendiener und Anhänger insbesondere des altchaldäischen Glaubens; von einem Einflusse des medischen Magismus (s. Magier S. 952 f.) läßt sich in seinen Inschriften ebensowenig eine Spur aufzeigen, wie von einer, auch nur zeitweiligen Bekehrung zur Religion Jahve's. Dasselbe gilt von seinem temporären Wahnsinn, von welchem er gemäß B. Daniel 3, 31—4, 34 in einer amtlichen Bekanntmachung den Angehörigen seines Reiches oder vielmehr, wie es wörtlich heißt, „allen Völkern, Nationen und Zungen, welche auf der ganzen Erde wohnen", Kunde gegeben hätte. Auch sonst weiß die beglaubigte Geschichte hiervon nichts. Berossus, der Chaldäer (zur Zeit Alexanders des Gr. und später), berichtet einfach, daß „Nebucadnezar, in eine Krankheit verfallen, von hinnen geschieden sei" (s. Josephus geg. Apion I, 20). Ganz so berichtete derselbe Berossus von Nabopolassar, daß er „krank geworden" und dann „gestorben" sei (Josephus a. a. O.). Auf eine Absonderlichkeit der Krankheit des Nebucadnezar ist somit aus jenen Worten des Berichts nicht zu schließen; ohnehin genas ja nach Dan. 4, 33 Nebucadnezar von dieser seiner Krankheit wieder, während er nach Berossus derselben erlegen wäre! — Megasthenes ferner, des Berossus Zeitgenosse, berichtete wohl von den Zügen des Nebucadnezar nach Libyen und Iberien (Josephus; Syncellus; auch Strabo XV, S. 686 f.), nicht aber von der Verzückung und dem Ende des Nebucadnezar, wie sich dieses aus einer Vergleichung der Stellen bei Eusebius in der Praeparatio evangelica und dessen armenischer Chronik mit den Parallelen bei Josephus und Strabo ergibt. Jener Erzählung, daß Nebucadnezar nach Vollführung seiner gewaltigen Kriegsthaten auf seinen Palast gestiegen sei und von dem Dach desselben herab, göttlich inspiriert, den Babyloniern den weder durch Bel, noch durch die Beltis abwendbaren Untergang des Reiches durch die Perser und Meder angekündigt habe, danach aber plötzlich verschwunden sei (Eusebius Praepar. evangel. IX, 41 p. 456; verkürzt bei dems. Chron. lib. ed. Schoene I, 41 f.; vgl. noch C. Müller, fragmm. hist. Gr. II, 417 einerseits, IV, 283 f. anderseits), begegnen wir vielmehr erst bei dem, den Megasthenes für das Vorhergehende citierenden, wahrscheinlich nicht vor dem 2., vielleicht erst im 3. Jahrhundert nach Christus schreibenden Abydenus, der dazu das über Nebucadnezars Prophezeiung und sein Verschwinden Berichtete ausdrücklich als „von den Chaldäern erzählt", also als Volkstradition bezeichnet. Es ist nun nicht unsere Meinung, daß Abydenus etwa die betr. Erzählung des B. Daniel reproduziert habe; dagegen spricht der doch mehrfach andersartige Inhalt, insbesondere der Weißagung, die Abwesenheit spezifisch biblischer Wendungen und die Erwähnung des Bel und der Beltis (die Benutzung des Abydenus — nicht des Megasthenes! — durch den Verf. des B. Dan. ist schon wegen des mutmaßlichen Zeitalters des ersteren unwahrscheinlich): wohl aber dürften beide Berichte, der des B. Dan. und der des Abydenus, im letzten Grunde auf die gleiche heimisch-babylonische Volkssage von der Prophetie und dem Ende des großen Chaldäerkönigs zurückgehen. Über das sonst vom Nebucadnezar Berichtete s. Daniel. — Vgl. M. v. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels, Berl. 1857, S. 206 ff. 364 ff. 370; A. Wiedemann a. a. O.; Schrader, KAT. 2. A. Gießen 1883, S. 361 ff. 364 ff. 431 ff. 615; derselbe KGF., Gieß. 1878, S. 117 ff. 467; derselbe in Zeitschr. für ägyptische Sprache u. Altertumswissenschaft, 1879, S. 45 f., in den Monatsberichten der Akademie d. Wiss. zu Berlin,

1879. S. 293—98; Jahrb. für protestant. Theologie VII (1881), S. 618 ff, sowie die Werke über babylonisch-assyrische Geschichte von C. P. Tiele, F. Hommel, H. Winckler, F. Würdter (2. A. von Fr. Delitzsch), auch M. Dunckers und Ed. Meyers Gesch. des Altertums u. a. m.
Schr.

Nebusaradan (hebr. Nebûzar'adan, babyl. Nabu-zir-iddina = Nebo schenkte Nachkommenschaft) war der Oberste der Leibwache (nicht „Hofmeister"; s. d. A. Hauptmann) Nebucadnezars, welchen dieser im Jahre 588 einen Monat nach der Erstürmung Jerusalems dahin beorderte. Ob er die Eroberung der Stadt durch Einnahme der Tempelfeste und der Akropolis erst zu vollenden hatte, wie vermutet worden ist, bleibt zweifelhaft. Sicher ist nur, daß er die Rache des Großkönigs an der unglücklichen Stadt vollstreckte und seine sonstigen Anordnungen über Land und Volk, die, wie der den Propheten Jeremia betreffende Befehl zeigt, teilweise sehr detailliert waren, zur Ausführung brachte (2. Kön. 25, 8—21. Jer. 39, 8—14. 40, 1—5. 41, 10. 43, 6. 52, 12—27). Fünf Jahre später, in der Zeit, als Nebucadnezar Tyrus belagerte, kam N. noch einmal nach Juda und führte weitere 745 Juden in die Gefangenschaft (Jer. 52, 30). Vgl. Schrader, KAT.² S. 364 f.

Nebu-Sasban (hebr. Nebûschazban, babyl. Nabu-schizib-ani = Nebo errettet mich) heißt Jer. 39, 13 der Eunuchenoberst (rab-saris; Luther: „oberster Kämmerer") Nebucadnezars. Denselben Namen hatte auch der nachmalige ägyptische König Psammetich als von Asurbanipal eingesetzter Statthalter von Athribis den Assyrern zu Ehren angenommen (Maspero, Gesch. d. morgenl. Völker S. 426; Schrader, KGF. S. 288.

Necho, ägyptisch Neku, der Sohn des großen Gründers der 26. saïtischen Dynastie, zu der auch er, und zwar als einer der tüchtigsten Regenten, gehört. 16 Jahre, von 610—594 v. Chr. führte er das Scepter der Pharaonen, in deren Reiche er als zweiter seines Namens auftritt, da schon ein erster Nekau (sein Großvater väterlicherseits), wenn auch als Vasall der Assyrer während der Zeit der 25. äthiopischen Dynastie jedenfalls zu Sais, Memphis und Athribis geherrscht hatte. Necho II. war in großartiger Weise besonders durch die Eröffnung von neuen Verkehrswegen auf die Erweiterung des ägyptischen Handels bedacht. Zu diesem Behufe und um im Kriegsfalle über eine gut geschulte Flotte zu verfügen, ließ er sowohl für das Mittelländische als für das Rote Meer an Stelle der einfacheren Fahrzeuge, deren Abbildungen sich im Tempel von Dêr el-Bahri zu Theben erhalten haben, Seeschiffe nach dem Muster der griechischen Triremen erbauen. Noch zu Herodots Zeit waren Necho's Werfte im Roten Meere zu sehen (Herod. II, 159), und da er andere an der nördlichen Deltaküste besaß, mußte ihm der Wunsch nahe liegen, beide zu verbinden. Schon unter Seti I. war ein ähnlicher Plan verwirklicht worden, und so konnte er mit begründeter Aussicht auf guten Erfolg das Unternehmen, eine aus dem Roten Meer in das Mittelländische führende Wasserstraße, durch die sich die beiden Flotten zu kombinierten Bewegungen vereinigen ließen, herzustellen versuchen. Fronarbeiter in Menge gingen an die Arbeit, und es sollen von ihnen, vielleicht infolge ungenügender Fürsorge für ihre Speisung und Tränkung, an 120000 zu Grunde gegangen sein. Diese Zahl ist vielleicht übertrieben, aber bei der vor wenigen Jahrzehnten unter Mohammed 'Ali ausgeführten Grabung des sogenannten Mahmudîje-Kanals kamen auch auf einmal aus ähnlichen Gründen an 10000 Fellachen um. Necho's Unternehmen soll nicht zu Ende geführt worden sein (Herod. II, 158), weil ein Orakel ihm verkündet habe, daß er für die Barbaren arbeite; Barbaren aber, fügt Herodot seiner Mitteilung bei, nennen die Ägypter alle, die eine von ihrer eigenen verschiedene Sprache reden. Die Priesterschaft kann, als sie diesen Warnungsspruch ergehen ließ, zunächst nur an die Phönicier gedacht haben, für deren Indienhandel ein Suezkanal in der That den höchsten Nutzen gewährt haben würde. Die Engländer sind vielmals die Phönicier von heute genannt worden, und wenn dem Vicekönig von Ägypten bei seiner Unterstützung des Lessepsschen Unternehmens ein Orakel zugerufen hätte, er arbeite für die Briten, so würde es Recht behalten haben. Necho gab zwar das mit so großen Opfern begonnene Unternehmen auf; er benutzte aber die zur Bemannung seiner Flotte im Roten Meere gehörenden Phönicier zu großartigen nautischen Unternehmungen. Er gab ihnen, so berichtet Herodot (IV, 12), den ausdrücklichen Befehl, bei ihrer Heimreise durch die Säulen des Herkules in das Mittelländische Meer zu steuern und so wieder nach Ägypten zu kommen. Die Phönicier führten diese erste Umsegelung des Kaps der guten Hoffnung in 3 Jahren aus und erzählten, daß sie bei ihrer Fahrt um Libyen die Sonne zur Rechten gehabt hätten, ein Umstand, der, wie Herodot sich ausdrückt, zwar vielleicht anderen, ihm aber nicht glaubhaft erscheine. Quatremère u. Peschel erklären diese Leistung der Schiffer im Dienste des Necho für eine durchaus mögliche und bezweifeln nicht die Richtigkeit der von dem Halikarnassier mitgeteilten Thatsache. Wie die Phönicier in der Flotte, so benutzte Necho im Landheere griechische Söldner. Seine kriegerischen Unternehmungen richteten sich gegen das geschwächte Assyrien, verwickelten ihn aber in einen Krieg mit dessen Besieger, den babylonischen König Nabo-

palassar (s. d. A. Nebucadnezar). Er ließ seine Armee dieselbe Straße ziehen, die unter den großen Pharaonen der 18. und folgenden Dynastie das ägyptische Heer an den Euphrat zu führen pflegte. Wir wissen (S. 787), daß der König von Juda, Josia, es für seine Pflicht hielt, ihm den Durchzug durch das altisraelitische Gebiet zu wehren, daß Josia aber auf dem alten Schlachtfelde von Megiddo geschlagen und getötet wurde (2. Kön. 23, 29 f. 2. Chr. 35, 20 ff.). Ob Necho schon gleich nach diesem Siege bis nach Carchemis und bis zum Euphrat vordrang, oder sich vorerst darauf beschränkte, Palästina, Phönicien und Syrien in Besitz zu nehmen, bleibe dahin gestellt. Jedenfalls machte er auf dem Rückwege zu Ribla Halt, befahl dem Sohne Josia's, Joahas, den das Volk von Juda auf den Thron gehoben, ihn aufzusuchen, legte ihn in Ketten und nahm ihn mit nach Ägypten, wo der Unglückliche starb. Juda mußte eine Kontribution von einem Talent Gold und 100 Talent Silber zahlen und es sich gefallen lassen, daß Necho ihm den schwächeren Bruder des Joahas, Eljakim, der nun den Namen Jojakim anzunehmen hatte (S. 762b), zum Könige gab (2. Kön. 23, 33 ff. 2. Chr. 36, 3 f.). Als Necho nach diesen Erfolgen heimgekehrt war, sandte er — wie Herodot (II, 159) berichtet — das Schlachtgewand, das er bei Magdolus (Megiddo) und Kadytis (Gaza?) getragen hatte, dem branchidischen Apoll nach Didyme bei Milet. Er scheint also seine hellenischen Mitkämpfer durch ein Dankgeschenk an ihren Schutzgott besonders ausgezeichnet zu haben. Schon im Jahre 606 zog er wieder nach Syrien, wo das Gros seiner Armee wahrscheinlich zurückgeblieben war, um nunmehr den Euphrat zu überschreiten. Dies wurde ihm aber durch ein babylonisches Heer verwehrt, das ihm Nabopalassar unter Führung seines Sohnes Nebucadnezar entgegengesandt hatte. Bei Carchemis kam es zur Schlacht, in der die Ägypter vollständig aufs Haupt geschlagen wurden (Jer. 46, 2), nach der sie aber doch, da der Besieger sich nach dem Tode seines Vaters zur schleunigen Heimkehr gezwungen sah, unverfolgt an den Nil heimzukehren vermochten. Von weiteren kriegerischen Unternehmungen Necho's schweigt die Geschichte. In Ägypten fand sich eine beträchtliche Anzahl von Denkmälern mit seinem Namen, die alle jene zierliche Nettigkeit zeigen, die dem Kunststil seiner auf das Alte zurückgreifenden Epoche eigen ist. Der Apis, der am Ende der Regierung seines Vaters eingesetzt worden war, starb erst im 16. Jahre des Necho und ward von ihm mit großer Pracht bestattet. Eb.

Nechpar, s. Nephthar.

Neffe wird von Luther noch in den veralteten Bedeutungen „Kindeskind, Enkel" (vgl. das lat. nepos) und „Geschwisterkind" gebraucht. In jener nicht bloß 1. Mos. 36, 2. 14. Richt. 12, 14 und 1. Tim. 5, 4, sondern auch 1. Mos. 21, 23. Hiob 18, 19 und Jes. 14, 22, wo im Grundtext der allgemeinere Begriff des Nachkommens steht: in dieser dagegen Kol. 4, 10.

Negiel, s. Nea.

Nehemia (hebr. Nĕchèmja, d. i. Gottestrost), nachexilischer Personenname (Esr. 2, 2. Neh. 3, 16), berühmt geworden durch Nehemia, Sohn Hachalja's, den gefeierten Wiederhersteller der Mauern Jerusalems nach der babylonischen Gefangenschaft. Während die ersten aus Babylon Zurückgekehrten in Serubabels Tagen in froher Zuversicht eines friedlichen Aufblühens der Kolonie die Wiederaufrichtung der zerstörten Mauern für entbehrlich gehalten hatten (vgl. Sach. 2, 4), hatten siebzig Jahre später Mißerfahrungen schwerer Art bereits dem Esra (s. d. A.) die Notwendigkeit vor Augen geführt, die neue Ansiedelung auf den Trümmern durch Thor und Mauer gegen außen abzugrenzen und zu schützen. Aber auf Betrieb namentlich der ostländischen Kolonisten im Lande (s. Asarhaddon), an deren Spitze sich die königlichen Beamten Rehum und Simsai stellten, waren die Anfänge des Werkes stillgestellt worden (Esra 4, 8—23); und mit neuer Bitterkeit traf die verarmte und wehrlose Ansiedelung, die „Hungerleider von Juden" (Neh. 4, 2 [3, 34]) der übermütige Hohn der Nachbarn. Eine Gesandtschaft der in Babylonien und Persien Zurückgebliebenen, unter der sich Nehemia's leiblicher Bruder Hanani befand, brachte üble Kunde zurück von dem, was sie in Jerusalem gesehen: von den alten Ruinen und neuen Brandstätten der Mauern und Thore, von dem harten Druck der Brüder unter den persischen Beamten, ihrem Elend und ihrer Verachtung durch die Umwohner (Neh. 1, 2 f. vgl. 5, 4. 15. 2, 13). Das war im Monat Chislev des 20. Jahres des Artaxerxes I. (etwa November 445), und Nehemia weilte gerade als einer der Mundschenken des Großkönigs in der Winterresidenz desselben, Susa (Neh. 1, 1). Die Botschaft machte mächtigen Eindruck auf das warme Herz und den thatkräftigen Sinn des Mannes; und wie es ihm im monatelangen Sinnen fest ward, daß hier geholfen werden müsse, so bedurfte es nur, daß im nächsten Frühjahr eine glückliche Fügung ihm das Ohr des Königs und der Königin gab, um sofort von ihnen einen längeren Urlaub nach Jerusalem zu erbitten (1, 4—2, 6. In 2, 1 muß statt des zwanzigsten das einundzwanzigste Jahr des Arthasastha gelesen werden). Es zeigt den praktischen Sinn des Mannes, daß er bei gleicher Festigkeit frommen Gottvertrauens doch nicht, wie Esra, ohne Geleit die Reise antrat, sondern ein stattliches Geleite erbat, um den königlichen Beamten unterwegs und der Bevölkerung daheim mit dem nötigen Ansehen entgegenzutreten (2, 9. 4, 23 [10]. 5, 10); und daß er nicht bloß wie

Esra mit Anweisungen an die königlichen Intendanten in Juda sich ausstatten, sondern direkt zum Landpfleger (Pecha od. persisch Thirsatha, bei Luther Hathirsatha) für die jüdische Provinz sich bestellen ließ (2, 8. 5, 14. 8, 9. 10, 1 [2]. 12, 26; auch Serubabel hatte beide Titel geführt Hagg. 1, 1. 14. Esr. 2, 63, woher es kommt, daß er in der Parallelstelle im apokryphischen [3.] Esrabuch 5, 40 mit Nehemia verwechselt ist). So war sofort der gehässige Widerstand der persischen Beamten in der Heimat gebrochen: die Namen Rehum und Simsai verschwinden aus der Reihe der Feinde Jerusalems; vielmehr erscheinen jetzt andere königliche Beamte, wie Hananja, der Vogt der Tempelburg, und Pethaja als Gehilfen und besondere Vertrauensmänner Nehemia's (Neh. 7, 2. 11, 24). Destomehr drängte sich die Gehässigkeit der ringsumher wohnenden Völkerschaften, der Samariter, Ammoniter, Araber, der Philister von Asdod und anderer in den Vordergrund, herausgefordert durch die von Esra bezeigte und von Nehemia gebilligte Schroffheit, mit der ihnen gegenüber die Abgrenzung und Blutsreinheit des theokratischen Volkes geltend gemacht werden mußte, und übermütig geworden durch ihre bisherigen Erfolge und die Verzagtheit der Juden. Sie war um so gefährlicher, als die vielfachen socialen und verwandtschaftlichen Verbindungen, welche vor Esra's Ankunft zwischen den Juden und jenen Umwohnern bestanden hatten, längst nicht von Grund aus gelöst waren, als zwischen den Häuptern der letzteren, einem Saneballat, Tobia, Gesem (Luther: Gosem) und angesehenen Geschlechtern in Jerusalem nicht bloß Befreundung, sondern engste Verschwägerung stattfand (2, 10. 19 f. 6, 17 ff. 13, 4. 28; vgl. 4, 1 ff. 6, 1 ff.). Wie weiterhin das salomonische Predigerbuch zeigt, rang ja mit den feurigen Impulsen specifisch israelitischer Frömmigkeit ein weltförmiger Geist der Müdigkeit, der Skepsis und des kosmopolitischen Indifferentismus in weiten und keineswegs den niederen Schichten des alternden Volkes; und selbst die spärlichen Überreste des Prophetentums sehen wir keineswegs überall im Bunde mit den Herstellern des Volkstums, vielmehr fremden Einflüssen bis zum Landesverrat zugänglich (6, 10—14). In den untersten Schichten aber gärte es unter den unvermeidlichen Auswirkungen, mit welchen das Erkalten des religiösen Geistes das thätige Bewußtsein des Volkszusammenhanges und die opferwillige Erweisung der Bruderliebe hemmte; und bittere, ja murrende und Böses ankündigende Klagen wurden laut über die Härte der reichen Brüder, welche den Geringen Haus und Hof, Feld und Weinberg abwucherten, ja sich nicht scheuten, die ganz Verarmten ihre Schulden mit der Leibeigenschaft ihrer Söhne und Töchter abkaufen zu lassen (5, 1—5). Schnell genug ward Nehemia dieser Schwierigkeiten all inne; aber sie waren nicht im stande, die Festigkeit seiner Entschlüsse ins Wanken zu bringen. Nachdem ein nächtlicher Umritt den Gegenstand seines Sinnens und Sorgens, das Ruinenfeld der Mauern der heiligen Stadt, ihm nochmals vor Augen geführt, setzte er sofort alles in Bewegung, um den Wiederaufbau ins Werk zu richten; und dem energischen Willen fanden sich, wie immer, die Mittel und die Helfer (2, 11—18). Nach den Geschlechtern, Ständen, Innungen traten sie zusammen und übernahmen je eine von den 42 Strecken des Baues (3, 1—32); aus den Landstädten strömten sie herbei — wenn auch gerade die Angeseheneren nicht selten den geringeren Opfermut bewiesen (3, 5); selbst aus solchen Bezirken, welche außerhalb der Landpflege Nehemia's lagen, fanden sich willige Hände zu dem guten Werk (3, 7). Unsäglich waren die Schwierigkeiten; kaum zu bewältigen die Schuttmassen, die erst hinweggeräumt werden mußten, ehe ans Aufbauen gegangen werden konnte; der anfängliche Spott der Gegner verwandelte sich bald in Grimm und ging in thatsächliche Angriffe über, gegen welche starke Wachtmannschaften ausgestellt werden mußten; in der einen Hand die Kelle, in der anderen die Waffe, baute man, und mußte bei Tag und Nacht des Trompetensignals gewärtig sein, das die Ermüdeten zum Kampfe rief (4, 10. 1—9. 11—22. [4, 4. 3, 33—4, 3. 4, 5—16]). Dazu that Eile not, um etwaiger Erneuerung der früheren Intriguen am persischen Hofe mit dem fertigen Werke zuvorzukommen (vgl. 2, 19). Aber der Mann war der Aufgabe gewachsen; schon 52 Tage nach Beginn der Arbeiten, kaum ein Jahr nachdem N. jene Botschaft seines Bruders in Susa vernommen, standen die Mauern vollendet, konnten die Thüren in die Thore eingehängt werden; und nachdem für den weiten Stadtraum ein ansehnlicher Bevölkerungszuwachs aus der Provinz herangezogen war, ward das denkwürdige Werk durch eine stattliche Einweihungsfeier beschlossen, bei welcher die Doppelzüge der Festprozession durch Nehemia und Esra, das geistige Haupt der Gemeinde, angeführt wurden (6, 15. 7, 1. 4 f. 11, 1 f. 12, 27—43). Sowohl über diese seine Hauptleistung, wie über anderweite Thaten und Erlebnisse zu Jerusalem hat Nehemia eigenhändige Aufzeichnungen veranstaltet, von denen der Chronist große Stücke, leicht kenntlich an dem „Ich" des Erzählers, in unser biblisches Buch Nehemia aufgenommen hat: 1, 1—7, 6. 12, 31—43. 13, 4—31. Mit sprechenden Zügen tritt uns aus diesen Memoiren das Bild des tüchtigen Patrioten entgegen. Bei großer praktischer Tüchtigkeit ein unerschrockener persönlicher Mut, und gerader Freimut der Rede (6, 8—11. 5, 6 ff. 2, 20); bei glücklicher Umsicht, die jeder neuen Schwierigkeit sofort das neue Mittel entgegenzusetzen findet, eine edle Aufopferungsfähigkeit, die an Selbstschonung zuletzt denkt (4, 23 [17]); bei unbeugsamer Zähigkeit des Willens eine vielgewandte

Biegsamkeit des Intellekts, der dem Willen dient. Daneben die Züge charaktervoller Religiosität, die den Mann als einen bemerkenswerten und guten Typus israelitischer Laienfrömmigkeit charakterisieren, wie sie in dieser nachexilischen Zeit Gestalt gewann: noch immer ein reges Gebetsleben mit der Gewißheit göttlicher, auch wunderbarer Gebetserhörung (2, 4. 1, 5 ff. vgl. 2, 1 ff., wo in V. 1 der Urtext liest: „und ich sahe nicht traurig vor ihm"); nach außen aber, wo es Einwirkung auf andere gilt, keine hochmütigfrommen Inkrepationen, sondern eine eindringliche und verständige Beredsamkeit, welche jedes praktisch wirksame Motiv der guten und bösen Folgen, des Würdigen und Edlen, des ermunternden und abschreckenden Beispiels mit Geschick zu verwenden weiß, und sich selbst in der Lage hält, vor der Anwendung des Gepredigten auf die eigene Person nicht erröten zu müssen (2, 17. 4, 14. 5, 8—11. 13, 26 f. 5, 14—18). Strenge Forderungen an die Selbstbewahrung des Priesterstandes — die allerdings auch nach dem Zeugnis eines gleichzeitigen Propheten (Mal. 2) viel zu wünschen übrig ließ —, und dem armen Haufen gegenüber nicht der Rigorismus des Schriftgelehrten, welcher die ausländischen Weiber unbarmherzig verstoßen ließ (Esr. 10, 5), sondern die mildere Forderung, sich in Zukunft solcher Bündnisse zu enthalten (Neh. 13, 28 f. 23—25). Ein einfaches und skrupelloses Bestehen auf den sittlichen Grundlagen der überkommenen Religion; kaum Spuren von jener bigotten Ceremonialheiligkeit, welche man neuerdings als den ausschließlichen und produktiven Charakter der religiösen Lebensgestalt dieser Zeit anzusehen gewohnt ist; ein heißes Gefühl der Brüderlichkeit für die Genossen des Glaubens und ihren Jammer, Priestersinn auch ohne die (von einer Überlieferung ihm ohne Grund beigelegte) priesterliche Geburt; daneben aber freilich auch in den zahlreich eingestreuten Gebetsausrufen die alttestamentliche Enge des Gebets um Strafe der gottlosen Gegner und um Belohnung der eigenen Tugend (6, 14. 4, 4. 5, 13. 13, 29. 5, 19. 13, 14); nur am Anfang und am Ende klingt der tiefere evangelische Ton bußfertigen Gnadenbedürfens an (1, 6. 13, 22). Den Hofmann verrät nur der stachelnde Sarkasmus, mit dem er die heimtückische Einladung der Feinde durch Vorschützung gerade des Werkes ablehnt, das sie hintertreiben möchten (6, 3). — Daß übrigens die Aufzeichnungen N.'s mehr, als diese in das Buch N. aufgenommenen Stücke enthalten haben, wird schon aus dem unterbrochenen Zusammenhang dieser letzteren gewiß. Es liegt kein triftiger Grund vor, an der Richtigkeit der Angabe 2. Makk. 2, 13 zu zweifeln, wonach aus denselben die dort mitgeteilte Notiz entnommen ist, daß Nehemia Königs- und Prophetenbücher, den Davidspsalter und Briefe der Könige über die Tempelgeschenke (vgl. Esr. 1, 1 ff. 9 ff. 6, 3 ff. 6 ff. 7, 12 ff.) zu einer Bibliothek zusammengestellt und somit eine wichtige Vorarbeit für unseren alttestamentlichen Kanon geliefert hat. Bedenklicher allerdings steht es mit der Erzählung 2. Makk. 1, 18—36. Zwar der Kern derselben, daß nämlich N. das immerwährende Altarfeuer (vgl. S. 453) durch Selbstentzündung von Naphtha hergestellt, enthält nichts Unglaubliches (vgl. d. A. **Nephthar**). Aber die legendarische Darstellung, und der Umstand, daß dem Nehemia V. 18 das fremde Verdienst des Tempelneubaues vindiziert wird, lassen keinen Zweifel, daß dieser Bericht aus den durchweg nüchternen Aufzeichnungen N.'s nicht entnommen sein kann. — Noch einmal kehrte N., nachdem seine zwölfjährige Amtsdauer abgelaufen, und er in seinen Hofdienst zu Susa wieder eingetreten war, nach Jerusalem zurück (13, 6). Es ist nicht ersichtlich, wie lange er dazwischen in Susa verweilt; daß es etwa 7 Jahre gewesen, ist gegenwärtig Annahme der meisten, aber eben nur Vermutung; und ebensowenig erfahren wir, ob die bloße Besorgnis eingerissener Übelstände in der Heimat, oder direkte Benachrichtigung von solchen ihn zu der Reise veranlaßt. Jedenfalls waren die Übelstände vorhanden; das Buch schließt mit Aufzählung einer Reihe von einschneidenden Maßregeln, welche N. in schmerzlich erregter Wahrnehmung derselben teils zur Sicherung der Einkünfte des gottesdienstlichen Personals und zur Heiligung des Sabbaths, teils zur Reinigung der Gemeinde und sonderlich des Priesterstandes von der Vermischung mit den Nationalfeinden traf (13, 4—31). War doch selbst von dem Hohenpriester Eljasib (s. d. A.) dem Tobia eine Zelle im Tempelvorhof zur Wohnung eingegeben, und die Verschwägerung eines Enkels mit dem Hause Saneballats nachgelassen worden (13, 4 ff. 28 f.); inwieweit die Ausstoßung dieses Enkels zu der Errichtung der besonderen samaritischen Kultusstätte auf dem Garizim mitgewirkt zu haben scheint, darüber s. d. A. **Samariter**. Über N.'s Ausgang schweigt die h. Schrift. Das Andenken aber der Späteren hielt den Wiederhersteller der Mauern Jerusalems in verdienten Ehren (Sir. 49, 15), wenn schon der **Brunnen Nehemia's**, welcher unterhalb der Vereinigung des Thals Hinnom mit dem Thal Josaphat liegt, erst in später nachchristlicher Zeit diesen Gedenknamen erhalten hat: die Zeit seiner Wirksamkeit ward schon früh als das „Zeitalter Esra's und Nehemia's", wohl auch kurzweg als die „Zeit des Nehemia" bezeichnet (Neh. 12, 26 47).

Kl.

Nehum (Neh. 7, 7) ist verschrieben aus Rehum (Esra 2, 2).

Nehusthan, s. Schlange, eherne.

Nekoda hieß eine mit Serubabel aus dem Exil heimgekehrte Familie, welche die von ihr behauptete israelitische Abkunft nicht nachweisen konnte (Esr. 2, 60. Neh. 7, 62), weshalb zweifelhaft blieb, ob sie

nicht zu der gleichnamigen Familie der Nethinim (Esr. 2, 48. Neh. 7, 50) gehöre, und ihr nicht die vollen Rechte eines israelischen Vaterhauses zugestanden wurden.

Nepheth (Luther: Napheth) wird nur Jos. 17, 11 genannt. Doch wird an dieser Stelle der Fassung der Sept. und Vulg., die auch Luther befolgt („das dritte Teil Naphet") oder Dietrichs, der „Scheloscheth ha-Napheth" für den Namen einer Stadt hält, wohl die appellativische Fassung des Wortes, die schon das Targum hat, vorzuziehen und demnach zu übersetzen sein: „Dreihügellandschaft" (recip. engl. Übers. „three countries"), eine Bezeichnung, die sich auf das Gebiet der eben vorhergenannten Städte an der Kisonebene (Endor, Thaanach und Megiddo) beziehen könnte. M.

Nephthar. So nannten nach 2. Makk. 1, 36 die Leute Nehemia's, d. h. wahrscheinlich sein persisches Gefolge (Neh. 2, 9) die dicke Flüssigkeit, welche man anstatt des heiligen Altarfeuers in der wasserlosen Grube, wo dasselbe versteckt worden war, gefunden, und mittels dessen man jenes wieder gewonnen haben soll. Unrichtig meint Luther (nach Vulg.) der Fundort — als solcher gilt der späteren Tradition der Brunnen Rogel (s. d. A.), der darum seit Ende des 16. Jahrh. bei fränkischen Reisenden „Brunnen des Nehemia" heißt — sei so genannt worden. Der Name soll „Reinigung" bedeuten, was wohl Luther veranlaßt hat in Erinnerung an das hebr. Verbum kipper (das in Sept. öfters mit „reinigen" wiedergegeben ist) Nechpar zu schreiben. Beigefügt ist noch die Bemerkung: gewöhnlich sage man dafür Nephthaei oder nach anderen Lesarten Nephthai, Nephtha, woneben die latein. Übersetzung Nephi u. die syrische Nephti oder Gunephtar darbieten, während Luther hier (nach einigen griech. Handschr.) Nephthar geschrieben hat. Setzt jene Deutung voraus, daß der Name ein semitischer ist, so könnte zu ihrer Rechtfertigung wohl nur an das Stammwort patar (= trennen, befreien) gedacht werden, dessen Niphal im Assyrischen auch „gesühnt werden" bedeutet (Schrader, Höllenfahrt der Istar S. 96). Indessen wäre die ohnehin wenig passende Deutung schon wegen des th statt t zu beanstanden. Ist der Name von Persern der Flüssigkeit beigelegt worden, so wird man dem Verf. des 2. Makkabäerbuches schwerlich eine richtige Deutung desselben zutrauen dürfen. Auch sind die unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit von Benfey und von de Lagarde (Ges. Abhandll. S. 177 f.) gegebenen verschiedenen Erklärungen des Wortes, die Keil mit einander verbindet, äußerst unwahrscheinlich. Darf man von der Namensform ausgehen, die nach 2. Makk. a. a. O. die gewöhnlich gebrauchte war, so liegt sprachlich und sachlich nichts näher, als an den Namen des bekanntlich leicht endzündlichen Erdöls Naphtha zu denken, der von den Alten ausdrücklich als ein medischer bezeichnet wird (de Lagarde a. a. O. S. 224, u. Onomast. sacra S. 196, 93 ff. 203, 21 f.). Die Form Nephthar könnte dann eine, von dem Verf. irrtümlich für richtiger gehaltene Korruption sein (vgl. Nabor bei Euseb. für Nebo). Wenn nicht, so warten beide Namensformen, falls sie medisch oder persisch sind, noch einer befriedigenden Erklärung. Vielleicht sind sie aber von Hause aus babylonisch und erst aus Babylonien, woher ja auch das meiste Naphtha kam, nach Medien (vgl. d. A. Magier), und von da als vermeintlich medisch zu den Griechen gekommen. Dann wäre Naphtha oder Nephtha durch vorgesetztes na (ZDMG. XXVI, 212) aus dem assyrisch-babylonischen patah (= aufthun, öffnen) ganz ebenso gebildet, wie der hebr. Quellennamen Nephtoach (griech. Naphthō, bei Euseb. Naphthaë) aus dem entsprechenden hebr. pathach; es würde „Öffnung" bedeuten, und zunächst die Naphthaquelle bezeichnen. Nephthar aber könnte von einer Nebenform pathar = spalten, öffnen (diese sinnliche Grundbedeutung ergibt das Arabische, während im hebr. Sprachgebrauch nur die übertragene Bedeutung „eröffnen, deuten" vorkommt) gebildet sein u. hätte dieselbe Bedeutung.

Nephtoach (Luth. Nephthoa) hieß ein „Wasserbrunnen" auf der Grenze der Stammgebiete von Juda und Benjamin, westlich von Jerusalem (Jos. 15, 9. 18, 15): zweifellos der heutige Brunnen von Lifta, eines terrassenförmig auf einem Hügel an der Ostseite des Wadi Bêt Chanîna sich erhebenden muhammedanischen Dorfes. Das Wasser einer starken Quelle wird in einem großen gemauerten Bassin gesammelt, dessen erste Anlage in sehr alte Zeit zurückzugehen scheint. Eine Anzahl üppiger Obstgärten werden von dieser Quelle aus bewässert. S. Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, S. 73 ff. (woselbst auch eine Abbildung des Brunnens). Auch das Dorf Lifta scheint auf eine alte Ortlage hinzuweisen. Am Eingang desselben finden sich gewaltige, fugengeränderte Blöcke, offenbar Reste antiker Baulichkeiten. Möglich, daß wir in Lifta den Ort wiederzuerkennen haben, nach welchem eine der zehn von Plinius erwähnten Toparchien die Top. von Bethleptepha hieß (Plin. Naturgesch. V, 14. Joseph., Jüd. Kr. IV, 7, 1). M.

Nephusim, s. Naphis.

Ner, s. Kis.

Nergal, Götze der Bewohner der babylonischen Stadt Cuth oder Cutha (s. d. A.), den auch die von dem Assyrerkönige nach Samarien versetzten Cuthäer noch anbeteten (2. Kön. 17, 30). Sein assyrischer Name ist Nirgal, der selber wieder babylonischen Ursprunges sein wird; doch ist der Sinn des Namens bis jetzt noch dunkel. Da nirgallu, das ideogrammatisch durch „großer Hund", d. i. „Löwe", erklärt wird, den geflügelten Löwenkoloß

bezeichnet, so kann man schließen, daß dieser auch der Repräsentant dieses Gottes war. Planetarisch entspricht der Gott dem Mars; auch die Mandäer bezeichnen den Mars als Nerig(?), d. i. Nergal. Trotz der gegen diese Beweisführung geäußerten Bedenken Jensens in dessen Kosmologie der Babylonier S. 490 wird an der betr. Zusammenstellung im wesentlichen festzuhalten sein; auch nach Jensen a. a. O. bleibt „sehr möglich diese Verbindung doch“. Vgl. Friedr. Delitzsch bei G. Smith, die chaldäische Genesis, Leipz. 1876. [S.] 274 f.; E. Schrader, die Keilinschr. u. d. A. T. 2. A. 1893. S. 282 f.
Schr.

Nergal-Sarezer (Jer. 39, 3. 13), der Name zweier Fürsten Nebucadnezars (über den Amtstitel des zweiten s. d. Artt. Hofmeister u. Magier), lautet babylonisch Nirgal-šar-uṣur, d. i. „Nergal, schirme den König“! Er ist identisch mit dem in der griech. Form Nēriglisarēs oder Nēriglissoros lautenden babylonischen Königsnamen; auch hieß einer der Söhne und Mörder Sanheribs so, welchen die Bibel (2. Kön. 19, 37. Jes. 37, 38) Sarezer u. Abydenus Nergilos nennt, indem jene (übrigens gemäß einer auch bei den Assyrern gebräuchlichen Verkürzung) nur den zweiten, dieser nur den ersten Teil des Namens überliefert hat.

Nergal. Geflügelter menschenköpfiger Löwe aus Ninive. (Layards Ausgrabungen.)

Neria (hebr. Nerijjah = meine Leuchte ist Jehova) war der Vater des Baruch (s. d. A.), des Gehilfen Jeremia's (Jer. 32, 12. 36, 4. 14. 43, 3. 6. 45, 1. Bar. 1, 1), sowie des Seraja (Jer. 51, 59), welcher das Amt eines Reisemarschalls (dies bedeutet der von Luther mit „ein friedsamer Fürst“ übersetzte hebr. Titel) des Königs Zedekia bekleidete. Daß nämlich Baruch u. Seraja Söhne desselben Neria, also Brüder waren, ist dadurch außer Zweifel gestellt, daß als Großvater beider Mahseja (vgl. 32, 12. Bar. 1, 1 mit Jer. 51, 59) genannt ist (im Hebr. sind die in der deutschen Bibel verschiedenen Namensformen ganz gleich). So wird auch erklärlich, wie Jeremia dem königlichen Reisemarschall einen prophetischen Auftrag geben konnte.

Nesseln kommen in der deutschen Bibel an 5 Stellen vor: über Hiob 30, 4 f. jedoch d. A. Melde und über Zeph. 2, 9 d. A. Dornen u. Disteln Nr. 3. An den drei übrigen Stellen ist von üppig wucherndem Unkraut auf dem Acker des Faulen (Spr. 24, 31) und auf verödeten Trümmerstätten (Jes. 34, 13. Hos. 9, 6) die Rede, so daß die von Luther und den meisten Übersetzern befolgte rabbinische Annahme, es seien Nesseln gemeint, gut in den Zusammenhang paßt. In Palästina findet man an Orten jener Art besonders die auch in Südeuropa heimische Pillen-Nessel (Urtica pilulifera), die größer ist und noch schärfer brennt, als die gemeine (Urtica urens), und von den zu erbsengroßen Kügelchen verwachsenen Samenkelchen ihren Namen hat. Das entsprechende hebr. Wort Ḳimmôsch, Ḳimmaschôn kann aber auch die allgemeinere Bedeutung: „Unkraut, das man zusammenrafft“ haben.

Nethaneel (= den Gott gab) und **Nethanja** (= den Jehova gab) waren beliebte Namen, besonders in den Familien der Priester (1. Chr. 16, 24. Esr. 10, 22. Neh. 12, 21) und Leviten (1. Chr. 25, 6. 27, 4. 2. Chr. 35, 9. Neh. 12, 36. — 1. Chr. 26, 2. 12. 2. Chr. 17, 8). Doch führt jenen auch der Stammfürst Isaschars in der Zeit Mose's (4. Mos. 1, 8 u. a.), ein Bruder Davids (1. Chr. 2, 14), ein Fürst Usia's (2. Chr. 17, 7) und diesen der Vater Ismaels, des Mörders Gedalja's (s. Ismael u. Elisama).

Nethinim (d. h. Geschenkte, Übergebene) heißen die den Leviten unterstellten, zur Verrichtung der niedrigsten und beschwerlichsten Dienste am Heiligtum verwendeten Tempelsklaven, die in den nachexilischen Schriften öfter als eine besondere Korporation nach den Priestern und Leviten ge-

nannt werden (vgl. 1. Chr. 10, 2). Über ihren Ursprung und ihre frühere Geschichte fehlt es an genaueren Nachrichten. Man hat vermutet, daß ihren Grundstock die seit Josua's Zeiten in einem Frondienstverhältnis zu dem Heiligtum stehenden (s. Frondienst) und durch Sauls fanatischen Eifer decimierten (2. Sam. 21, 1 ff.) Gibeoniten gebildet, oder daß sie aus den nach dem Gesetz über Verteilung der Kriegsbeute den Priestern und den Leviten zukommenden Kriegsgefangenen (4. Mos. 31, 28. 30) bestanden hätten. Doch waren letztere wohl im Privatbesitz befindliche Leibeigene; und die ursprünglich jedenfalls noch eine freiere Stellung einnehmenden (vgl. 2. Sam. 21) Gibeoniten müßten erst nach Davids Zeiten zu eigentlichen Tempelsklaven herabgedrückt worden sein. Halten wir uns an die gelegentlichen historischen Angaben, so erfahren wir aus Esr. 8, 20, daß David und die Fürsten solche Nethinim ohne Zweifel aus den Kriegsgefangenen den Leviten geschenkt haben; und diese Schenkung dürfte wohl nicht als bloße Vermehrung, sondern als Stiftung der Korporation anzusehen sein, welcher die früher den Gibeoniten obliegenden Geschäfte überwiesen wurden. Durch eine Schenkung Salomo's scheint ferner die besondere, für sich bestehende und ebenfalls im Hörigkeitsverhältnis zum Tempel stehende Genossenschaft begründet worden zu sein, welche unter dem Namen „die Knechte Salomo's" manchmal neben den Nethinim (Esr. 2, 58. Neh. 7, 60. 11, 3) besonders aufgeführt, manchmal aber auch unter dem Namen Nethinim mit inbegriffen wird. Schenkungen späterer Könige mögen die Zahl der Tempelsklaven vermehrt haben (vgl. d. Artt. Maon und Naphis). Ohne Zweifel waren sie beschnitten und zu voller Beobachtung des Gesetzes verpflichtet (vgl. Neh. 10, 28 f.); wurde dies doch schon von den im Privatbesitz befindlichen Sklaven gefordert; wie vielmehr von einem Hörigen des Heiligtums! Im übrigen erfreuten sie sich einer freieren und günstigeren Stellung, als die Privatsklaven, und scheinen, ähnlich wie die Tempelsklaven des Heiligtums in Delphi oder die Verschnittenen, welche noch heutzutage der Kaaba in Mekka und dem heiligen Grabe in Medina geschenkt werden, vor dem Wiederherabsinken in die Stellung jener durch ihre Privilegien geschützt gewesen zu sein. Schon mit Serubabel kehrte eine Anzahl von den Nethinim und den Knechten Salomo's, zusammen 392 Mann, aus dem Exil zurück (Esr. 2, 43–58. Neh. 7, 46–60); und mit Esra kam ein neuer Zuzug von 220 Mann (Esr. 7, 7. 8, 20). Ihre Geschlechtsregister wurden ebenso sorgfältig geführt, als die der Israeliten; auch lassen die in Neh. 11, 21 erwähnten Namen ihrer zwei Vorsteher schließen, daß diese in ähnlicher Weise, wie die Häupter israelitischer Geschlechter, aus ihrer eigenen Mitte hervorgingen (vgl. zu Ziha Esr. 2, 43. Neh. 7, 46). Die Abgabenfreiheit der Priester und Leviten war auch ihnen mit gewährt (Esr. 7, 24). Ihr Hauptwohnsitz war in Jerusalem, und zwar in einem südlich vom Tempel auf dem Ophel gelegenen Bezirk, der im Osten bis gegenüber dem Wasserthor und im Westen bis zu dem am königlichen Palast hervorspringenden oberen Turm hinaufreichte (Neh. 3, 26. 31. 11, 21); aus Esr. 2, 70. Neh. 7, 73 scheint aber hervorzugehen, daß ein Teil der Nethinim auch in den sonstigen Wohnsitzen der Priester und Leviten angesiedelt worden ist. Nach dem Tulmud, der den Nithinim nur eine sehr niedrige Rangstufe zuerkennt, sollen Heiraten zwischen Israeliten und ihnen verboten gewesen sein; doch scheint dies nur eine auf der Zusammenstellung der Nethinim mit den Gibeoniten beruhende Folgerung zu sein, welche die spätere Schriftgelehrsamkeit aus dem gesetzlichen Verbot der ehelichen Verbindungen mit Canaanitern gezogen hat. Im A. T. deutet wenigstens nichts auf eine so strenge Kastenabsonderung hin.

Netopha (Jer. 40, 8: **Netophat**) hieß eine judäische (1. Chr. 2, 54) Stadt (Esr. 2, 22. Neh. 7, 26), welche, obwohl nicht unter den Levitenstädten genannt, doch nach 1. Chr. 10 [9], 16 von Leviten bewohnt war: in Netopha und seinem Gebiete wohnten Mitglieder der Levitischen Sängerchöre (Neh. 12, 28, wo unter „Höfe Netophati" die zu Netopha gehörigen Dörfer zu verstehen sind). Die Stadt war der Geburtsort Maherai's und Heleds, zweier Kriegshelden Davids (2. Sam. 23, 28 f. 1. Chr. 12 [11], 30. 28 [27], 13. 15). Die Einwohner scheinen seitdem im Rufe der Heldenhaftigkeit gestanden zu haben. Das Targum zu 1. Chr. 2, 54 (vgl. zu Ruth 4, 20. Pred. 3, 11) weiß zu berichten, daß Netophatiter es waren, die Jerobeams Schergen schlugen, welche die nach Jerusalem mit den Erstlingen der Ernte Ziehenden aufhalten sollten. Bewohner Netopha's sammelten sich unter Seraja's Führung nach der Eroberung von Jerusalem um Gedalja (Jer. 40, 8. 2. Kön. 25, 23). — Der Talmud kennt ein Beth Netophah, dessen Lage aber nicht näher beschrieben wird. Ob letzteres und das biblische Netopha oder nur eines von beiden identisch sei mit dem heutigen Bêt Nettîf, einem ärmlich gebauten Orte von 230 Einw. (Tobler, Dritte Wanderung, 1859 S. 117 f.), muß dahingestellt bleiben. Der Ort liegt 20 km von Bethlehem nach Westen, während das biblische Netopha nach Neh. 7, 26 doch wohl näher bei Bethlehem gesucht werden muß. Der in den Acta sanctorum genannte Ort Metopa in der „Wüste Natupha" dürfte die 4 km nordöstlich von Bethlehem liegende Ruine Um Ṭôba (so Conder) sein. M.

Netz, s. Fisch u. Jagd.

Neumonde. Die Sitte, die Neumonde — den Ausdruck nicht im astronomischen Sinne, sondern von dem ersten Wiedersichtbarwerden der Mond-

sichel verstanden — festlich zu begehen, war im ganzen Altertum weit verbreitet; namentlich herrschte sie bei allen Völkern, deren Zeitrechnung, wie bei den Israeliten der Fall war, noch ganz durch den Mondlauf bestimmt wurde (vgl. die Artt. Mond, Feste, Jahr). Da das Wiedererscheinen des Lichtes einen erfreuenden Eindruck macht, so war die Feier naturgemäß ein Freudenfest, das nicht bloß gottesdienstlich, sondern auch durch festliche Mahlzeiten und sonstige häusliche und öffentliche Lustbarkeiten begangen wurde. Auch bei den Israeliten war diese Feier von den ältesten Zeiten her eine festeingewurzelte, volkstümliche Sitte, die sich im Zehnstämmereich (2. Kön. 4, 23. Hos. 2, 11. Am. 8, 5) ebenso erhielt, wie im Reiche Juda. Überwiegend hat sie hier gottesdienstlichen, und zwar einen unter dem bestimmenden Einfluß der Sabbathsidee ausgeprägten gottesdienstlichen Charakter. Die Volkssitte stellte alle Neumonde als Feiertage den Wochensabbathen gleich: der Geschäftsverkehr ruhte (Am. 8, 5); bei den Heiligtümern fanden zahlreich besuchte Gemeindeversammlungen (Jes. 1, 13 f. Hes. 46, 1. 3; vgl. Jes. 66, 23) und festliche Opferdarbringungen statt; und wie diese Neumondsversammlungen den Propheten Gelegenheit boten, das ihnen gegebene Gotteswort dem Volke zu verkündigen (Hag. 1, 1, vgl. Hes. 29, 17. 31, 1. 32, 1. 26, 1), so war im Zehnstämmereich schon zu Elisa's Zeiten auch die Sitte aufgekommen, daß an Sabbathen und Neumonden Leute, die nach dem Worte Gottes Verlangen trugen, den Propheten aufsuchten (2. Kön. 4, 23). Von der anderen mehr weltlichen Seite der Feier gibt das Festmahl Zeugnis, welches am Neumond und noch am darauf folgenden Tage am Hofe Sauls gehalten zu werden pflegte (1. Sam. 20, 5. 18. 24. 27); auch sind besondere Opferfeste einzelner Familien und Geschlechter, die mit festlichen Opfermahlzeiten verbunden waren, allem Anschein nach gern an den Neumonden gehalten worden (1. Sam. 20, 6. 29); und selbst in den Zeiten, wo eine übertriebene Askese überhand genommen hatte, war doch der Neumond, wie der Sabbath, nie ein Fasttag (Judith 8, 6). — Bei der Bedeutung, welche die Neumondsfeier im israelitischen Volksleben gehabt hat, kann es auffallen, daß sie in der Festordnung 3. Mos. 23 ganz unberücksichtigt geblieben ist. Den Grund davon haben wir im Art. Feste (S. 446 b) angedeutet. Nur über die an den Neumonden darzubringenden Gemeindeopfer gibt das Gesetz 4. Mos. 28, 11 ff. Bestimmung, beschränkt sich also auch hier auf das, was unmittelbar den Kultus am Nationalheiligtum betrifft. Zu dem täglichen Brandopfer sollte ein festliches Opfer, nämlich ein Ziegenbock als Sündopfer und ein Brandopfer von 2 Farren, einem Widder und 7 jährigen Lämmern nebst den entsprechenden Speis- und Trankopferzugaben hinzugefügt, und die Darbringung dieses Brandopfers vom Schall der von Priestern geblasenen Trompeten begleitet werden (4. Mos. 10, 10). Diese Neumondopfer sind 1. Chr. 24 [23], 31. 2. Chr. 2, 4. 8, 13. 31, 3. Esr. 3, 5. Neh. 10, 33 neben dem täglichen Brandopfer und den Sabbath- und Festopfern als die ständigen, gesetzlich vorgeschriebenen Opfer erwähnt. Abweichend ist in der Gottesdienstordnung des Propheten Hesekiel (46, 1 f. 6 f.) das von dem Fürsten für das Volk darzubringende Neumondopfer bestimmt: das Sündopfer ist weggelassen, das Brandopfer auf 1 Farren, 1 Widder und 6 Lämmer vermindert, und die Speisopferzugaben sind nach einem auch sonst von dem Propheten befolgten (45, 24 f. 46, 5. 11), von dem gesetzlichen (4. Mos. 15, 1 ff.) verschiedenen Kanon normiert. Man kann diese Differenz nicht daraus erklären, daß Hesekiel nur vom Privatopfer des Fürsten rede; er redet vom Gemeindeopfer, welches der Fürst als Haupt und Vertreter des Volkes darbringt (45, 17. 22), wie dies nach 2. Chr. 31, 3 schon Hiskia gethan hatte. — Den Neumond des 7. Monats zeichnet die gesetzliche Festordnung besonders aus (s. Feste Nr. 3): ihm allein gibt sie sabbathlichen Charakter, indem sie Einstellung aller Dienstarbeit und eine gottesdienstliche Gemeindeversammlung anordnet (3. Mos. 23, 24 f.) und das sonstige Neumondbrandopfer um 1 Farren, 1 Widder und 7 Lämmer nebst ihren Speis- und Trankopferzugaben vermehrt (4. Mos. 29, 1 ff.), ganz ähnlich, wie das tägliche Morgen- und Abendopfer am Sabbath gesteigert wurde (4. Mos. 28, 9 f.). Mit dieser Vermehrung der Opfer war auch eine Vermehrung und Erhöhung des festlichen Trompetenschalles verbunden, und von dieser in die Ohren fallenden Auszeichnung wurde der Feiertag, wie man wohl mit Recht gewöhnlich annimmt, „Tag des (Trompeten-)Schalles" genannt (3. Mos. 23, 24. 4. Mos. 29, 1; vgl. 4. Mos. 10, 5. 9 f. 31, 6. 2. Chr. 13, 12). Doch scheint Ps. 81, 4, wo wahrscheinlich der Neumond des 7. Monats gemeint ist, außerdem auch lauter Hörnerschall (vgl. 3. Mos. 25, 9), mit dem vielleicht der Anbruch des Tages angekündigt wurde, der Feier desselben eigen gewesen zu sein. An diesem Neumond des Sabbathmonates haben die heimgekehrten Exulanten den regelmäßigen Opfergottesdienst wieder aufgenommen (Esr. 3, 6); und an ihm fand nachmals zu Esra's Zeiten die erste feierliche Gesetzesvorlesung statt (Neh. 8, 1 ff.). Dies hat, wie schon im Art. Jahr Nr. 2 bemerkt worden ist, vielleicht dazu beigetragen, daß die Neumondfeier des 7. Monats in der nachexilischen Zeit den ihr ursprünglich fremden und im Gesetz sich nirgends andeutenden Charakter eines Neujahrfestes angenommen hat. — Wie in der vorexilischen Zeit der Tag der Neumondfeier festgestellt wurde, wissen wir nicht; aus 1. Sam. 20, 5. 18 läßt sich nur entnehmen, daß seine Datierung irgendwie festgestellt war. In der Zeit des zwei-

ten Tempels war nach der talmudischen Überlieferung das Datum des Neumondes und damit auch die 29- oder 30tägige Länge der einzelnen Monate innerhalb gewisser Schranken (s. Jahr Nr. 1) schwankend und von zufälligen Umständen abhängig. Das Synedrium versammelte sich am 30. jedes Monats in der Frühe, um eventuell bis zum Abendopfer beisammen zu bleiben. Jeder, der die wiedererscheinende Mondsichel erblickte, war verpflichtet, demselben Anzeige davon zu machen. Es verhörte die sich meldenden Zeugen, sprach dann sein: „Er ist geheiligt" über den Tag aus, welcher nun als Neumond gefeiert und als erster Tag des neuen Monats gezählt wurde, so daß der vorhergehende Monat nur 29 Tage hatte. Durch auf den Bergen gegebene Feuersignale wurde die Feier vom Ölberg aus im Lande kund gemacht; später aber geschah dies durch Boten, weil auf die Feuersignale wegen des damit (angeblich von den Samaritern) getriebenen mutwilligen Unfuges kein rechter Verlaß mehr war. Bei trübem Wetter, wenn der Himmel ganz bewölkt war, konnten sich natürlich keine Zeugen melden; denn wurde der 30. als letzter Tag des laufenden Monats gezählt, und die Neumondfeier auf den folgenden Tag angesetzt, ohne daß eine besondere Bekanntmachung derselben im Lande stattfand. Ähnlich soll nach Macrobius bei den Römern in der alten Zeit der pontifex minor das Amt gehabt haben, das Sichtbarwerden des Neumondes zu beobachten und dem rex sacrificulus zu melden, worauf er nach dem von beiden dargebrachten Opfer dem auf das Kapitol berufenen Volke zu verkündigen hatte, wie viel Tage zwischen den Kalenden und den Nonen lägen. Erst etwa 200 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels begannen die Juden den Neumondstag astronomisch festzustellen; im Gegensatz zu den Rabbaniten verwarfen aber die Karäer diese Neuerung, und hielten daran fest, daß der Tag, an dem die Mondsichel wieder gesehen wurde, als Neumond zu gelten habe. — Die dunkle Stelle Hos. 5, 7 wird gewöhnlich so verstanden: die Neumondfeier der treulosen Israeliten wird als bloßer Scheingottesdienst, weit entfernt ihnen Heil zu bringen, vielmehr das Volk samt dem Lande verderben. — Daß wie von den späteren Juden (vgl. 1. Makk. 10, 34), so auch von judaisierenden Christen auf die Neumondfeier neben der Sabbathfeier großes Gewicht gelegt worden ist, kann man aus Kol. 2, 16 u. Gal. 4, 10 entnehmen.

Nezib, Stadt im Stammgebiete von Juda (Jos. 15, 43), deren Lage die unbedeutenden Trümmerreste von Bêt Naṣîb (Guérin, Judée, III, p. 343 ff.) östlich von Bêt Dschibrîn bezeichnen sollen. Damit stimmt zwar die Angabe des Hieronymus überein, daß Nezib 7 röm. M. (nach Euseb. 9) von Eleutheropolis (Bêt Dschibrîn) nach Hebron zu gelegen habe, während die Anordnung der Aufzählung im Buche Josua a. a. O. vielmehr dafür spricht, Nezib in der Ebene oder Hügelregion, und nicht so weit im Innern des Gebirges, zu suchen. M.

Nibchas, richtiger Nibchaz (wofür Sept. unter andern die Lesart Eblazer bietet) war ein Götze der Avväer (2. Kön. 17, 31). Nach den Rabbinen, die an nbḥ = bellen denken, soll der Götze die Gestalt eines Hundes gehabt haben. Die Gottheit ist bis jetzt nach Namen und Wesen näher nicht zu bestimmen. Schr.

Niederkleid, Niederwand, s. Kleider S. 851 a.

Nieder-Syrien, s. Cölesyrien.

Nikanor, ein syrischer Feldherr, der zuerst zur Zeit des Antiochus Epiphanes im J. 166 vor Chr. in Gemeinschaft mit Ptolemäus und Gorgias (s. d. Artt.) ein Heer zur Bekämpfung des Judas Makkabäus nach Palästina führte (1. Makk. 3, 38. 2. Makk. 8, 8 f.). Das 1. Makkabäerbuch erwähnt ihn bei diesem Feldzug nicht weiter und nennt nur den Gorgias als den Führer derjenigen Heeresabteilung, welche von Judas besiegt wurde. Das 2. Makkabäerbuch aber schreibt die Hauptniederlage dem Nikanor zu (2. Makk. 8, 10—29). Als selbständiger Führer eines Heeres wurde Nikanor von Demetrius I. im Jahre 161 v. Chr. zur Unterdrückung des Judas und seiner Partei nach Palästina gesandt. Er suchte zunächst den Judas durch Vorspiegelung der Freundschaft sicher zu machen. Als aber dieser rechtzeitig die feindlichen Absichten Nikanors erfuhr und sich von ihm zurückzog, begann Nikanor den offenen Kampf. Er wurde von Judas bei Kapharsalama besiegt und mußte sich nach Jerusalem zurückziehen (1. Makk. 7, 26 ff.). In seinem Übermut verspottete er die Priester und schwur, den Tempel zu verbrennen, wenn ihm nicht Judas überliefert würde (1. Makk. 7, 33 ff.). Als er aber bei Bethhoron abermals mit Judas zusammentraf, erlitt er eine völlige Niederlage und fiel selbst im Kampfe (161 v. Chr.). Sein Haupt und seine Hand, mit welcher er so freventlich geschworen hatte, wurden ihm abgehauen und nach Jerusalem gebracht. Das Volk aber sah in dieser unmittelbaren Bestrafung seines gottlosen Übermutes ein so sichtbares Eingreifen Gottes, daß es von da an den 13. Adar, an welchem Nikanor gefallen war, alljährlich als einen Festtag feierte (1. Makk. 7, 39—50). — Von diesem Berichte des 1. Makkabäerbuches weicht der des 2. in mehreren Punkten wesentlich ab. Namentlich läßt das 2. den Nikanor zunächst nicht freundlich, sondern feindlich auftreten, schildert seine darauf gewährte Freundschaft als eine aufrichtige, und berichtet, daß Nikanor nur auf Drängen des Königs die Feindseligkeiten wieder aufgenommen habe (2. Makk. 14,

11—29). Von seiner Niederlage bei Kapharsalama weiß das 2. Makkabäerbuch überhaupt nichts. Dagegen erzählt es ähnlich wie das erste sein übermütiges Auftreten in Jerusalem (2. Makk. 14, 31 ff.) und seine Besiegung durch Judas Makkabäus (2. Makk. 15, 1—36). — Der Armenpfleger Nikanor (Apstlg. 6, 5) ist nicht weiter bekannt. Schü.

Nikodemus: ein angesehener Pharisäer, Schriftgelehrter („Meister in Israel") und Beisitzer des jüdischen hohen Rates zur Zeit Jesu. Er kommt Joh. 3 bei dessen erstem Auftreten in Jerusalem („bei Nacht"—wohl aus Scheu vor seinen Standesgenossen) zu ihm und bringt ihm die Anerkennung als eines von Gott gesandten Lehrers entgegen, ohne Zweifel um über die Bedingungen des von Jesu verkündigten Himmelreiches Näheres zu vernehmen. Später, in den Zeiten der wachsenden Feindschaft gegen Jesum, mahnt Nikodemus im Synedrium zur Gerechtigkeit (Joh. 7, 50 f.), und als Jesus gekreuzigt worden, schließt er sich dem Joseph von Arimathia an, um dem Herrn die letzte Ehre zu erweisen (Joh. 19, 39). Da Nikodemus in den synoptischen Evangelien nicht vorkommt, so haben die Gegner des Johannesevangeliums seine Geschichtlichkeit bezweifelt und ihn zum typischen Vertreter des nur um der Wunder willen glaubenden, im geistigen Sinn ungläubigen Judentums gemacht, was nur mit Willkür und Gewalt durchgeführt werden kann. Ob er dieselbe Person ist mit einem Nikodemus, Gorions Sohn, den der Talmud als einen reichen und frommen Mann erwähnt, steht dahin. Die spätere christliche Sage, er sei, nachdem er sich öffentlich zu Jesu bekannt und die Taufe empfangen, aus dem Synedrium und aus Jerusalem ausgewiesen, aber von Gamaliel in einem Landhause unterhalten worden, ist ohne Gewähr. Bg.

Nikolaiten: eine Sekte oder Partei in der kleinasiatischen Kirche des späteren apostolischen Zeitalters. Wir erfahren von ihr zunächst durch Off. Joh. 2, 6, wo es im Sendschreiben an Ephesus heißt: „Aber das (Gute) hast du, daß du die Werke der Nikolaiten hassest, die ich auch hasse." Näheres ergibt dann V. 14—15, wo es im Briefe an Pergamus heißt: „Aber ich habe ein wenig wider dich: du hast dort (solche), die die Lehre Balaams (hellenistische Form v. Bileam, 4. Mos. 25, 1 ff. 31, 16) halten, der den Balak lehrte, vor den Kindern Israel einen Fallstrick legen und (sie verführen) Götzenopfer zu essen und Unzucht zu treiben; — so (wie Bileam unter den Israeliten Verführung anrichtete) hast du gleicherweise (solche), welche die Lehre der Nikolaiten halten." Hiernach bestand die „Lehre" der Nikolaiten zunächst in dem Grundsatz, daß es Christen erlaubt sei, den Götzen geschlachtete Tiere zu essen und die geschlechtliche Ungebundenheit, die im Heidentum galt, fortzusetzen, zwei Punkte, auf welche schon das Rundschreiben des Jakobus bei der Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen Bedacht genommen hatte (Apstlg. 15, 20; vgl. Off. Joh. 2, 14. 20). Leute, welche die christliche Freiheit nicht bloß im Punkt des den Juden anstößigen Opferfleischessens (1. Kor. 8—10), sondern auch in dem des außerehelichen Geschlechtsverkehres, in betreff dessen das heidnische Altertum das sittliche Gefühl fast völlig abgestumpft hatte, mißdeuteten und mißbrauchten, bekämpft auch Paulus 1. Kor. 6, 12 f.; doch fällt es auf, diesem Libertinismus hier als Grundlage einer — wenn auch offenbar aus den Gemeinden nicht förmlich ausgeschiedenen — eigenen Sekte zu begegnen. Nach Off. Joh. 2, 18—29 scheint auch noch Weiteres und Theoretisches hinzugekommen zu sein. Hier im Sendschreiben an Thyatira wird eine angebliche Prophetin, die der Seher eine Jesabel (1. Kön. 16, 31) nennt, als Predigerin der nikolaitischen Grundsätze erwähnt, zugleich aber durch die Wendung „die übrigen, welche diese Lehre nicht haben, welche nicht die Tiefen Satans erkannt haben", die nikolaitische Partei als eine solche gekennzeichnet, die sich besonders tiefer Erkenntnis („Gnosis") rühmte, sei's wirklich „der Tiefen Satans", den manche Gnostiker als Untergott und Weltschöpfer dachten, oder — wenn man den Ausdruck des Apokalyptikers sarkastisch nimmt — „der Tiefen Gottes" (1. Kor. 2, 10), statt deren er ihnen „die Tiefen Satans" unterschiebt. In der That hat späterhin eine gnostische Sekte der „Nikolaiten" bestanden, welche unter Aufnahme noch weiterer Elemente der nachmaligen Gnosis recht wohl aus dieser Verirrung apostolischer Zeit erwachsen sein kann. Was den Namen angeht, so erklärt man ihn in der Regel nach Off. Joh. 2, 14 f. aus der Synonymität von Bileam („Volksverderber") und Nikolaus („Volksbesieger"), und es ist wohl möglich, daß der Apokalyptiker an dieselbe gedacht hat. Immerhin aber wäre Nikolaus doch nur eine ungenaue Übersetzung von Bileam, und Off. Joh. 2, 6 tritt der Name „Nikolaiten" zunächst als ein gegebener und keiner Erklärung bedürftiger auf, so daß hernach V. 14—15 wohl eine Anspielung auf den Namen Bileam, nicht aber eine Erfindung des Namens Nikolaiten auf Grund desselben wahrscheinlich ist. Unter diesen Umständen gewinnen die Nachrichten der Kirchenväter, daß die Nikolaiten sich auf einen Mann des apostolischen Zeitalters, den Nikolaus von Antiochia (Apstlg. 6, 5) zurückführten, ein unverkennbares Gewicht (s. d. A. Nikolaus). — Auch der historisch und sprachlich dunkle Brief des Judas bekämpft eine entartete Partei, die sich „in die Verführung des Bileamslohnes gestürzt", und der einesteils Lästerung höherer Mächte, anderseits unsittliches Gebaren vorgeworfen wird; vielleicht ist dieselbe mit den Nikolaiten der Apokalypse einerlei oder doch verwandt. Solche befremdliche Erscheinungen in der

apostolischen Kirche entsprangen in tief gärender Zeit aus dem naheliegenden Versuche, christliche und heidnische Ideen und Tendenzen mit einander zu vereinigen, aus dem auch die ausgebildeten und berühmten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sind. Bg.

Nikolaus: einer der sieben Armenpfleger, welche die Urgemeinde Apstlg. 6, 5 auf den Rat der Apostel erwählte, und zwar, während die übrigen ohne Zweifel alle geborene Juden waren, ein Proselyt aus Antiochia, wie dort hinzugefügt wird. Im N. T. kommt er nicht weiter vor; dagegen machen ihn die Kirchenväter (schon Irenäus und Clemens von Alexandria) zum — allerdings unschuldigen — Urheber der gnostischen Sekte der Nikolaiten (s. d. A.), indem eine mißverstandene Lehre von der Ertötung der Sinnlichkeit den Anlaß zu deren sittlich zügellosen Grundsätzen gegeben habe. Die Sache kann so, wie sie bei den Kirchenvätern lautet, nicht vorgegangen sein, indem sie die Entstehung einer libertinischen Partei nicht erklärt; indes, da nach Eusebius jene Sekte selbst sich auf diesen Mann zurückgeführt und nach ihm genannt hätte, so scheint doch ein Zusammenhang vorzuliegen, und zwar, da die Nikolaiten bereits dem apostolischen Zeitalter angehören, also das Inanspruchnehmen des Stifternamens nicht auf spätere Willkür zurückgeführt werden kann, kein ganz unschuldiger. Es sei denn, daß der Name der Nikolaiten lediglich symbolisch zu erklären und nur im zweiten Jahrhundert auf eine historische Person der Vorzeit zurückgeführt worden wäre. Bg.

Nikopolis. Eine Stadt dieses Namens gilt als der Ort, von welchem aus der Brief des Apostels Paulus an Titus nach Kreta datiert ist; vgl. Tit. 3, 12. Dieser Platz ist schwer mit Sicherheit zu bestimmen. Unter den drei der vielen Städte dieses Namens im Altertum, an die man gedacht hat, könnte vielleicht die dritte die richtige sein. Die erste nämlich, das sogenannte kilikische Nikopolis, anscheinend eine Gründung Alexanders d. Gr., am östlichen Saume der „Pylen" des Gebirges Amanos, schon auf dessen syrischer Seite, auf der Stelle belegen, wo das Lager des letzten persischen Darius vor dem Aufbruch zur issischen Schlacht stand, jetzt Nebul am Karasu (s. Kiepert bei Droysen, Gesch. des Hellenismus, 2. Aufl. 1878, Bd. III. 2. S. 200 f.), — und die zweite, das thrakische Nikopolis, Ulpia Nikopolis, im byzantinischen Mittelalter als Christopolis mehrfach genannt, östlich von dem unteren Nestos, erst seit Trajans Zeit namhaft, kommen kaum ernsthaft in Betracht. Die zur Zeit der Apostel bedeutendste Stadt der Griechenwelt dieses Namens war das epirotische Nikopolis, welches Octavianus Augustus zum Andenken an seinen welthistorischen Sieg bei Actium, gegenüber letzterem Vorgebirge, auf der Höhe der Südwestspitze von Epirus, zwischen dem Golf von Ambrakia und dem ionischen Meere, auf der Stelle, wo sein Lager vor der Schlacht gestanden, gegründet (30 v. Chr.), mit Griechen aus den benachbarten Landschaften Akarnanien und Ätolien, aus Ambrakia, wie auch mit römischen Kolonisten bevölkert, politisch hoch begünstigt, und materiell überaus reich ausgestattet hatte. Ihre ausgedehnten Ruinen befinden sich etwas nördlich von dem heutigen Prevesa. Vgl. G. Hertzberg, Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. T. I. S. 492 ff., E. Kuhn, Über die Entstehung der Städte der Alten. S. 413 ff. und Mommsen, Römische Geschichte. Bd. V. S. 270 ff. H.

Nil, s. Ägypten Nr. 3 u. Eden Nr. 4. Der gewöhnliche Name des Nil ist im Hebr. Jeor entstanden aus dem altägyptischen aur = „Strom, Fluß", das als Profanname des Nil (neben dem heiligen Namen Hapi) gebräuchlich war und im Munde des Volkes zu Jar oder Jal wurde. Häufig wird der Zusatz beigefügt aur āa = „großer Strom", woraus in der Volkssprache Jar ā, koptisch Jaro, assyrisch Jarū geworden ist. Die appellativische Bedeutung macht sich im hebr. Sprachbewußtsein noch geltend, indem das Wort meist den Artikel, dann und wann auch den Genitiv Miṣraim (= „der Strom Ägyptens"; vgl. Am. 8, 8. 9, 5) bei sich hat, und zur Bezeichnung der Nilarme und -Kanäle ein Plural gebildet wird (z. B. Jes. 7, 18. 19, 6. 37, 25), der vereinzelt sogar in allgemeinem, rein appellativem Sinn gebraucht wird (Hiob 28, 10. Jes. 33, 21). Doch wird der Name nie auf andere große Ströme übertragen, außer in Dan. 12, 5 ff., wo der Tigris damit benannt wird. — Über den selteneren Namen Schîchôr s. d. A. Sihor. Auch mit dem „Wasser" oder vielmehr „Strom Ägyptens" in 1. Mos. 15, 18 und mit dem „Meer" in Jes. 18, 2. Nah. 3, 8. Hiob 41, 22 (im Hebr. auch Jes. 19, 5) ist der Nil gemeint. — Daß die Bekanntschaft Jesaja's mit dem Nil noch über Oberägypten hinaufreichte, erhellt aus Jes. 18, 1 (vgl. Zeph. 3, 10); denn die dort erwähnten „Ströme Cuschs" können nur die bei dem heutigen Chartum sich zum Nil vereinigenden Flüsse Astāpus (= bachr el-azrek, blauer Fluß) und Astāsobas (= bachr el-abiad, weißer Fluß) und der nach der Vereinigung beider in den Nil von Osten her mündende, aus dem abessinischen Alpenland kommende bedeutendste Zufluß, der Astaboras (= Atbara) sein.

Nilpferd, Flußpferd gehört in die Familie der paarzehigen oder schweinsartigen Dickhäuter als einzige, auffällig eigentümliche Art der Gattung Hippopotamus. Als der plumpeste und massigste aller Dickhäuter, bis 16 Fuß lang und 6 Fuß hoch, steht es niedrig auf den Beinen, hat einen dicken Kopf mit kleinen hochgelegenen Augen und sehr dicker stumpfer Schnauze, aus deren weit

klaffendem Rachen gewaltige Hauer (Eckzähne) und lange Vorderzähne hervorragen, ferner einen kurzen dicken Hals, ungeheuer dicken Leib, vierzehige mit kleinen Hufen bekleidete Füße und einen bis an die Hacken reichenden Schwanz. Die zolldicke Haut ist nackt und braun bis schwärzlich. Schwerfällig und plump in seinen Bewegungen auf dem Lande, bewegt es sich im Wasser, wo es sich lieber aufhält, gewandt und geschickt, taucht vortrefflich und hebt bei drohender Gefahr nur die oben am Kopfe gelegenen Nasenlöcher, Augen und Ohren über den Wasserspiegel. Seine Nahrung besteht in Gras und Kraut, daß es längs der Ufer dicht verflochtenen Sehnen seiner Beine — dicht verflochten, weil keine Muskelkontraktion bei den Bewegungen zu erkennen ist —, die Knochen wie eherne Röhren, alles schildert die Stärke und Festigkeit des ganzen Körperbaues. Das ihm von seinem Schöpfer verliehene Schwert (V. 14, wo zu lesen ist: „der brachte ihm nahe sein Schwert") bezieht sich auf die gewaltigen Hauer und langen Vorderzähne, die es als furchtbare Waffe gegen seine Feinde verwendet. V. 15—18 schildern die Lebensweise, daß es auch auf Anhöhen weidet, und andere Tiere sich ihm harmlos nahen, im sumpfigen Geschilf ruht und im schwellenden

Nilpferdjagd. Altägyptische Darstellung.

und auf den nächsten Anhöhen weidet. — Früher über ganz Afrika südlich der Sahara verbreitet und auch im Nilgebiete, ist es aus letzterem und der Südspitze längst verdrängt, da es seiner Hauer und Vorderzähne, die als Elfenbein verarbeitet werden, seiner dicken Haut, seiner mächtigen Specklage und des Fleisches wegen überall verfolgt wird. [Schon Ammianus Marcellinus ca. 390 nach Chr. sagt, daß es zu seiner Zeit in Ägypten nicht mehr vorkomme.] Allgemein wird der **Behemoth** in Hiob 40, 10—19 (hebr. V. 15—24) auf das Flußpferd bezogen, u. in der That paßt die Schilderung ganz auf dasselbe: V. 10 Gras frißt er wie ein Rind; V. 11. 12. 13: die Kraft in seinen Lenden und die Stärke in den Muskeln seines Bauches, die Strom unbekümmert und sicher schwimmt. So stützt sich die ganze, freilich in poetischer Sprache gehaltene Schilderung doch auf naturgetreue Beobachtung. — [In dem Namen Behemôth, der einen Tierkoloß bezeichnet, hat man längst eine hebr. Umlautung aus einer ägyptischen Benennung p-ehe-mau (mou) = „Wasserstier" vermutet, die der arabischen „Flußbüffel" und der italienischen bomarino entspricht, und jedenfalls passender ist, als unser von den Griechen entlehnter Name Flußpferd, sofern das Tier in seiner Gestalt und in seinem dumpfen Brummen und lauten Brüllen mehr an den Büffel als an das Pferd, noch mehr freilich in der Gestalt an ein ungeheures Schwein erinnert. — V. 19 wird am besten als ironische

Aufforderung aufgefaßt: „Vor seinen Augen fange man ihn, durchbohre ihn mit Fangseilen die Nase!“ Wie schwierig und gefährlich der Kampf mit dem Nilpferd ist, und wie große Vorsicht dabei angewendet werden muß, schildern ältere und neuere Berichterstatter. Eine altägyptische Darstellung der Nilpferdjagd, die wir aus Wilkinson III S. 70 f. entnehmen, diene zur Erläuterung der Stelle. Ihr entspricht ganz, was Diodor (I, 35) darüber berichtet; und auch die Art, wie noch jetzt die Sudanesen das Nilpferd erlegen (vgl. Brehm, Illustr. Tierleben, herausg. v. Schödler I, S. 748), ist wesentlich dieselbe. Auch greifen die dortigen Jäger nie ein zu Lande gehendes Nilpferd an, sondern warten stets, bis es nach seiner Rückkehr dem Flusse wieder nahe ist, und erst am folgenden oder — wenn man keine Feuerwaffen hat — erst am dritten Tage wird die Jagd auf das harpunierte Tier im Wasser fortgesetzt und zu Ende geführt; daraus mag ersehen werden, warum die Worte „vor seinen Augen“ beigefügt sind. Daß auch mit gewöhnlichen Flintenkugeln, selbst in größter Nähe abgeschossen, bei der Dicke der Haut und der Knochen, wenig gegen das Nilpferd auszurichten ist, hat unter anderen der Reisende Rüppel in einem 4stündigen gefährlichen Kampfe mit einem Nilpferd erfahren. Den modernen Feuerwaffen muß freilich auch dieser Tierkoloß erliegen. — Trotz aller Schwierigkeiten der Nilpferdjagd haben aber doch die Römer — zuerst der Ädil Markus Skaurus i. J. 58 v. Chr., dann Augustus und andere Kaiser der Schaulust des römischen Publikums den abenteuerlich aussehenden Tierkoloß in ausgewachsenen Exemplaren in Kampfspielen und Triumphzügen vorgeführt. Im späteren Judentum knüpften sich an den Behemoth, den man auch schon habbar, d. i. wilden Ochsen, nannte und mit gewaltigen Hörnern ausstaffierte, ähnliche phantastische Fabeleien an, wie an den Leviathan (s. d. A.), von deren Vorhandensein schon das Buch Henoch (60, 7 ff. 24 f.) Zeugnis gibt. Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, S. 402. II, S. 873. 875 f. 880. Sonst vgl. Lenz, Zoologie, S. 184 f. Rosenmüller, Bibl. Altertumskunde IV, 2, S. 230 ff.]. Gb.

Nimra, s. Beth Nimra.

Nimrim. Man sucht „die Wasser Nimrim“, deren Verschüttung durch einen das Land der Moabiter verheerenden Feind (vgl. 2. Kön. 3, 19. 25) in Jes. 15, 6 u. Jer. 48, 34 prophetisch geschildert ist, jetzt meist in dem nahe der Südgrenze Moabs, dem Wadi el-Achsa, in die südliche Bai des Toten Meeres einmündenden Wadi en-Nemeîra oder Mójet Nimméry, bei dem nahe der Mündung auch eine Ruinenstätte en-Nméra liegt. Allerdings scheint der Zusammenhang eine im südlichsten Teil der Moabitis liegende Örtlichkeit zu erfordern. Auch stimmt zu jener Annahme die Angabe des Onomastikons, Nimrim sei der noch vorhandene Flecken Bennamareim oder Bennamerium nördlich von Zoar (s. d. A.).

Nimrod. Der in 1. Mos. 10, 8 ff. u. 1. Chr. 1, 10 unter den Söhnen Cuschs aufgeführte Nimrod ist nicht, wie die anderen Söhne Cuschs, Repräsentant eines Volkes oder Stammes, sondern eine Einzelperson der grauen Vorzeit. Es gilt der israelitischen Überlieferung als erster Begründer einer Gewaltherrschaft, eines großen Reiches auf der Erde, und dieses Reich ist das babylonische; von da aus dehnt Nimrod seine Herrschaft aber auch auf Assyrien aus (in 1. Mos. 10, 11 l.: „Von diesem Lande ist er nach Assur gezogen“), weshalb Micha (5, 5) dieses „Land Nimrods“ nennt. Er gilt ferner als Erbauer der vier Städte, welche nachmals als „die große Stadt“ unter dem Namen Ninive (s. d. A.) zusammengefaßt wurden, wogegen von den 4 im Lande Sinear, d. i. in Babylonien gelegenen Städten, Babel, Erech, Accad und Chalne (s. die betr. Artt.) nur gesagt wird, daß sie (mit ihrem Gebiet) den ersten Bestand seines Reiches gebildet haben, nicht aber, daß sie von ihm erbaut worden seien. Endlich wird er auch in dem in den übrigen Text eingeschalteten 9. Vers als ein selbst in den Augen und nach dem Urteil Jehova's gewaltiger Jagdheld charakterisiert, der als solcher — noch bis auf den heutigen Tag — sprichwörtlich wurde. In diesen Überlieferungen haben sich dunkle geschichtliche Erinnerungen erhalten. Von einem ersten Beherrscher Babyloniens und Assyriens Namens Nimrod weiß die Geschichte sonst allerdings nichts. Der Name ist überhaupt in babylonisch-assyrischen Inschriften bisher nicht nachgewiesen*). Aber von geschichtlicher Bedeutung ist zunächst, daß Nimrod, der Begründer des babylonischen Reiches, nicht von Sem, sondern von Cusch abgeleitet wird, wobei nicht an Cusch im engeren Sinn, d. h. an das afrikanische, sondern an die das asiatische Südland bewohnenden Cuschäer zu denken ist (s. d. A. Äthiopien). Es steht nämlich jetzt geschichtlich fest, daß in Babylonien der Herrschaft und Kultur der semitischen Babylonier wirklich die eines anderen nicht semi-

*) Die Angabe, der Vater des Königs Scheschonk, des Begründers der 22. ägyptischen Dynastie, des Sisak der Bibel, welcher nach Maspero (Gesch. d. Morgenl. Völker S. 335) im 6. Glied von einem nach Ägypten eingewanderten Syrer abstammen, nach Brugsch (Gesch. Ägyptens S. 645. 650 ff.) aber ein mit Heeresmacht nach Ägypten gezogener, dort gestorbener und in Abydos begrabener assyrischer Großkönig gewesen sein soll, sowie ein späterer von Piânchi Miamun bekämpfter König von Sesun oder Hermopolis magna in Mittelägypten (Maspero S. 378 ff. Brugsch S. 681. 707), hätten den Namen Nimrod geführt, ist sehr zweifelhaft, da wenigstens der Name des ersteren nach Brugsch eigener Angabe vielmehr Naromath lautet — Auch die Angabe Lenormants, es komme in den Keilinschriften ein Gott Ninruṣi vor, der mit Adar identisch sei, bedarf erst der Bestätigung.

tischen Volkes, der Akkadier oder — wie man es wohl richtiger benennt — der Sumerier vorangegangen ist (s. d. A. Babylonien Nr. 3). — Sodann ist es eine geschichtliche, durch die Denkmäler bestätigte Erinnerung, daß das assyrische Staatswesen von Hause aus eine Babylonische Gründung und Assyrien lange Zeit von Babylonien abhängig war, wie es auch, seit es eine unabhängige Monarchie war und später Babylonien beherrschte, doch in seiner gesamten Kultur und Religion sich dem bestimmenden Einflusse jenes nicht semitischen Kulturvolkes nie entzogen hat (s. d. A. Assyrien). Endlich ist Nimrod auch als Jagdheld ein rechter Typus der babylonischen und assyrischen Könige, wie die vielen auf den Denkmälern dargestellten Jagdscenen beweisen. — Ohne allen geschichtlichen Wert ist die Zusammenstellung Nimrods mit Ninus, der Ninive und das assyrische Reich gegründet haben soll; denn dieser ist selbst nur ein, wahrscheinlich erst in den Zeiten des Perserreiches entstandenes Gebilde der Sage, ein die Stadt Ninive repräsentierender Heros (s. Assyrien, S. 132). Die Identifikation Nimrods mit dem als Sternbild an den Himmel versetzten Orion hat in den alltest. Aussagen über dieses Sternbild (s. Sterne) keinen Anhalt, überhaupt keine alte Gewähr, und das Gewicht der später Zeit angehörigen Zeugnisse für dieselbe wird dadurch, daß der Riese Orion auch ein gewaltiger Jäger ist, nicht sonderlich erhöht. Die darauf gebauten Vermutungen über einen mythologischen Hintergrund der Nimrodsage sind darum ohne verläßlichen Grund; vgl. jedoch Budde, Die bibl. Urgeschichte, S. 390 ff. Nicht minder haltlos ist die von Artapanos und Moses von Chorene beliebte Kombination von Nimrod und Bel. Aber auch die von Smith (Chald. Genesis übers. v. Friedr. Delitzsch S. 143. 150 ff.) angenommene Identität Nimrods mit dem altbabylonischen Sonnenheros, dem man konventionell den Namen Izdubar beigelegt hat, ist noch lange nicht ausreichend begründet; doch verdient sie am meisten Beachtung, weil Izdubar ungefähr dasselbe babylonische Gebiet beherrscht zu haben scheint, wie Nimrod, wie denn Erech ein Hauptschauplatz seiner Heldenthaten ist, weil auch er seine Herrschaft nordwärts bis zum armenischen Bergland ausdehnt, und weil auch er teils allein, teils in Gemeinschaft mit seinem Genossen Heabani oder seinem Jäger Zaidu eine Menge von Heldenkämpfen mit wilden Tieren besteht. Ist die Angabe zuverlässig, daß Izdubars Hauptgott Sarturda der Gott einer Landschaft Namens Amarda oder Marad war (Smith S. 169), so könnte mit letzterem Namen möglicherweise der Name Nimrod (Namrad) zusammenhängen; vgl. Schrader, KAT.² S. 92 f. In der Erwähnung eines Katarti, des Herrn von Assyrien, als eines sprichwörtlich gewordenen berühmten Jagdhelden in einem ägyptischen Papyrus aus dem 14. Jahrh. v. Chr. hat man eine Spur der Bekanntschaft der Ägypter mit der Nimrodsage finden wollen (Ebers, Ägypten u. die B. B. Mosis S. 58 Anm.). — Die späteren Juden haben über Nimrod viel gefabelt; die Fabeleien wurden zunächst aus dem Namen, den man nach dem hebr. marad als „Empörer (gegen Gott)" deutete, und aus einer harmonisierenden Kombination von 1. Mos. 10, 10 mit 11, 1 ff. gesponnen. Nimrod, der Feind Gottes und Tyrann Babels, wurde zum Anstifter des babylonischen Turmbaues gemacht (Jos., Altert. I, 4, 2 f.). Indem er dann in die Zeit Abrahams herabgerückt wurde, machte ihn die geschäftige Sage weiter zum Einführer des Götzendienstes, der Abraham, weil er seine Götzen nicht anbeten wollte (vgl. Jos. 24, 2), in Orfa in Syrien in einen glühenden Feuerofen (Ur in Chaldäa! ûr = Feuer) geworfen hat. Diese jüdische Sage ist zu den Arabern übergegangen und da noch weiter ausgesponnen worden (vgl. schon im Koran, Sure 21 u. 29). Heutzutage werden viele bedeutendere Trümmerstätten Babyloniens, vor allen in Babel selbst der bekannte Birs-Nimrud (vgl. S. 170. 175) und in Ninive das Dorf und der Hügel Nimrud (s. Calach), nach Nimrod benannt.

Nimsi war nicht der Vater, sondern der Großvater Jehu's (vgl. 2. Kön. 9, 2. 14 u. s. Jehu).

Ninive (hebr. Nînĕvēh), die alte hochberühmte Stadt am linken, östlichen Ufer des Tigris, in dem durch diesen und den in ihn sich ergießenden oberen oder großen Zâb gebildeten Winkel, dem heutigen Mosul im wesentlichen gerade gegenüber belegen, bei den Klassikern Ninos, Ninus geheißen, auf den Monumenten Ninua, auch Ninâ. Sie war sicher seit der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber schon seit etwa 1100 (Asurbilkala, Sohn und Nachfolger Tiglath-Pilesers I., errichtet nach Smith eine Statue in Ninive-Kujundschick), die Residenz der assyr. Könige und, wenn auch, wie es scheint, eine Zeitlang noch neben der alten Hauptstadt Asur (da, wo heute die Ruinen von Kal'at Scherkat), die Reichshauptstadt; war dazu eine reiche und blühende Handelsstadt und galt durch ihre Mauern und durch ihre Lage für unbezwingbar (1. Mos. 10, 11 f. Nah. 3, 18. Zeph. 2, 13. — 2. Kön. 19, 36. — Nah. 3, 10. 16. Zeph. 2, 15. — Nah. 2, 6 f. 3, 14). — Über die Ursprünge der Stadt entnehmen wir der Bibel, daß sie mit drei anderen assyrischen Städten: Rechoboth-Ir, Calach (Chalah) und Resen (s. d. Artt.), mit denen zusammen sie „die große Stadt" bildete, von dem Babylonier Nimrod, Sohne Kusch's, erbaut ward (1. Mos. 10, 11. 12.). Und daß die Gründung N.'s irgendwie von Babylonien aus statt hatte, darf als ausgemacht gelten. Mag auch da, wo später N. lag, seit uralters ein Flußübergang und zugleich eine Ansiedlung gewesen sein, was eigentlich nach der ganzen Lage der

Dinge von vornherein anzunehmen sein wird: die gesamte assyrische und insbesondere auch ninivitische Kultur weist zuletzt auf Babylonien zurück. Daß die Gründung direkt von Babylonien aus stattgefunden hätte, ist damit freilich noch nicht gesagt, hat aber denn doch die bei weitem größte Wahrscheinlichkeit für sich (vgl. hierzu Hommel an unten anzuf. Orte S. 325 ff.): zur Residenz der assyrischen Könige ward N. freilich erst weit später und zwar von der alten Reichshauptstadt Ašur aus, heutzutage Ḳalʿat Scherkat, auf dem rechten Ufer des Tigris belegen (s. o. und vgl. Art. Assyrien S. 127 f.), erhoben; insbesondere ward die ninivitische aus zum Kampfe ausziehen (Monolithinschr. I, 70, 101 [zweimal]; II, 49), um seit 879 von Calach (= Nimrûd, d. i. Südninive) aus, wo er sich inzwischen einen besonderen Palast, den Nordwestpalast (s. u.) erbaut hatte, seine Kriegszüge zu unternehmen (III, 1 ff. [vgl. II, 131 ff.]; III, 26 28. 50. 56. 93 [132]; [III, 91. 92 spricht nicht dagegen]). Ebenso residierte sein Sohn Salmanassar II. (860—825) in den ersten Jahren seiner Regierung (sicher bis zu seinem 12. Regierungsjahre) in Ninua-Kujundschick, dagegen spätestens seit dem 28. J. in Calach-Nimrud, wo er sich seinerseits einen Palast, den Centralpalast, erbaut hatte.

Ninive und Umgegend.

Südstadt Calach (Chalah) durch den assyrischen König Salmanassar I. um 1300 nach assyrischem Bericht (Asurnaßirabal) überall erst gegründet, von demselben Salmanassar, der sich auch in N. (Kujundschick) einen Palast erbaute, während, so scheint es, bis dahin die Assyrerfürsten Samsi-Ramman (19. Jahrh.), Asuruballiṭ (15. Jahrh.) in N. nur Tempel bauten oder restaurierten. Der Tempel, den die Genannten restaurierten, war ein solcher der Istar-Astarte. Nachdem dann noch Tiglath-Pileser I. kurz vor 1100 lediglich, wie es scheint, in der alten Reichshauptstadt Asur (Ḳalʿat Scherkat) residiert hatte, sehen wir den von 885(83)—860(58) regierenden Asurnaßirabal im Anfange seiner Herrschaft, nämlich bis zum Jahre 880 (incl.), ausschließlich in Ninua (Kujundschick s. u.) wohnen und von hier Auch die späteren Könige residierten ausschließlich in Ninive im weiteren Sinne, sei es in Südninive-Calach (so Samsi-Ramman, Rammannirar, Tiglath-Pileser III), sei es im eigentlichen Ninua = Kujundschick (so Sanherib, Asarhaddon, Asurbanipal [und wahrscheinlich auch dessen Nachfolger]); sei es in Nordninive Khorsabad (so Sargon); sei es endlich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen dieser Städte, bezw. Stadtdependenzen (so Sargon, Sanherib, Asarhaddon, wie früher schon Asurnaßirabal und Salmanassar II.; s. vorhin). In der **Bibel** wird die Stadt neben den drei anderen oben aufgeführten Örtlichkeiten zuerst in der ihrer Entstehung nach in die Zeit um 800 v. Chr. uns weisenden oben angezogenen Stelle des prophetischen Erzählers der biblischen Urgeschichte erwähnt;

als Hauptstadt des assyrischen Reiches und Residenz der Assyrerkönige erscheint sie in derselben zuerst für die Zeit des Sanherib (2. Kön. 19, 36), dann auch für die spätere Zeit des Sanherib (Nah. 1, 1. 2, 9. 3, 7. Zeph. 2, 13; vgl. noch KAT.^{2} 447 ff.). Die Zeit ihres Untergangs trifft mit dem Zeitpunkte der Zerstörung des assyrischen Reiches zu- 3 sammen; s. darüber unten. — Bezüglich der Topographie der Stadt brauchen wir uns bei der arabischen Geographen noch im späteren Mittelalter Nînavâ, die „alte Stadt", als Mosul gegenüber auf dem östlichen Tigrisufer liegend angesetzt, wie denn (beachte auch den Namen „Jonashügel" [s. u.]! —) die Tradition der dortigen Bevölkerung die Ruinen bis auf den heutigen Tag mit der alten Ninusstadt in Verbindung bringt, so haben schließlich die an Ort und Stelle vorgenommenen Ausgrabungen und Nachforschungen Richs,

Plan der Trümmerstätte des alten Ninive. Nach Horm. Rassam und Friedr. Delitzsch.

Erörterung der noch um die Mitte dieses Jahrhunderts lebhaft ventilierten Vorfrage nach der Identität der Ruinenstadt, Mosul gegenüber, mit der einstigen assyrischen Kapitale nicht weiter aufzuhalten. Waren es schon im Altertum lediglich die minderen Schriftsteller, welche, wie Diodor-Klitarch, die Ninusstadt statt an den Tigris an den Euphrat verlegten (Herodot, Strabo, Plinius, Ammian, auch Ktesias bei Nikolaus Damascenus Fragm. 9 kennen nur ein Ninive am Tigris, bezw. in Adiabene), und haben nicht minder die Ainsworths, Layards, Botta's, V. Place's, G. Smiths, Hormuzd Rassams u. a. die Richtigkeit dieser Annahme, bezw. Tradition über allen Zweifel erhoben; es genügt hierfür ein für allemal auf Fr. Tuch (s. u.) zu verweisen. Die in Rede stehenden Ruinen zerfallen nun aber wieder in drei Gruppen: eine westliche, eine südöstliche und eine nordnordöstliche, alle drei in dem Winkel belegen, der durch den Tigris und den in denselben sich ergießenden großen Zâb gebildet und von dem Flüßchen Khôser (Khausar), dem Husur der Inschriften,

durchströmt wird. Von denselben repräsentiert die westliche, Mosul gerade gegenüberliegende Ruinengruppe, welche nach den türkischen Örtern Kujundschick und Nabî-Junus, d. i.: „(Hügel des) Propheten Jonas" bezeichnet zu werden pflegt, das eigentliche N. = Ninua; die zweite, südöstliche, nach dem biblischen Nimrod Nimrûd benannte Gruppe die alte Stadt Calach = Kalaḥ, Kalḥu; die dritte, nordnordöstliche endlich, welche selber an einem Zuflusse wieder des Khôser und dazu am Fuße der Vorberge des Dschebel-Maḳlûb belegen ist und nach dem Örtchen Khorsabad bezeichnet wird, die Sargonsstadt, noch im Mittelalter Ssar'ûn geheißen, d. i. das Dur-Šarrukin der Inschriften (an der Identität Ssar'ûn und [Dûr] Šarrukin wird trotz neuerdings wohl geäußerter Zweifel auch ferner füglich festzuhalten sein). Eine jede dieser drei Städte bildete ein für sich bestehendes, in sich abgeschlossenes und von Ringmauern umgebenes Ganzes. Ob alle drei wieder durch eine gemeinsame Umwallung zu einer großen fortifikatorischen Einheit verbunden waren, wie man das mit Rücksicht auf die Bestimmung des Umfangs von Ninive auf 480 Stadien = 24 Stunden (bei Diodor II, 3; vgl. auch die drei Tagereisen des Buches Jona; doch s. u.) gemeint hat, ist bis jetzt sicher nicht auszumachen, jedenfalls sind Spuren einer solchen gemeinsamen Umwallung bis jetzt mit irgend welcher Zuverlässigkeit nicht aufzuzeigen und bei der Lage der drei Städte zu einander in einer nur wenig nach West ausgebogenen Linie und dazu der sehr beträchtlichen Entfernung derselben von einander (Khorsabad liegt von Mosul, vis-à-vis Kujundschick, 5 Karawanenstunden entfernt; Kujundschick von Nimrûd etwa 8 Stunden; das Nähere s. unten) hat diese Annahme ohnehin wenig innere Wahrscheinlichkeit. An sich weit sachgemäßer klingt anscheinend die Notiz des Buches Jona (3, 3), daß Ninive „drei Tage zu gehen gewesen sei", dieses von einem Umfang von drei Tagereisen verstanden, wie denn der Engländer Jones den Umfang der sämtlichen vier ninivitischen Quartiere (wenn man so sagen darf) auf 90 engl. Meilen = etwa 19 preußische Meilen berechnet hat (M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berl. 1857, S. 274. 277). Aber einmal war zu Jona's Zeit die Sargonsstadt noch nicht erbaut — die Angabe wäre somit jedenfalls ein Anachronismus; und sodann fragt sich sehr, ob die drei Tage zu gehen nicht statt vom Umfange vielmehr vom Durchmesser zu verstehen sind (s. Hitzig z. d. St.). — Von den drei großen Ruinengruppen bildet die mittlere, westliche, Mosul gerade gegenüber belegene ein von Nordwest nach Südost projiziertes, nach Südost etwas schmaler werdendes und auch sonst nicht ganz regelmäßiges Rektangel, dessen vier Seiten durch Stadtmauern, Wälle gebildet werden, an deren westlichem wieder, durch den zwischen beiden hindurchfließenden Khausar getrennt, die zwei Hauptruinenhügel, der nördlichere von Kujundschick und der südlichere von Nabî-Junus, d. i. Jonas-Hügel liegen. (S. die Abbildung oben.) Daneben läuft der Tigris um die Westmauer in einem weiten Bogen herum, ein etwas ebenes Terrain ziemlich erheblichen Umfanges zwischen sich und jener zwischen inne lassend. Die Strecke von der Mauer bis zum Flußufer wird auf

Plan des eigentlichen Ninive (Ninua.)

etwa einen Kilometer angegeben. Ursprünglich bespülte aber augenscheinlich der Tigris den Fuß der Mauer, d. i. aber der Mauer der königlichen Paläste von Kujundschick und Nabi-Junus, die schroff über den Fluten des Tigris emporstiegen. Wie nämlich die Ausgrabungen an die Hand gegeben haben, rühren diese Ruinenhügel wesentlich von Prachtpalästen her, welche die Assyrerkönige sich hier erbaut hatten. Und zwar sind es die Sargonidenkönige Sanherib, Asarhaddon, Asurbanipal, welche, Vater, Sohn und Enkel, nacheinander sich hier ihre Prachtresidenzen schufen. Von denselben liegen ein Palast Sanheribs und derjenige Asurbanipals auf der nördlichen Seite des Khausarflusses, und bilden in ihren Ruinen den Hügel von Kujundschick; ein weiterer Sanheribs und derjenige Asarhaddons sind südlich vom Khausar belegen und bilden den Jonashügel. Sanheribs Palast zu Kujundschick, der Süd- oder Südwestpalast dieses Ruinenortes, erhebt sich hart am Ufer

Aus dem Palast Sanheribs. Der König in seinem Wagen. Nach Layard.

Aus dem Palast Asurbanipals. 1. Die verwundete Löwin.

des Khausar, der südlich und südöstlich an demselben vorbeifließt. Derselbe hatte eine höchst beträchtliche Ausdehnung: lediglich die Entfernung von dem nordöstlichen Eingangsthore bis zum Eingange der Südwestfassade berechnet Oppert auf 150 m und nach Layard betrug die größte Länge der nichts weniger als vollständigen Ausgrabungen 720′, die der größten Breite 600′. Wirklich bloßgelegt wurden von dem letzteren 27 Portale, die von geflügelten Stier- und Löwenkolossen gebildet waren, und 71 Hallen, Zimmer und Durchgänge, deren 3—6′ dicke, aus aufgeschütteter Erde gebildete Wände fast ohne Ausnahme mit Alabasterplatten getäfelt waren, deren Skulpturen die kriegerischen Großthaten des Königs verherrlichten und auch sonst überwiegend Scenen aus dem Kriegerleben darstellten. Aus diesem Palaste stammt auch jenes

Aus dem Palast Asurbanipals. 2. Der König gießt den Opfertrank über vier erlegte Löwen aus.

großartige Reliefbild, Sanherib darstellend, wie er (judäische) Gefangene empfängt (s. d. A. San-

Aus dem Palast Asurbanipals. 3. Der König durchbohrt einen Löwen. Nach Rawlinson.

herib). In diesem Palaste des Großvaters, den er umbauen ließ, stellte später sein Enkel Asurbanipal jene für uns unschätzbare Bibliothek auf, die nach einem Teile zugleich den Namen eines Reichsarchivs beanspruchen kann. Vgl. die den Palast Sanheribs (?) darstellende Abbildung S. 138. Nördlich und in geringer Entfernung von dem Palaste Sanheribs reihte sich an diesen der im Mittelpunkte des Hügels von Kujundschick belegene und daher auch wohl „Centralpalast" (von Kuj.) geheißene, besser, zugleich um eine Verwechslung mit dem Centralpalast von Chalah-Nimrûd zu verhindern, als „Nordpalast" bezeichnete eigene Palast des Enkels, Asurbanipal, an. Derselbe war in der Form von einer Art Kreuz **T** gebaut (die genauere Skizzierung des Planes findet der Leser in der unten citierten Abhandlung Hormuzd-Rassams; vgl. den „Plan des Schutthügels von Kujundschick" S. 1101) und wie der des Sanherib mit einer reichen Fülle von Skulpturen ausgeschmückt, welche indes nicht in erster Linie die kriegerischen Triumphe des Königs verherrlichten (das geschah vielmehr in den Skulpturen, mit denen er teilweise die Zimmer des von ihm restaurierten Sanheribpalastes schmückte), als seiner Eigenschaft eines assyrischen Nimrod Rechnung trugen: die Skulpturen stellen ganz vorzugsweise Jagdscenen und Prunkgärten dar, welche teilweise wiederum den Charakter von Tierparks aufweisen*). Charakteristisch für die Skulpturen Asurbanipals im allgemeinen ist die überaus sorgfältige und saubere Detailausführung. Noch sei bemerkt, daß G. Smith in der Nähe des Eingangs des großen Sanheribpalastes von Kujundschick Inschriften Salmanassars I. (ca. 1300) fand, aus denen hervorgeht, daß bereits er sich hier einen Palast erbaute und den Tempel der Istar restaurierte; sowie solche seines Sohnes Tuklat-Adar, der ebenfalls diesen Tempel neu herrichtete. Der Nabî-Junus-Hügel besteht aus den Ruinen einmal abermals eines Sanheribpalastes, und aus diesem stammt der unter anderem den judäischen Feldzug dieses Königs des näheren berichtende sechsseitige, nach Taylor benannte Prismacylinder. Daneben befinden sich die

Der Jonashügel mit dem Khausar-Fluß. Nach Rawlinson.

Geflügelte adlerköpfige Figur. Vom nördlichen Thor von Ninive.

*) Vgl. auch die Darstellung S. 136: Asurbanipal mit seiner Gemahlin in einer Laube beim Bankett.

Ruinen eines Palastes des Asarhaddon, wo der sechsseitige Cylinder dieses Königs gefunden wurde, der die monumentale Hauptquelle seiner Geschichte ist. Gemäß hier gefundenen Ziegeln (s. I, Rawl. 35, IV) lag hier auch ein Palast Rammannirars, der von 812—783 auf dem Throne Assyriens saß. Leider sind infolge des Umstandes, daß den Türken diese Örtlichkeit als solche des Propheten Jona für eine heilige gilt, Ausgrabungen an diesem Platze bisher nicht möglich gewesen, so daß sich Näheres über die Ruinen nicht aussagen läßt. In dem an Monumenten leeren Raume zwischen dem Jonashügel und dem Hügel von Kujundschick vermutet G. Smith die einstige Lage von vier in den Inschriften erwähnten Tempeln. — Von Thoren der alten Ninusstadt sind das große Thor an dem Nordwalle und das Hauptthor an dem östlichen Walle bis jetzt sicher aufgezeigt worden. Von dem nördlichen Thor, das übrigens eigentlich aus drei hinter einander liegenden Thoren bestand, über welchen sich ein hoher Turm erhob, sagt Layard, daß es vorn durch ein Paar majestätische Stiere mit Menschenköpfen gebildet war, die 14 engl. Fuß hoch und, oben voller Risse und durch Feuer beschädigt, noch vollständig erhalten waren; hinter ihnen waren kolossale geflügelte Figuren von derselben Höhe, mit dem Pinienzapfen und Körbchen in den Händen. „Es würde schwer sein — sagt Layard, die Ausgrabung des Thores berichtend — die Wirkung zu beschreiben, welche diese ernsten und majestätischen, nur düster beleuchteten Figuren hervorbrachten, oder die Gedanken, welche sie erweckten, wenn man, nachdem man sich durch die dunklen, unterirdischen Gänge gewunden, plötzlich vor ihnen stand. Zwischen ihnen war Sanherib mit seinen Scharen hinausgezogen in aller seiner Pracht und Herrlichkeit, um ferne Lande zu erobern, und war mit reicher Beute heimgekehrt, mit Gefangenen, unter denen die Töchter und der Schatz Israels mögen gewesen sein." Das andere Thor, die Ausgangspforte für die Unternehmungen nach dem Osten zu, lag in der (inneren) östlichen Ringmauer. — Die die Stadt umgebende Mauer war im Norden, Westen und Süden eine einfache Ringmauer (mit Graben). Im Osten, an der fortifikatorisch schwächsten und dazu den feindlichen Angriffen in erster Linie ausgesetzten Seite, suchte man durch eine gesteigerte künstliche Fortifikation die Stadt sicher zu stellen. So baute man vor der eigentlichen Stadtmauer und vor ihrem Graben zuvörderst und zwar südlich vom Khausar nach seiner westlichen Wendung (bis dahin bildete der Khausar selber einen natürlichen Festungsgraben) eine Schutzmauer mit Graben in der Gestalt eines Kreissegments, das sich vom Khausar bis in die Mitte des südlichen Teiles der Ostmauer erstreckte; dann folgte abermals ein mit der eigentlichen Stadtmauer im wesentlichen parallel laufender Wall, und endlich gar, von diesem wiederum durch einen Graben getrennt, ein dritter äußerer Wall, welcher sich im Norden an Zuflüsse des Khausar, im Süden an solche des Tigris, bezw. an einen künstlichen Graben anlehnte und dessen Höhe nach Layard noch jetzt in seinen Überresten über 100 Fuß ist. Die Länge der äußeren Vormauer mag etwa $2\frac{1}{2}$ engl. Meilen*) betragen. Den Gesamtumfang der Mauern des eigentlichen Ninua (= Kujundschick und Nabî-Junus) gibt G. Smith auf ungefähr 8 englische Meilen an, indem er für die westliche Mauer über $2\frac{1}{2}$ Meilen, für die nördliche ungefähr $1\frac{1}{3}$, für die (innere) östliche eigentliche Ringmauer $3\frac{3}{4}$ und für die südliche etwa $\frac{1}{2}$ Meilen an Länge rechnet, was zu Opperts „à peu près un myriamètre de longueur" im wesentlichen stimmt. Wir werden den

Tributbringende Gesandte. Nach Photographie. Relief aus Calach.

Umfang des eigentlichen N. somit auf drittehalb bis drei Stunden ansetzen können. Daß nämlich der beschriebene Teil der Ruinengruppe wirklich auch das eigentliche N., assyr. Ninua, Ninâ war, kann als ausgemacht betrachtet werden. Es ergibt sich dieses einmal negativ aus dem Umstande, daß Calach, die andere Hauptresidenz der ninivitischen Herrscher (von Khorsabad ist von vornherein abzusehen), von Ninua ausdrücklich unterschieden wird (s. o.); anderseits daraus, daß Sanherib auf an der Südmauer der Umwallung von Kujundschick-Nabî-Junus gefundenen Ziegeln ausdrücklich angibt, daß er die Mauer von „Ninua" neuerbaut habe (I, Rawl. 6, Nr. VIII, B). Auch

*) Die englische Meile hat 1,609 Kilometer.

das im Detail nicht ganz vollendete Nordthor mit seinen gewaltigen Stierkolossen ist gemäß den dort gefundenen Ziegeln (Lay., N. u. Babel 95 [123]) ein Werk des Sanherib. Es scheint fast, als ob gerade er für die fortifikatorische Sicherheit N.'s besorgt war, wie kein anderer König vor ihm, und daß gerade durch ihn das eigentliche Ninua zur Reichszwingburg gestempelt ward. Sein Enkel, Asurbanipal, berichtet uns, daß er die Umwallung N.'s, die Sanherib erbaut, seinerseits renoviert 5 habe. — In einer Entfernung von etwa 8 Stunden (nach Oppert sind es 29—30 km) lag südsüdöstlich von Kujundschick, abermals am linken Ufer des Tigris, der, wie es scheint, auch hier in alter Zeit erheblich östlicher hinströmte, und etwas nördlich vom großen Zâb die zweite große assyrische Residenz, Calach, assyr. Kalaḫ, Kalḫu, heute Hügel von Nimrûd, die aber mehr den Charakter eines Königssitzes, nicht den einer eigentlichen Hauptstadt des Reiches gehabt zu haben scheint; im wesentlichen hatte sie ihre Bedeutung als Palaststadt, wie Versailles, Potsdam u. a. m. Die Blüte Calachs fällt augenscheinlich in die Zeit vor Sanherib. Wie noch Sargon, ehe er sich in Khorsabad seinen Prachtpalast erbaute (s. u.), hier, in dem alten Nordwestpalaste, residierte, so hatten nicht minder Tiglath-Pileser III., Rammannirar, Samsi-Ramman und Salmanassar II., hier ihre Pracht-

Asur-naßir-abal auf dem Throne. Relief aus Calach. Nach der Photographie des Originals im Britischen Museum zu London.

paläste, seitdem sich der Vater des letzteren, Asur-naßir-abal (885—860) hier überall in seinem gewaltigen Nordwestpalaste einen Herrschaftssitz geschaffen hatte. Doch war auch er nicht der wirkliche Gründer von Calach. Wie er uns in seinen Inschriften ganz ausdrücklich berichtet, war eigentlicher Gründer von Calach sein Vorahn Salmanassar I. (ca. 1300 v. Chr.), und Asurnaßirabal restaurierte lediglich im letzten Grunde die in Verfall geratene Stadt, gleichzeitig seinen Prachtpalast in derselben aufführend. Derselbe hatte eine sehr erhebliche Größe. Er war mindestens 350′ lang und fast ebenso breit; der Hof war 120 auf 90′ lang und breit. Der Palast enthielt sieben oder acht große Hallen und eine beträchtlich größere Anzahl von Zimmern. Der Haupteingang befand sich auf der Nordseite. Die gewaltigen Stierkolosse u. s. w. fand Layard fast durchaus noch an ihrem ursprünglichen Standorte. Die Reliefs, mit denen die Wände der Zimmer und Hallen bedeckt sind, zum Teil die Figuren in Überlebensgröße darstellend, tragen durchweg den Charakter der Erhabenheit und imponierender Majestät an sich. Lieblingsvorwürfe des Künstlers sind außer kriegerischen Scenen der König, umgeben von seinen Großen, feierliche und heilige Handlungen vollziehend; derselbe in der Schlacht oder auf der Jagd; dazu der heilige Baum mit den anbetenden Figuren zur Rechten und Linken (vgl. S. 143). Über weitaus die Mehrzahl der größeren Platten laufen Inschriften in assyrischer Keilschrift, meistens die sog. Standardinschrift, welche von den kriegerischen Thaten des Königs und der Erbauung des Prachtpalastes einen gedrängten Bericht gibt.

Aus dem Palast Asurbanipals. Der König auf der Jagd.

Asur-naßir-abal wilde Stiere jagend. Relief aus Calach.

Der Palast ward später von Sargon restauriert und bis zu der Zeit, da dieser sich seinen eigenen Palast zu Khorsabad (s. u.) erbaute, von ihm als Residenz benutzt (s. die Inschr. Layard, cuneif. inscrr. pl. 33. 34). Nördlich stößt an den Nordwestpalast, von demselben durch eine Einsenkung getrennt, eine gewaltige, noch jetzt 140 engl. F. hohe Ruine in der Gestalt einer Art Pyramide, mit einem steinernen Unterbaue von 20′ Höhe, welche Layard für das Grabmal Sardanapals hielt, die aber vielmehr der zu einem Tempel gehörige etagenförmige Turm oder ziggurat war. Abgesehen von diesem Turm bestand der assyrische

Grundriß eines Tempels Asur-naßir-abals
Nach Layard-Rawlinson.
a. Äußerer Hof. b. Haupteingang mit Löwen. c. Pronaos. d. Gang zum Tempel. e. Cella. f. Schrein. g. Priesterwohnungen. h. Zweiter Tempeleingang.

Tempel in der Regel aus einem Vorhof (a), einem durch geflügelte Löwen (oder Stiere) bewachten Eingang (b), einem Pronaos oder Vestibül (c), der Tempelzelle (e), zu welcher ein Durchgang (d) führte, endlich dem Altarheiligtum (f), das mit einer einzigen Platte gepflastert zu sein pflegte. So der größere Tempel Asurnaßirabals neben dem Turm. Die Kolossalplatte enthält oberhalb und verkürzt auf der Rückseite die große „Monolith-Inschrift“. Etwa 100′ ostwärts von diesem Tempel entdeckte Layard einen zweiten kleineren, von demselben König erbauten, der ebenfalls in dem Altarzimmer mit einer einzigen beschriebenen Alabasterplatte ausgestattet war. In dem Boden oberhalb der Platte fand man die freistehende Statue des Königs, die einzige ihrer Art, die bis jetzt in den Ruinen N.'s entdeckt ward. Auf der entgegengesetzten Seite folgte, nach Süden zu, in einiger Entfernung auf den Nordwestpalast der unvollendet gebliebene Südwestpalast Asarhaddons (s. d. A.); doch sind auch noch zwischen beiden Ruinen entdeckt, welche nach den dort gefundenen Inschriften (s. I, Rawl. 35, A. C) von dem Palaste des Königs Rammannirar (812—783 v. Chr.) herrühren, der sich auch zu N. (Jonashügel) einen Palast gegründet hatte (s. vorhin). Von dem Südwestpalaste sodann gerade östlich finden sich die Ruinen eines kleineren Gebäudes, des sog. Südostpalastes, der aber in Wirklichkeit nicht sowohl ein Palast, als ein Tempel war,

Asur-naßir-abal, Porträtfigur. Relief aus Calach.

wie sich aus den Backsteininschriften des Gebäudes augenscheinlich ergibt, sofern der Erbauer, richtiger (s. sogl.) Restaurator desselben, Asur-'itil-ilî-ukinni, Sohn Asurbanipals, das Gebäude als ein Bit(E)-Zida, d. i. als einen „Tempel der rechten Hand“, bezw. „des Glücks“ bezeichnet, den er „inmitten der Stadt Calach zu seinem Leben“ habe errichten lassen (I, Rawl. 8, Nr. 3). Aus diesem, wie uns die sofort zu erwähnenden Inschriften ausdrücklich berichten, dem Nebo geweihten Tempel stammen, wie eine Stele des Samsi-Ramman, so auch jene Nebostatuen, von welchen die vier mit Inschriften bedeckten (zwei Kolossalstatuen sind ohne Inschriften) gemäß den letzteren aus der Zeit des jüngeren Rammannirar und seiner Gemahlin Sammuramat (Semiramis) herrühren. S. die Abbildung

einer dieser Nebostatuen im Art. Nebo. G. Smith entdeckte an diesem Orte auch noch Spuren eines wirklichen, und zwar von Salmanassar II. erbauten Palastes. In der Mitte endlich der ganzen, wiederum durch eine Umwallung gegen die eigentliche Stadt abgeschlossenen Palastplattform lag der sog. Centralpalast, in welchem der kleine Nimrudobelisk aus schwarzem Basalt gefunden wurde (s. d. Abb. desselben S. 143, zu welcher jedoch die Opferscene auf S. 143, die vielmehr diejenige eines anderen Nimrudobelisks [aus der Zeit Asurnaßirhabals?] ist, nicht gehört), und den einst Salmanassar II., der Sohn des Königs des Nordwestpalastes, sich erbaute, der dritte Tiglath-Pileser (s. d. A.) später umbaute und auf das prächtigste restaurierte, dessen Reliefplatten aber wiederum später teilweise von dort nach dem Südpalaste wanderten, um hier zur Aufnahme der Skulpturen

Ruinen von Calach. (Nimrud.)

Durchschnitt des konischen Hügels und Restauration des viereckigen Turms.

eines späteren Königs (Asarhaddon) hergerichtet zu werden. Nördlich und östlich von diesem Palastrektangel dehnte sich die Stadt Calach, von Mauern mit zahlreichen Türmen umschlossen, fast in der Form eines Quadrats aus, dessen Umfang, die Palastplattform eingeschlossen, sich auf $1^1/_2$ Stunden belaufen mag (Oppert gibt 6 km an). Nach Südosten zu scheint eine Vorstadt gewesen zu sein, heutzutage durch die Ruinen von Tel-Jazar repräsentiert. Die Gräber östlich der Plattform sind zum Teil jüngeren Datums. Wahrscheinlich sind die Ruinen von Calach diejenigen der großen verödeten Stadt am Tigris, auf welche Xenophon nach Überschreitung des oberen Zâb stieß, und die er unter dem Namen Larissa beschreibt (Anabasis III, 4). Der Kreisumfang der nach ihm 25′ breiten und 100′ hohen Mauer, deren Länge er (freilich wohl etwas zu hoch, s. vorher) auf 2 Parasangen, das wären genau 60 Stadien = 3 Stunden, angibt; der Umstand, daß, wie nach Xenophon die aus Ziegeln erbaute Mauer, so gemäß den Ausgrabungen die Mauer der Turmpyramide genau eine steinerne Grundmauer von 20′ Höhe hatte (s. o. u. vgl. Layard, N. u. Babylon 125); der weitere Umstand, daß Xenophon von einer ein Plethron (= 100′) breiten und zwei Plethren (= 200′) hohen Pyramide spricht, die neben der Stadt gestanden habe (der viereckige Turm, die sog. Pyramide, enthält eine 100′ lange Galerie,

Abbildung eines Tempelturms. Nach Rawlinson.

und ein Tunnel Layards von einem Ende bis zum anderen hatte eine Länge von 150′; die Höhe des Turmes aber beträgt noch jetzt 140′); endlich auch der Umstand, daß die Entfernung von dieser Ruine bis zu der verödeten Stadt Mespila auf 6 Parasangen, d. i. aber (s. o.) fast völlig genau die wirkliche Entfernung zwischen Calach und Kujundschick, angegeben wird, sowie daß auch hier zwischen „Schloß" (Ruinenhügel der Paläste von Kujundschick bezw. Nabî-Junushügel) und der verödeten

„Stadt", d. i. das ninivitische Stadtgebiet (s. o.) unterschieden wird, läßt über die Richtigkeit der Identifikation von Calach mit Larissa und von Kujundschick mit Mespila (Tuch, Layard, Rawlinson u. a.) fast keinen Zweifel. Der Name Larissa ist bis jetzt völlig unerklärt (die vermutete Identität des Namens mit dem des bibl. Resen [s. d. A.] kann nicht als wahrscheinlich erachtet werden); in dem Namen der „Stadt" Mespila, in der Nähe des großen, verödeten „Schlosses", könnte man vielleicht das assyrische muŝpalu im Sinne von „Unterstadt" erkennen. — Die dritte ninivitische Ruinenstadt Dur-Šarrukin, die „Sargonsstadt", etwa drei Stunden nordnordöstlich von Kujundschick-Ninive, fünf Karawanenstunden (s. o.) von Mosul bei dem Dorfe Khorsabad belegen, bildet mit seinen Umfassungsmauern ein rektanguläres Parallelogramm, das so orientiert ist, daß nicht die Seiten, sondern die Winkel oder Ecken desselben so ziemlich mit den Weltgegenden korrespondierten. Von den 4 Seiten hatten die Nordwest- und Südostseite eine jede eine Länge von 1760, die Nordost- und Südwestseite je eine solche von 1685 m. An der nach Nordwest und nach einem Zufluß des Khausar zu gelegenen Mauer und einen Teil derselben ausmachend lag die Königsburg, ihrerseits über die Mauer selber noch hinaus sich erstreckend. Der Palast an der Südostfassade von Khorsabad, 300 m lang und etwa ebenso tief, bestand aus über 200 Zimmern und Hallen; er enthielt 31 Höfe und 225 Thore und Thüren, welche auf die vier Hauptteile: Königl. Residenz (Serail), Wirtschaftsräume und Vorratshaus, Harem und (wahrscheinlich) Tempel mit etagenförmigem Turm, verteilt waren; war im Serail mit prachtvollen Reliefs, teilweise enormer Größe, geziert, deren Dessins im ganzen noch im alten Stil gehalten, aber im einzelnen gegenüber den älteren bedeutend sauberer und sorgfältiger ausgeführt waren. Hervorzuheben ist die mehrfache Verwendung bemalter emaillierter Ziegel, insbesondere in den Gemächern des Harems. Das gewaltige Eingangsthor ward durch ein Paar geflügelter kolossaler Stiere gebildet. Der Umfang der Stadt, wie er in der Anlage vorgesehen war, war ein solcher, daß, wie man berechnet hat, in derselben für eine Bevölkerung von 80000 Seelen Raum war. Diese jüngste ninivitische Prachtresidenz (Plan der Stadt und Skizze des Palastes s. im Art. Sargon), um deren Ausgrabung und Erforschung sich die Franzosen Botta und V. Place das größeste Verdienst erworben haben, ward erst im J. 706 vollendet — fast genau hundert Jahre vor dem Untergange N.'s, falls die traditionelle Annahme die richtige (s. u.). — Dies führt uns auf den letzten von uns zu erörternden Punkt, die Frage nach Art und Zeit der Zerstörung N.'s. Zunächst wird es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der schließliche Entscheidungskampf weder um Khorsabad, noch um Nimrûd-Calach getobt hat: beide Städte werden wohl sicher rechtzeitig von den Assyrern, als auf die Dauer nicht haltbar, aufgegeben sein. Die Entscheidung wird an den Wällen N.-Kujundschicks gefallen sein. Nicht

Eingang zu einem Tempel in Calach. Nach Layard-Rawlinson.

minder sicher ist, daß die Stadt jedenfalls zum guten Teil durch Feuer zerstört ist, mag auch im übrigen die Natur in verschiedenster Weise das Werk der Zerstörung von sich aus vollendet haben. Fraglich kann sein lediglich der **Zeitpunkt** der Zerstörung. Man hat wohl an das J. 625 = 1. Nabopolassar als an das Jahr der Zerstörung N.'s gedacht. Allein in diesem Falle würde, da Sardanapallus nach Kanon und Berossus (Alex. Polyh.) bis 626 auf dem Throne Babylons (und Assyriens) saß, der ganze Entscheidungskampf sich auf den Zeitraum eines einzigen Jahres beschränkt haben, was, da Sardanapal (= Asurbanipal) sich „König von Assyrien" zog, welches als Reich also damals noch bestanden haben muß (vgl. Nebucadnezar). Daß endlich des Herodot Bericht über eine erste und eine zweite Belagerung N.'s durch den Meder Kyaxares und weiter sein Bericht über die 28jährige Scythenherrschaft (Herod. I, 103. 106) der Annahme einer Eroberung der assyrischen Kapitale i. J. 625 nichts weniger als günstig ist, ist längst bemerkt. Dennoch ist bei dem mehrfach Anstößigen, welches seine Darstellung in Kap. 103 in chronologischer Beziehung enthält, ein endgültiger Beweisgrund von seinen Angaben nicht herzunehmen, und wir müssen ihn

Plan von Südninive, d. i. Calach (Nimrud).

bis an seinen Tod auch im Besitze Babyloniens zu behaupten wußte, schon an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat. Außerdem deutet der Umstand, daß Asur-itil-ilî-ukinni noch einen Palast oder vielmehr Tempel von Nimrud während seiner Herrschaft erbaute oder umbaute (s. o.), nicht auf eine Zeit des Kampfes um die Existenz. Weiter wird es nach den Entdeckungen und Funden G. Smiths, Boscawens und A. H. Sayce's immer wahrscheinlicher, daß nach Asurbanipal noch mehrere Herrscher (Asur-itil-ilî-ukinni, [Sin?]-šariškun = Sarak) auf dem Throne N.'s saßen. Nicht minder spricht für einen späteren Ansatz, daß nach 2. Kön. 23, 29 Necho nach Besiegung des Josia (609) an den Euphrat gegen einen deshalb bei Seite lassen. — Wiederum wird, was den Terminus ad quem anbetrifft, über das Jahr 606 nicht hinabgegangen werden dürfen, nicht bloß wegen des mutmaßlichen Datums der Schlacht von Carchemisch (s. Nebucadnezar), sondern auch wegen des mit Recht längst herbeigezogenen Umstandes, daß in dem Orakel Jeremia's aus dem 4. Jahre Jojakims (= 606), in welchem (Jer. 25, 19–26) die Völker vom Nillande im Westen bis Madai und Elam im Osten und die Herrscher vom mächtigen Pharao Ägyptens und den Königen von Medien, Elam und Babel bis zu den Dynasten Philistäa's und den Araberscheichs hin aufgeführt werden, Assyriens mit keiner Silbe Erwähnung geschieht. Hätte das

Ninusreich damals, im 4. Jahre Jojakims = 606 (609 = 1. J. Jojakims gesetzt) noch existiert, so wäre ein solches Übergehen schwer begreiflich. Die Zeit zwischen 609 und 606 wird somit auf alle Fälle der Zeitraum sein, innerhalb dessen die Einnahme der assyrischen Kapitale wahrscheinlich statt hatte. Gemäß Eusebius-Hieronymus nahm Kyaxares die Ninusstadt im Jahre Olymp. XLII, 4 = 609/608, gemäß des Eusebius armenischer Chronik im J. Olymp. XLIII, 1 = 608/607 ein (s. Euseb. Chron. libb. ed. Schoene II, 90. 91). Der letztere Ansatz mag dem wirklichen Datum der Einnahme am nächsten kommen. — Auf die Mannigfaltigkeit der in den aufgedeckten Ruinen gefundenen Gegenstände aus Metall, Elfenbein, Marmor (Alabaster), Thon, Glas u. s. f. und die Bedeutung der Ausgrabungen für die Rektifizierung der früheren Ansichten von der Entwickelung insbesondere auch der antiken Kunst noch des näheren einzugehen, müssen wir uns versagen. Lediglich darauf mag noch ausdrücklich hingewiesen werden, daß sich der Einfluß der assyrischen Kunst, wie sie uns vornehmlich in den Monumenten N.'s entgegentritt, weit über die Grenzen der unmittelbaren politischen Machtsphäre des Reichs hinaus erstreckte. Wie die Skulpturen des von keinem Assyrerheere jemals betretenen alten Persien durchaus assyrisch-babylonischen Typus verraten (vgl. d. A. Persepolis), so gilt das nicht minder von dem fernen Westen; und wie eng sich selbst noch die altgriechische Kunst an die assyrische als ihr Muster und Vorbild anlehnte, davon hat uns wieder einen Beleg die in Olympia ausgegrabene, im altorientalischen Stil gearbeitete Erzplatte in getriebener Arbeit gegeben, vor allem dieses in dem untersten Reliefbilde, das eine geflügelte Artemis darstellt, wie sie zwei Löwen an den Beinen hält, ein Pendant zu der Abbildung auf dem in rein assyrischen Stile gearbeiteten Siegel des armenischen Königs Urzana, eines Zeitgenossen des Sargon, wo ein geflügelter Genius zwei Strauße je mit seiner Rechten und Linken bei den Hälsen faßt. Die weitere Durchforschung der durch die Ausgrabungen von Sendschirli in Nordsyrien zu Tage geförderten Denkmäler läßt auch in dieser Beziehung weitere Aufschlüsse erhoffen. — Litteratur: Frid. Tuch, Commentationes geographicae. Part. I de Nino urbe animadvv. tres Lips. 1845; Aust. Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch von Meißner, Lpz. 1854; derselbe, Niniveh und Babylon, übers. von Zenker, Lpz. (1856?); derselbe, Monuments of Nineveh, I. series Lond. 1849, II. Ser. Lond. 1853, fol.; Botta und Flandin, Monuments de Ninive 5 tt. fol. 1846—50; V. Place, Ninive et l'Assyrie 3 tt. fol., Par. 1867; J. Oppert, Expédition en Mésopotamie I (Par. 1863), p. 287—357; G. Rawlinson, The five great monarchies of the anc. east. world, 2. ed. (Lond. 1871), vol. I 277 ff.; vol. II, 134 ff.; G. Smith, Assyrian discoveries, Lond. 1875, p. 69 ff., 86 ff.; Horm. Rassam, Excavations and discoveries is Assyria, in Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. VII, Lond. 1882 p. 37 ff.; M. Duncker, Gesch. d. Altert. I, 5. Aufl. (1879), S. 479; Eb. Schrader, Über einen altbabylonischen Königscylinder und einige andere Cylinder und Gemmen, in den Monatsberichten der Berl. Akad. d. Wiss. 1879 S. 288 ff. KAT.² S. 96 ff.; 358 ff. 447 ff.; F. Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. 1885 S. 77 ff.; 86 ff. 489 ff.; H. Winckler, Gesch. Babyloniens u. Assyriens. Lpz. 1892. S. 291; F. Delitzsch, Nineveh, Vortrag im „Daheim" 1890, Nr. 18, S. 283 ff.; 300 ff. Vgl. d. Artt. Assyrien, Calach, Sargon. Schr.

Nisan, s. Monate.

Nisroch, assyrischer Götze, in dessen Tempel zu Ninive Sanherib (s. d. A.) ermordet ward (2. Kön. 19, 37. Jes. 37, 38). Der Name der Gottheit ist so wenig wie der des Götzen Nibchaz (s. Nibehas) bis jetzt auf den Monumenten nachgewiesen und auch sonst nicht sicher zu erklären (die in KAT. 1. A. S. 205 f. ausgesprochene Vermutung hat sich bis jetzt nicht bestätigt; s. 2. A. 1883, S. 329). Die griechische Übersetzung, dazu Josephus, variieren gegenüber dem hebr. Texte in der Form des Namens. Schr.

Nissi (2. Mos. 17, 15) bedeutet „mein Panier". Zur Erläuterung der Benennung „Jehova ist mein Panier", die Moses dem nach dem Sieg über Amalek errichteten Altar gibt, dient Ps. 20, 6. Vgl. d. A. Fahnen.

No oder **No-Amon** lag bestimmt in Ägypten und darf nur für Theben, die berühmte Amonsstadt gehalten werden, denn vielmals wird diese von den Denkmälern

oder

nu-āa oder nu amen der große oder der Ammonsort genannt, und überall, wo No in der Bibel vorkommt: Hes. 30, 14 ff. Jer. 46, 25 und Nah. 3, 8 kann nur eine mächtige Hauptstadt am Nil gemeint sein. Im Parallelismus wird sie unterägyptischen Orten antithetisch gegenübergestellt und schon dadurch als oberägyptische Stadt gekennzeichnet. Hes. 30, 14 heißt es: „Ich verwüste Pathros — und zünde Feuer an in Zoan. Ich übe Gericht an No — und schüttete meinen Grimm aus über Sin, welches ist eine Veste Mizraims. Ich will ein Feuer in Mizraim anzünden und erbeben soll Sin, No soll zerrissen werden und Noph angst und bange werden" (so Luther; vielleicht: „seine Feinde [verheeren es] bei Tage"). Es unterliegt jetzt keinem Zweifel mehr, daß Pathros

Ramesseum in Theben. Nach einer Photographie.

Oberägypten und Zoan Tanis im nördlichen Delta ist. Sin wissen wir nicht genau zu bestimmen, scheint aber eine im östl. Delta, vielleicht schon außerhalb der Grenzen des eigentlichen Ägypten gelegene Festung gewesen zu sein. Mizraim wird in der Bibel gewöhnlich für Unterägypten gebraucht, Noph ist Memphis. Fassen wir nun die Parallelismen Hesekiels von neuem ins Auge und führen wir an die Stelle der unbekannten bekannte Namen ein, so erhalten wir Folgendes: „Ich verwüste Oberägypten und zünde Feuer an in Tanis. Ich übe Gericht an Theben — und schütte meinen Grimm aus über Sin (?), welches eine Festung Unterägyptens ist. . . . Theben soll zerrissen und Memphis angst und bange werden.“ Man sieht, daß diese Parallelismen kaum erlauben, eine andere Stadt als die oberägyptische Metropole Theben in No zu erkennen. Es für das äthiopische Napata zu halten, scheint uns aus mancherlei Gründen unstatthaft. — Das No Amon Nahum 3, 8 ist, wie gesagt, nur eine Hebräisierung des ägyptischen Nu-âmen. Dieser unter seinem griechischen Namen Theben (Θῆβαι) bekanntere Amonsort (Diospolis) hat schon vor dem Einfall der Hyksos bestanden, ja die ägyptische Mythologie scheint, indem sie Theben die Geburtsstätte des Osiris nennt, diesem Ort (freilich spät und in tendenziöser Absicht) ein besonders ehrwürdiges Alter beilegen zu wollen. — Die frühesten bis jetzt unter den Trümmern der Amonsstadt gefundenen Denkmäler gehören den Pharaonen der elften Dynastie an, und so will es scheinen, als wenn erst diese, die neben den Herakleopoliten in Oberägypten regierten, den bis dahin unberühmten und kleinen Ort zur Residenz erhoben hätten. Zur Amonsstadt ist die Metropole des Südlandes erst nach der Vertreibung der Hyksos geworden (S. 83). Infolge ihrer außerordentlich günstigen Lage in einer weiten, vom Nil in zwei Hälften und im Osten und Westen gegen das Andringen des Wüstensandes von dem arabischen und libyschen Gebirge geschützten Ebene und mit Hilfe der Reichtümer und kriegsgefangenen Arbeiter, welche die Pharaonen des neuen Reichs aus ihren siegreichen Feldzügen gegen asiatische und äthiopische Völker in die oberägyptische Hauptstadt brachten, gelangte Theben bald zu solcher Größe, Pracht und Bedeutung, daß das ältere Memphis von ihm überflügelt ward. Keine Stadt am Nil war auch außerhalb Ägyptens berühmter als das „hundertthorige Theben“ (Homer Il. IX, 381. Odyss. IV, 126), und von keiner blieben so viele und großartige Trümmer erhalten. Auf dem östlichen Ufer des Nilstromes wohnten die Bürger in Straßen und Gassen, erhoben sich die Paläste der Könige und außer anderen Tempeln das große Reichsheiligtum des Amon; die andere westliche Seite des Stromes war den Verstorbenen und der Verehrung ihrer Manen gewidmet. Hier, in der Nekropole, befanden sich in den meisten Felsabhängen des libyschen Gebirges die Gräber der verstorbenen Bürger, und in schwer zugänglichen Querthälern die Grüfte der Könige. — In der Ebene zwischen dem Flusse und den Bergen standen große Tempel, die dem Totenkult und namentlich dem Dienst des Genius (ka) verstorbener Pharaonen gewidmet waren. Die Könige pflegten sie, wie ihre Gräber, schon bei Lebzeiten herzustellen. An diese von den Griechen nach dem ägyptischen mennu (das Denkmal) Memnonien genannten Bauten schlossen sich, wahrscheinlich wegen der in der Nekropole herrschenden Ruhe, Gelehrtenschulen, von denen einige, und besonders das Ramseshaus oder Ramesseum, das Diodor als Grab des Osymandyas beschreibt, zu hoher Blüte gelangten. Zu ihm gehörte auch die mit der Aufschrift „Heilanstalt für die Seele“ versehene Bibliothek. Viele von den Gelehrten dieser Anstalt in der Zeit Ramses II. und Mernephtah I., die wir für den Pharao der Bedrückung und des Auszuges halten, verfaßte Schriften auf Papyrus sind bis zu uns gekommen, und auch die Namen einiger Bibliothekare haben sich in ihren Gräbern gefunden. Als Vorgänger des als Votivanlage nach der Schlacht bei Kadesch von Ramses II. erbauten Ramesseums muß das von seinem Vater Seti I. errichtete Seti-Haus (der heutige Tempel von Kurna) betrachtet werden, und wenn Diodors Erzählung, daß Seti I. Ramses mit vielen anderen am gleichen Tage mit ihm geborenen Knaben habe unterrichten lassen, aus guter Quelle stammt, kann kaum eine andere Anstalt als das Seti-Haus der Schauplatz dieses Erziehungswerkes, das auch dem Knaben Mose zu Gute gekommen sein könnte, gewesen sein. Den stattlichen Terrassenbau Hatschepsus (18. Dynastie), den schönen Tempel von Medînet Habu, der Ramses III., dem reichen Rhampsinit Herodots, seine Vollendung verdankt, den Memnonskoloß und seinen Zwillingsbruder, die vor dem Riesenthor eines ganz vernichteten Tempels Amenophis III. gestanden haben, können wir nur kurz erwähnen. An all diese festen Quaderbauten schlossen sich Häuser aus ungebrannten Ziegeln, die teils von dem zu dem Tempel gehörenden Personal, teils von anderen Leuten bewohnt wurden, die mit der Totenbestattung zu thun hatten. Wenn wir durch die Griechen hören, Theben habe aus einer Menge von locker zusammenhängenden Ortschaften bestanden, so bezieht sich das wohl besonders auf die Memnonien und die jedes umgebenden und in gewissem Sinn zu ihm gehörenden Vorratsspeicher, Straßen und Gassen. — Von der Wohnstadt Theben am rechten Nilufer ist nichts übrig geblieben als die Trümmer der Tempel des Amon und der neben und mit ihm verehrten Götter;

aber diese sind von unvergleichlicher Großartigkeit. Ihre Hauptgruppen werden nach den arabischen Orten, die in ihrer Nähe oder mitten unter ihnen entstanden sind, die Tempel von Süden hin erbaute. Ramses I. und Seti I. begannen und Ramses II. vollendete den gewaltigen Hypostyl von Karnak mit seinen 134 Riesensäulen, von dem wir S. 40 eine Darstellung gaben.

Die Kolosse Amenophis' III. (18. Dynast.) zu Theben (Memnonssäulen). In der Zeit der Überschwemmung.

Luksor und Karnak genannt; was „Theben" ist, weiß keiner von allen Bewohnern dieser Stätte. Gleich nach der Erhebung der Amonsstadt zur Residenz ward der Bau des großen Tempels von Karnak, und zwar mit der Anlage des Sanctuariums begonnen. Nach der Vertreibung der Hyksos waren fast alle Pharaonen bestrebt, das ursprünglich in bescheidenerem Maßstab angelegte Götterhaus zu erweitern, zu schmücken und zu bereichern; denn es errang sich schon unter der 18. Dynastie die Stellung eines Reichsheiligtums, die es bewahrte, bis nach dem Sturze der 22. Dynastie den im Delta gelegenen Herrschersitzen größere Berücksichtigung gezollt wurde als dem oberägyptischen Theben. Aber auch die späteren Könige und selbst die Äthiopier der 25. Dynastie suchten ihre Namen im großen Tempel des Amon zu verewigen, und so kommt es, daß dies Bauwerk ein großer steinerner Kodex genannt werden darf, in dem sich Notizen für jeden Abschnitt der ägyptischen Geschichte finden. Die höchsten Obelisken im Westen und ein stattlicher Pfeilersaal im Osten des Allerheiligsten, sowie eine große Pylonenreihe im Süden desselben wurde unter den Königen der 18. Dynastie errichtet. Zu ihnen gehört auch Amenophis III., der den zweiten Amonstempel, in dessen Höfen und Räumen ein großer Teil des Dorfes Luksor Platz fand, weiter nach

Trias von Theben 1. Amon. 2. Mut. 3. Chunsu. Nach Lepsius.

Den schönen Tempel des Chunsu, des dritten in der Trias von Theben (Amon, Mut und Chunsu), der sich an die Südwestseite der Haupttempelgruppe schloß, gründete der dritte Ramses, und

selbst Ptolemäer schmückten das Reichsheiligtum mit neuen Bauten und Inschriften; aber unter ihnen begann auch seine Zerstörung, die man fälschlich dem Kambyses zuschreibt, als sich die Bewohner der mehr und mehr vernachlässigten Hauptstadt gegen Ptolemäus V. (Epiphanes) und X. (Lathyrus) erhoben hatten. Damals ward jeder Tempel zur Festung, die von macedonischen Truppen erstürmt werden mußte. Erdbeben, das Überschwemmungswasser, die dem Heidenwerk feindlichen ersten Christen und die die schön behauenen Quadern aus alter Zeit rücksichtslos vernichtenden, zum Islam übergetretenen Ägypter thaten das übrige, um die glänzende Hauptstadt in eine Trümmerstätte mit einigen Dörfern zu verwandeln. Über die ungeheuren Schätze, mit denen namentlich die Pharaonen der 18., 19. und 20. Dynastie den Tempel und die Priesterschaft des Amon bereichert hatten, s. S. 58. Unter den Inschriften an den Wänden des Reichsheiligtums haben diejenigen für die biblische Geschichte eine besonders hohe Bedeutung gewonnen, welche die von den Ägyptern eroberten Städte Palästina's erwähnen und uns mit der älteren Form ihrer Namen und der frühen Zeit ihrer Gründung bekannt machen. Die von Nahum (3, 8 ff.) erwähnte Zerstörung No-Amons kann — soweit unsere heutige Kenntnis der Geschichte reicht — nur entweder diejenige sein, welche die Stadt im Jahre 672 v. Chr. durch Asarhaddon nach der Besiegung Tirhaka's oder wahrscheinlicher diejenige, welche sie nicht lange nach des letzteren Tode († 664 v. Chr.) durch das Heer Asurbanipals, des Sohnes und Nachfolgers Asarhaddons, auf dem zweiten, gegen Tanutamen (Urdamani), den Schwieger- oder Stiefsohn und Nachfolger Tirhaka's, gerichteten ägyptischen Feldzug erfuhr. Vergl. Schrader, Keilinschr. u. a. T. S. 287 ff. Maspero, S. 423 f. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums Bd. I. § 382, 391 u. 92.

Eb.

Noah (hebr. Noach, griech. Nōe), Sohn des Sethiten Lamech, ist, wie der Chasisadra oder Xisuthros der Chaldäischen Flutsage, der 10. in der Reihe der Urväter, mit dessen Namen sich die Erinnerung an die Sintflut verknüpft, weshalb die Zeit und Dauer derselben chronologisch nach seinen Lebensjahren bestimmt, und sie auch „das Wasser Noahs" (Jes. 54, 9) genannt wird. Zugleich ist er als der einzige jener Urväter, der die Sintflut erlebte und mit seiner Familie — zusammen 8 Personen (1. Petri 3, 20. 2. Petri 2, 5) — überlebte, durch seine 3 noch vor der Flut geborenen Söhne Sem, Ham und Japhet der Stammvater der gesamten nachsintflutlichen Menschheit. Methusalah (nach dem samaritanischen Text auch Jared und Lamech) stirbt nämlich noch in dem Jahre, in welchem die Flut eintritt. — Der Name Noach ist spezifisch hebräisch und bei anderen Völkern nicht nachweisbar; denn sein Vorkommen auf Münzen der phrygischen Stadt Apamea oder Kibotos (d. h. Arche) aus den Zeiten der Kaiser Septimius Severus, Macrinus und Philippus ist ohne Zweifel auf jüdischen und christlichen Einfluß zurückzuführen. Man deutet ihn gewöhnlich nach dem hebr. nûach darauf, daß von ihm an der Menschheit nach dem großen Flutgericht eine Zeit der Ruhe und gleichsam neuer Erholung zu teil wurde (vgl. die Namen Manôach Richt. 13, 2 und Nôchah 1. Chr. 9 [8], 2; auch Neh. 9, 28). Zu dieser Deutung paßt die Hoffnung, in welcher ihm sein Vater Lamech den Namen beilegt (1. Mos. 5, 29), und welche sich darin erfüllt, daß auf Noahs wohlgefälliges Opfer hin Jehova den Entschluß faßt: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen" (8, 21; vgl. 3, 17). Die sprachlichen Bedenken gegen diese Namenserklärung sind von keinem entscheidenden Gewicht, und eine andere ebenso passende ist nicht zu finden. — Das von N. gezeichnete Bild ist das des einzigen Gerechten unter seinen Zeitgenossen; sein Leben wird, wie das Henochs, als Wandel mit Gott bezeichnet (6, 9. 7, 1); so findet er Gnade in den Augen Jehova's (6, 8). Sein nahes Verhältnis zu Gott tritt in der Sintflutsgeschichte überall hervor: ihm offenbart Gott seinen Gerichtsratschluß, gibt ihm die genauesten Anweisungen über den Bau und die Ausrüstung der Arche, über den Eingang in dieselbe und den Ausgang aus ihr; er schließt selbst die Arche hinter ihm zu und thut, sein gedenkend, dem Wachstum der Flut Einhalt; N. aber befolgt in allem seinem Thun aufs genaueste Gottes Weisungen. In seiner ganzen Bedeutung für das Menschengeschlecht, ja für die Erde und alles, was auf ihr lebt und webt, wird dieses Verhältnis N.'s zu Gott nach der Flut offenbar. Nachdem Gott den Schöpfungssegen erneuert (8, 17. 9, 1) und die Herrschergewalt des Menschen über alles, was auf Erden lebt, sowie die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens mit Rücksicht auf das in die Welt eingedrungene Böse in neuer Weise gesichert hat (9, 2 ff.), richtet er

Münze mit Noahdarstellung. Von Apamea in Phrygien.

den Friedensbund mit N. auf, welcher den künftig ungestörten Fortbestand der Menschheit, der Tierwelt und der ganzen Naturordnung verbürgt und in dem Regenbogen sein schönes Wahrzeichen erhält (9, 8–17. 8, 21 f.; vgl. Jes. 54, 9). Die eine der beiden in der Sintflutsgeschichte in einander verflochtenen Überlieferungen setzt dabei N.'s Mittlerstellung in volles Licht: wie der Hausvater in den ältesten Zeiten Priester für seine Familie war, so zeigt sie uns N. als Priester für die von ihm stammende nachsintflutliche Menschheit, indem er durch ein großes Gott gefälliges Brandopfer von allen reinen Tieren und Vögeln (also über den Bereich des nach dem mosaischen Gesetz zum Brandopfer verwendbaren Materials hinausgreifend) jenen den Fortbestand der Menschheit und der Naturordnung sichernden gnädigen Ratschluß Jehova's veranlaßt; — ein schönes Vorbild des größeren neutestamentlichen Hohenpriesters. — Die immer besonders hervorgehobene Gerechtigkeit N.'s, die ihn vor andern zu wirksamer mittlerischer Fürbitte geeignet erscheinen ließ (Hes. 14, 14. 20; vgl. Sir. 44, 17 ff. Weish. 10, 4), charakterisiert der Hebräerbrief (11, 7) als Glaubensgerechtigkeit, und im 2. Petrusbrief (2, 5) ist dem Bilde noch der nahe liegende neue Zug hinzugefügt, daß N. auch der Prediger der Gerechtigkeit für seine verderbten Zeitgenossen war. — Die Arche N.'s ist 1. Mos. 6, 14 ff. nicht so vollständig beschrieben, daß sich eine ganz anschauliche Vorstellung von derselben ergäbe. So viel aber erhellt, daß sie nicht in der Weise eines Schiffes, sondern nach Art eines viereckigen und dreistöckigen Hauses mit vielen Kammern zu denken ist; das von Luther mit „Kasten" übersetzte Wort ist dasselbe, welches 2. Mos. 2, 3. 5 das Rohrkästchen bezeichnet, in welchem Moses ausgesetzt wurde, und stammt aus dem Ägyptischen. Nach der wahrscheinlichsten Erklärung des vielgedeuteten Anfangs von V. 16 besagt derselbe, daß die Arche ein Lichtloch hatte (wie auch 8, 6 nur ein Fenster voraussetzt), von dem aber weder das Maß, noch der Ort, wo es sich befand, angegeben und daß sie oben (durch ein flaches Dach, wie ein Haus) ganz abgeschlossen war; dem völligen oberen Verschluß tritt dann die an der Seite befindliche Thür gegenüber. Die Sicherung gegen die aus den geöffneten Himmelsfenstern strömenden Regengüsse, an welche diejenigen nicht zu denken scheinen, welche der Arche ein offenes Verdeckloch geben, ist dem Erzähler wichtiger, als die Sorge um Licht und Luft. Die bedeutenden Dimensionen der Arche erreichen doch diejenigen, welche das Schiff des Xisuthros nach der chaldäischen Flutsage gehabt haben soll (nach ihrer ältesten Gestalt: 600 Ellen Länge und 60 Ellen Breite und Höhe; nach Berossus sogar 15 Pfeilschüsse, d. h. Stadien Länge und 2 Pfeilschüsse Breite), noch nicht. Man hat berechnen wollen, daß ihr Kubikinhalt ausreichend gewesen sei zur Unterbringung aller Tierarten und des für ein Jahr nötigen Vorrats an Nahrung. Auch erwies sich ein im Jahre 1609 von dem Mennoniten Peter Jansen zu Hoorn in Holland nach dem Muster der Arche erbauter, 120' langer, 20' breiter und 12' hoher, mit einem bauchigen Boden versehener Schiffskasten zwar selbstverständlich zur Schiffahrt untauglich, aber vorzüglich tragfähig. — Über den Landungspunkt der Arche s. d. A. Ararat und im übrigen d. A. Sintflut. — An eine andere Bedeutung, welche N. in der israelitischen Überlieferung hatte, knüpft die Erzählung von der Verfluchung Canaans und der Segnung Sems und Japhets (1. Mos. 9, 18–27) an. Während N. als Ackerbauer nur die schon auf Adam zurückgehende und auch von seinem Vater Lamech betriebene (5, 29) Berufsarbeit wieder aufnimmt, galt er als Erfinder und Einführer des Weinbaues; doch wird auf dieses Verdienst um den Fortschritt in der Kultur (vgl. d. A. Nasiräer Nr. 2) so wenig Wert gelegt, daß seine Erwähnung nur die Möglichkeit zeigen soll, wie Ham eine die Sittenverderbnis mancher hamitischer Völker, besonders der Canaaniter, wiederspiegelnde pietäts- und schamlose That an dem ehrwürdigen Patriarchen begehen konnte. Sobald die Schandthat verübt ist, steht N. auch in dieser Überlieferung nur noch in der ganzen Größe des Gottesmannes da, dessen Wort auf Jahrhunderte hinaus das Schicksal der von seinen Söhnen abstammenden Völker bestimmt: Canaan tritt ganz in die Stelle Hams ein (vgl. „seinen Brüdern" V. 25); der Fluch über ihn, der auch in den Segensworten über Sem und Japhet noch dumpf nachgrollt (l. in V. 26 u. 27: „sei ihr Knecht"), zielt vorzugsweise auf die Unterjochung der Canaaniter durch die Israeliten; der Segen Sems (V. 26) darauf, daß Jehova der Gott Israels wurde; und die Verheißung, daß Japhet gastliche Aufnahme in den Zelten Sems finden solle, will im Gegensatz zu dem im Gesetz mehrfach wiederholten Verbot jeder Bundesgemeinschaft mit den Canaanitern verstanden sein. — N. erreicht, als letzter Repräsentant der Urväter, das hohe Lebensalter von 950 Jahren (9, 28 f.), und hätte demnach sogar Abrams Geburt noch um 58 (bezw. 57) Jahre überlebt. Nach dem „Buch der Jubiläen" (ca. 10) wurde er auf dem Berge Lubar im Lande Ararat begraben, wogegen eine wohl ziemlich junge Tradition sein Grab im Libanon bei dem Dorfe Kerek am Fuß des Dschebel Sannîn (s. S. 926b) nachweisen will. In der apokalyptischen Litteratur des späteren Judentums spielt N. neben Henoch eine hervorragende Rolle. In das Buch Henoch sind einige Stücke einer „Offenbarung des Noah" eingearbeitet. Viel ist von ihm im „Buch der Jubiläen" gefabelt; namentlich soll er die Erde durch das Los unter seine 3 Söhne geteilt, sie und seine

Enkel alle Satzungen und Gebote, die er wußte, und das Recht gelehrt, die Sicherung seiner Kinder und Kindeskinder gegen die Dämonen durch seine Fürbitte erwirkt, die ihm offenbarten Heilmittel gegen die von den Dämonen verursachten Krankheiten in ein Buch geschrieben und dies samt allen anderen von ihm geschriebenen Schriften Sem übergeben haben. In einem zu den ältesten jüdischen Bestandteilen gehörigen Stück des III. B. der Sibyllinen gibt sich die Sibylle für die Tochter Noahs (V. 826) und mittelbar auch für eine seiner Schwiegertöchter aus. — Wichtiger als diese Fabeleien ist die bei den späteren Juden gangbare Vorstellung von den 7 **noachischen Geboten**, die als für alle Menschen, insbesondere für die Proselyten des Thors, verbindlich galten, und teilweise aus 1. Mos. 9, 4 ff. entnommen waren. Es sind folgende: 1) Anerkennung der richterlichen Gewalt, 2) Verbot der Lästerung des Namens Gottes, 3) des Götzendienstes, 4) der Blutschande, 5) des Mords, 6) des Raubs (Diebstahls), 7) des Genusses von Fleischstücken noch lebender Tiere. — Die zur Ermöglichung brüderlicher Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen den ersteren von dem sogen. Apostelkonzil auferlegten 4 Gebote (Apstlg. 15, 29) mögen immerhin an das, was man damals von Proselyten des Thors forderte, anknüpfen, schwerlich aber schon an jene 7 noachischen Gebote.

Nob (oder **Nobe**, griechisch **Nomba**) wird 1. Sam. 22, 19 als Priesterstadt bezeichnet; denn hier stand zu Sauls Zeit die Stiftshütte (nicht aber die Bundeslade), an welcher der Hohepriester Ahimelech fungierte. Letzterer war es, welcher David auf seiner Flucht vor Saul mit Wegzehrung (den Schaubroten des Heiligtums, vgl. Matth. 12, 3 f. Luk. 6, 3 f.) und Waffen (dem Schwert des Goliath, das hier beim Heiligtum verwahrt wurde) versah (1. Sam. 21, 1 ff.), wofür Saul blutige Rache an der Priesterschaft von Nob und ihrer Stadt nahm (1. Sam. 22, 9 ff.). N. lag im Stammgebiete von Benjamin (Neh. 11, 32), nahe nördlich bei Jerusalem (Jes. 10, 32), so nahe, daß man von hier aus Jerusalem sehen konnte, wie Hieronymus ausdrücklich bezeugt, und wie auch aus Jes. a. a. O. hervorzugehen scheint. Es darf daher nicht in dem heutigen el-ʿIsawîje gesucht werden (Raumer u. a.), einem tief im Thalgrunde gelegenen Dorfe 1 St. nördlich von Jerusalem, von dem aus man wohl das Tote Meer, nicht aber Jerusalem erblickt. Nob muß vielmehr auf der Nordseite (der linken) des oberen Kidronthales gelegen haben (so Valentiner), auf jenem Bergrücken (vgl. d. A. **Jerusalem** Nr. 2) südlich oder südwestlich von el-ʿIsawîje, den die Araber ṣadr, d. i. „Brust“, nennen (wie „Nob“ Anhöhe bedeutet), und auf welchem heute zwar keine Ortschaft mehr steht (N. war schon zur Zeit des Hieronymus nicht mehr vorhanden), woselbst aber Cisternen und alte Felsengräber auf eine alte Ortslage hinweisen. — Möglich, daß es in alter Zeit noch andere Städte desselben Namens gegeben hat (wie es mehrere Gibea, Rama u. s. w. gab). Auf eine solche scheint das heutige Bêt Nûba hinzuweisen, ein schon den Kreuzfahrern unter diesem Namen bekanntes Dorf von etwa 100 Einw. auf einem zwischen zwei Thälern gelegenen Hügel 5—6 Stunden WNW. von Jerusalem, zu dessen Häuserwänden alte Werkstücke verwendet worden sind, welche beweisen, daß hier auch vor alters ein Ort stand. — Zu 2. Sam. 21, 16 vgl. d. A. **Jesbi**, zu 2. Sam. 21, 18 d. A. **Gob**.

M.

Nobach (Luther: **Nobah**) hieß 1) ein Manassit (4. Mos. 32, 42), der der Stadt Kenath seinen Namen beilegte (s. d. A. **Kenath**). Die spätere jüdische Tradition läßt ihn aus Ägypten geboren sein und zur Zeit des Einzugs in das Westjordanland sterben. — 2) eine Stadt in der Nähe von Jogbeha (Richt. 8, 11, vgl. d. A. **Jogbeha**), vielleicht identisch mit dem moabitischen **Nophach** (Luth. **Nophah**; 4. Mos. 21, 30). Das Onom. identifiziert das N. des Richterbuches nicht nur mit N.-Kenath, sondern auch mit der Priesterstadt Nob, Nobe (1. Sam. 22, 19). Vgl. Merx' Archiv I, S. 348 f.

M.

Nod wird 1. Mos. 4, 19 das Land genannt, in welchem sich der Brudermörder Kain aufhielt, nachdem er Eden hatte verlassen müssen. Der Name bedeutet „Flucht“, „Verbannung“ (vgl. unser „Elend“ = anderes, fremdes Land, Land der Verbannung, Verbannung) und weist augenscheinlich auf Gottes Strafurteil (vgl. nad in V. 12. 14) zurück. Da schon Eden im fernen Osten liegt, das Land Nod aber noch östlicher als Eden angesetzt wird, so muß der Erzähler an das fernste Ostasien denken. Es ist aber ein ganz vergebliches Bemühen, das Land geographisch näher bestimmen zu wollen. Auch die V. 17 erwähnte Stadt Hanoch (s. d. A.) gibt dazu keinerlei Anhalt. Dagegen vergleicht Fr. Böttcher treffend die aleïsche Flur in Hom. Il. VI, 201, der die elysische (Odyss. IV, 563 ff.) ebenso gegenübersteht, wie dem Lande Nod das Land Eden.

Noomi, s. Naemi.

Noph, s. Memphis.

Nophah, s. Nobach.

Nößel, s. Kuchen S. 892 b.

Numenius, Sohn des Antiochus, ein Jude wahrscheinlich von griechischer Bildung, der zur Zeit der Makkabäer Jonathan und Simon zweimal als Gesandter nach Rom geschickt wurde. Die erste Gesandtschaft, zur Zeit des **Jonathan**

(s. d. A.), bestand aus Numenius und einem gewissen Antipater, Sohn des Jason. Die Gesandten kamen damals nicht nur nach Rom, sondern auch nach Sparta und erneuerten die angeblich schon früher zwischen den Juden und Spartanern bestandenen freundschaftlichen Beziehungen (1. Makk. 12, 16. 14, 22). Bei der zweiten Gesandtschaft, zur Zeit des Simon (s. d. A.) im J. 139 v. Chr. überbrachte Numenius einen großen goldenen Schild als Geschenk nach Rom und erreichte vom römischen Senat den Abschluß eines Schutz- und Trutzbündnisses mit den Juden (1. Makk. 14, 24. 15, 15). Auf dieses Bündnis bezieht sich ohne Zweifel auch das von Josephus (Altert. XIV, 8, 5) mitgeteilte Schreiben des römischen Senates, in welchem außer Numenius auch noch ein Alexander, Sohn des Jason, und ein Alexander, Sohn des Dorotheus, als Gesandte der Juden erwähnt werden. Vgl. auch d. A. Lucius. Schü.

Nun, der Vater Josua's, heißt 1. Chr. 8 [7], 27, wo sein Stammbaum mitgeteilt ist (Rephah und Reseph sollen wohl Söhne Ephraims sein; zu Thahan vgl. 4. Mos. 26, 35; zu Ammihud und Elisama 4. Mos. 1, 10), im Hebr. Non, bei Josephus (Altert. III, 2, 3) Nauēnos, was auf die Aussprache Naven für die hebr. Namensform hinweist, und in der Sept. daraus verkürzt Naue, Nave (vgl. Sir. 46, 1).

Nußbaum. Nur in Hhl. 6, 10 ist ein Park von Walnußbäumen erwähnt. Der Baum (Juglans regia *L.*), wie sein hebr. Name ('egôz, arab. gauz = pers. Kauz), ist aus Persien nach Palästina gekommen, wie später nach Griechenland, wo die Walnüsse lange „persische" oder „königliche" Nüsse genannt wurden, und nach Italien, wo die griech. Bezeichnung der Kastanie „Eichel des Zeus" (Dios balanos) auf sie übertragen wurde (juglans = Jovis glans). Zur Zeit des Josephus standen viele Nußbäume am Ufer des Sees Genezareth. Jetzt trifft man solche zwar nicht mehr dort, wohl aber in benachbarten galiläischen Bezirken, in Gilead, auch, obschon seltener, in Judäa. Reich daran ist der Libanon, und nach Damaskus führen lange Alleen von Nußbäumen. Die jährliche Ernte an Nüssen beträgt in Syrien durchschnittlich 12000 Centner. Wo es im Gebirge für den Ölbaum schon zu rauh ist, kommt der Nußbaum noch gut fort. Die Nüsse gehörten bei den späteren Juden zu den zehntpflichtigen Früchten und werden im Talmud oft erwähnt.

Nymphas — abgekürzte Form statt Nymphodoros, Name eines Christen, den samt „der Gemeinde in seinem Hause" Paulus Kol. 4, 15 grüßen läßt. Da er unmittelbar nach den „Brüdern in Laodicea" erwähnt wird und die Rede auch wieder auf Laodicea zurückkommt, so scheint Nymphas nicht in Kolossä, sondern in der Nähe von Laodicea gewohnt und einer eigenen kleinen Gemeinde in seinem Hause Raum zu ihren Versammlungen gegeben zu haben. Bg.

O.

Obadja (d. i. Knecht Jehova's; hebr. auch Obadjahu, griech. Abdias), beliebter Personenname im A. T. Ihn führt 1) O., der fromme Hausmeister Ahabs, der auch in den Verfolgungszeiten Isabels nicht nur an der Religion Israels festhielt, sondern auch durch Verbergung und Unterhalt der verfolgten Jehovapropheten seine Treue opferwillig bethätigte, und welchem demzufolge, als die von Gott verhängte Hungersnot im Lande aufs äußerste gestiegen war, Elias zuerst sich offenbarte, als er aus der Verbergung heraustretend das Aufhören der Plage verkündigen wollte (1. Kön. 18, 1—16). — 2) O., ein jüdischer Prophet (Ob. 1. 4. Esr. 10, 39), von dem uns eine kurze Weißagung im Buch der kleinen Propheten aufbehalten ist. Dieselbe richtet sich gegen Edom, welches, trotzend auf seinen unnahbaren Felsensitz (Ob. 3 ff.), eine schwere Katastrophe Jerusalems durch feindliche Eroberer benützt hat, um des alten Bruderverhältnisses vergessend schwere Unbill an den besiegten Judäern auszuüben (V. 10 ff.). Dafür wird es von Jehova gezüchtigt, von den Heiden selbst angegriffen, von seinen Bundesgenossen verlassen werden (V. 1 ff. 6 ff.), und zuletzt, wenn der große Gottestag kommen und das Königreich Jehova's in Zion sich vollenden wird, von den Heilanden Juda's gerichtet, als Volk vernichtet und seines Landes enterbt werden (V. 15 ff.). — Bei der Kürze dieser Drohworte und dem Fehlen bestimmter Zeitdaten ist die Frage, wann sie entstanden, auf sehr verschiedene Weise gelöst worden. Doch kommen gegenwärtig von den mannigfachen Lösungen nur noch zwei ernstlich in Betracht: Die eine, welche bei der von dem

Propheten vorausgesetzten Katastrophe Jerusalems an die Eroberung durch Nebucadnezar a. 587 denken zu müssen glaubt, die Weißagung also in die jeremianische Zeit rückt und nur darüber im Zweifel ist, ob nicht das Stück V. 1—9, welches auch Jeremia 49, 7 ff. in seiner Weise reproduziert, aus einer älteren Weißagung aufgenommen sei; die andere, welche an die Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram von Juda ca. 885 denkt, und daher dem Obadja unter den Propheten, von denen wir Schriftliches besitzen, der Zeit nach die erste Stelle zuweist. Für diese letztere Auffassung spricht nicht nur die Stelle, die der Sammler des kleinen Prophetenbuches der Weißagung angewiesen, sondern auch die Rückbeziehung in Jo. 3, 5 auf Ob. 17, und das völlige Schweigen von Assyrien und Babel, welches Obadja, wie auch andere Beziehungen, mit Joel gemein hat. (S. jedoch Sepharad.) Hält man diese Datierung für die richtige, so stünde der Vermutung einiger kein Hindernis entgegen, daß der Prophet O. für identisch zu halten mit — 3) O., dem frommen Judäer, welchen Josaphat, Jorams Vater, als gesetzeskundigen Laien mit anderen angesehenen Männern „Fürsten" aussendete, das Volk im Gesetze Jehova's zu unterweisen (2. Chr. 17, 7 ff.; s. Josaphat.) — Sonst begegnet der Name noch nicht bloß häufig, wie natürlich, im Stamme Levi — 2. Chr. 34, 12. 1. Chr. 10 [9], 16. Neh. 12, 25, sondern auch in den meisten übrigen 1. Chr. 8 [7], 3. 9 [8], 38. 10 [9], 44. 13 [12], 9. 28 [27], 19. 3, 21. Esr. 8, 9. Neh. 10, 8. Kl.

Obal (wofür 1. Chr. 1, 22 ʿEbal; ebenso schon 1. Mos. 10, 28 der samaritanische Text, die Sept. nach Lucian [in der Aussprache Gaibal], die Vulg. u. Hieronymus) heißt 1. Mos. 10, 28 der achte unter den 13 Söhnen Joktans (s. d. A.). Die Namen der Brüder O.s fordern, soweit ihre Näherbestimmung bis jetzt gelungen ist, einen Stamm im südwestl. Arabien. Nach Halévy (bei Dillmann zu 1. Mos. 10, 28) ist ʿÂbil noch jetzt in Jemen Name eines Bezirks u. verschied. Ortschaften. Ksch.

Obed (= „Diener", d. h. wohl „D. Gottes") heißt der Sohn des Boas und der Ruth (Ruth. 4, 17. 21 f. 1. Chr. 2, 12. Matth. 1, 5. Luk. 3, 32). Von anderen Männern, welche den Namen führen, könnte möglicherweise der 2. Chr. 23, 1 erwähnte mit dem Abkömmling der Tochter Sesans und seines ägyptischen Knechtes Jarha 1. Chr. 2, 37 f. identisch sein, sofern der als sein „Sohn" bezeichnete Asarja recht wohl sein Enkel sein kann. Sonst vgl. 1. Chr. 12, 47. 27, 7.

Obed-Edom (= Diener Edoms). In 2. Sam. 6, 10 ff. 1. Chr. 14 [13], 13 f. 16, 25 ist berichtet, daß der durch den Tod Ussa's erschreckte David die Bundeslade zeitweilig in das Haus eines gewissen O. E. bringen ließ, und erst nach 3 Monaten durch den augenfälligen Segen, welchen das Heiligtum diesem Manne und seinem ganzen Hause brachte, bestimmt wurde, sie von dort in die Davidsstadt zu holen. O. E. wird dabei einfach „der Gathiter" genannt. — In der Chronik kommt nun als Zeitgenosse Davids ein zu den levitischen Thorwärtern gehöriger Mann desselben Namens vor (1. Chr. 16 [15], 18); von ihm stammte eine zahlreiche, 62 (nach 1. Chr. 27 [26], 8) oder 68 (nach 1. Chr. 17 [16], 38) Köpfe starke Thorwärterfamilie ab, welcher im Tempel die Hut des Südthors und eines Vorratshauses anvertraut war (1. Chr. 27, 15; vgl. d. A. Esuppim), und die noch zu den Zeiten des Königs Amazia den Tempelschatz verwahrt zu haben scheint (2. Chr. 25, 24). Dieser O. E. gehörte zu den Korachiten (1. Chr. 27, 4 ff.; vgl. d. A. Korah Nr. 2). — In 1. Chr. 17, 38 scheint neben ihm noch ein zweiter Thorwärter desselben Namens, ein Sohn Jeduthuns, also von der Linie Merari (s. Ethan), genannt zu sein; diese Annahme hat mehr Wahrscheinlichkeit, als die andere, daß jener O. E. in demselben Vers zweimal genannt und ein anderer, von dem sonst bekannten verschiedener, der Linie Kahath-Korach angehöriger Jeduthun gemeint sei. Ob dann der O. E., welchem die Hut der Lade mit übertragen war (1. Chr. 16, 24), jener Korachite oder dieser Sohn Jeduthuns ist, muß dahingestellt bleiben. Endlich wird ein O. E. in 1. Chr. 16, 21 u. 17, 5 unter den levitischen Kinnorspielern genannt, den man wohl mit Recht gewöhnlich mit jenem korachitischen Thürhüter identifiziert, da 1. Chr. 16, 18 neben diesem und 1. Chr. 16, 21 und 17, 5 neben dem Musiker O. E. ein Jeiel (Hebr. Jeʿiʾel) genannt ist. — Am meisten Interesse hat aber die Frage, in welchem Verhältnis der Gathiter O. E. zu dem levitisch-korachitischen Thorwärter O. E. steht. Nach herrschender Annahme sind beide identisch, und man erklärt die Benennung „der Gathiter" entweder daraus, daß dieser Levite längere Zeit als „Fremdling" in der Philisterstadt Gath gelebt hat, oder gewöhnlicher daraus, daß seine Heimat die Levitenstadt Gath-Rimmon (s. d. A.) im Stammgebiet Dans (Jos. 21, 24. 19, 45. 1. Chr. 7, 69) war, wozu allerdings paßt, daß diese Stadt gerade den Kahathiten zugewiesen war. Die Bemerkung „denn Gott hatte ihn gesegnet" 1. Chr. 27, 5 scheint auf 1. Chr. 14, 14. 2. Sam. 6, 11 zurückzuweisen; und daß David in seiner Besorgnis über die Gefährlichkeit der heiligen Bundeslade dieselbe im Hause eines Leviten untergebracht hätte, würde ganz den geschichtlich bezeugten Vorstellungen jener Zeiten von dem näheren Verhältnis der Leviten zu Jehova entsprechen (vgl. Richt. 17, 13). Es erregt nur Bedenken, daß der Gathite O. E. weder in 2. Sam. 6 noch in 1. Chr.

14, 13 f. 16, 25 als Levite bezeichnet, und daß in letzteren Stellen und überhaupt in der Chronik, die Identität des Gathiters mit dem Leviten nirgends ausdrücklich bemerklich gemacht ist. Es bleibt also möglich, daß der O. E., in dessen Haus die Bundeslade untergebracht wurde, doch ein Philister aus Gath war, und dann ohne Zweifel zu der Leibwache Davids gehörte (s. Crethi u. Plethi), und daß sein Haus nur als das nächste verfügbare gewählt wurde. Nur darf man dann aus dem vorhin angedeuteten Grunde auch nicht behaupten, daß der Chronist ihn zum Leviten mache.

Oberster, Oberste. So übersetzt Luther am häufigsten die in mannigfaltiger Anwendung vorkommenden hebr. Ausdrücke rôsch (= Haupt, Häuptling), sar (= Befehlshaber) und nasi' (= Fürst); vgl. die Artt. Fürst u. Hauptmann. Im B. Nehemia ist der ursprünglich persische Titel sagan (= Präfekt) damit wiedergegeben, wofür Esr. 9, 2 „Ratsherrn" steht; aber auch die chorîm (= Adelige), die Luther meist „Ratsherren" nennt, heißen 1. Kön. 21, 8. 11 u. Neh. 6, 17 „Oberste". Vereinzelt entspricht das Wort auch noch anderen hebr. Ausdrücken. Im N. T. heißen „Oberste" die Synagogenvorsteher (Matth. 9, 18. Mark. 5, 22. Luk. 8, 41. 13, 14. Apstlg. 13, 15. 18, 8. 17), die Mitglieder des Synedriums (Luk. 23, 13. 35. 24, 20. Joh. 3, 1. 7, 26. 48. 12, 42. Apstlg. 3, 17. 4, 5. 8), aber auch die Parteihäupter der Pharisäer (Luk. 14, 1); ferner Magnaten (Mark. 6, 21. Offb. 6, 15) und städtische Magistratspersonen (Apstlg. 13, 50. 17, 6. 8); in Apstlg. 28, 7 ist Publius so genannt als erster römischer Verwaltungsbeamter auf der Insel Malta; sonst vgl. noch d. A. Asiarchen.

Oberteich, s. Jerusalem, S. 707.

Oberthor, s. Tempel.

Oboth, s. Lagerstätten, S. 902.

Obstbau war bei den Hebräern sehr beliebt; s. d. Artt. Apfelbaum, Feigenbaum, Garten, Granatbaum, Johannisbrot, Mandelbaum, Maulbeerfeigenbaum, Nuß, Ölbaum, Palme, Pistacien und Weinbau. Sofern wir unter Obst die eßbare Frucht nicht nur des Baumes, sondern auch des Strauches (s. d. A. Dornen) verstehen, könnte man außer dem Weinstock noch andere strauchartige Gewächse in Betracht ziehen, z. B. den im Grundtext von Hiob 40, 21 erwähnten Dum oder Lotus, dessen köstliche Früchte von E. H. Palmer (Schauplatz ꝛc., S. 382 f.) sehr gerühmt werden. Allein zum Obstbau, um den es sich uns hier handelt, gehören nur die Früchte, welche in Pflanzungen gezogen wurden, so daß sie ein ziemlich regelmäßiges Einkommen gewährten. Dabei mag bemerkt werden, daß die Aufzucht an Spalieren den Hebräern unbekannt war, also auch in 1. Mos. 49, 22 (vgl. Riehm, Das erste Buch Mose in revidiertem Text. Halle 1873, S. 123) nicht gefunden werden darf, wo es nach Luthers jetzt revidierter Übersetzung von Joseph vielmehr heißt: „er wird wachsen wie ein Baum an der Quelle, daß die Zweige emporsteigen über die Mauer". Die für das Gesetz wichtigsten „Baumfrüchte" sind die Weintrauben und Oliven, von denen wohl allein ursprünglich Erstlinge und Zehnten (s. d. Artt.) gegeben wurden (vgl. 3. Mos. 27, 30 mit 5. Mos. 14, 23. Neh. 13, 5. 12), und zwar in der Gestalt von Most und Öl. Daneben erscheinen 4. Mos. 13, 21. 24. 5. Mos. 8, 8 als die wichtigsten Obstbäume diejenigen, welche Feigen und Granatäpfel tragen. Das Gesetz enthält noch zwei Bestimmungen (3. Mos. 19, 23—25 und 5. Mos. 20, 19) über die Obstbäume, welche hier kurze Erwähnung verdienen. Nach 3. Mos. 19, 23 ff. (vgl. oben S. 413) sollen die Israeliten die jungen Obstbäume während der ersten drei Jahre für unbeschnitten erachten, so daß sie mit deren noch ungenießbaren (vgl. 2. Mos. 22, 30 [hebr. V. 29]) Früchten thun als mit einer Vorhaut, die man als unnütz wegwirft; erst nachdem im vierten Jahre die Früchte dem HErrn als Preisopfer zugefallen sind, dienen sie vom fünften Jahre an dem gemeinen (vgl. 5. Mos. 20, 6) Gebrauch, daß jeder davon essen darf. Offenbar geht dies Gesetz von der Beobachtung aus, daß die spärlichen Früchte der drei ersten Jahre noch unvollkommen sind, und es bestimmt den ganzen ersten wirklich ausgereiften Jahresertrag als eine Art von Erstlingsgabe für Gott. Galt dies auch zunächst wieder nur von den Wein- und Ölbaumpflanzungen, so waren doch Feigen, Datteln und ähnliches Obst (vgl. Am. 8, 1 f. Offb. 18, 14) schwerlich ausgeschlossen. Später kam dann wohl immer mehr die Sitte auf, von allem Obst jährliche Abgaben (vgl. 1. Makk. 10, 29. 11, 35) zu entrichten, bis schließlich sogar die Küchenkräuter verzehntet wurden. Das andere Gesetz (5. Mos. 20, 19) verbietet das Fällen nützlicher Obstbäume bei Belagerung feindlicher Städte; indes fand diese humane Verordnung gewiß oft genug (vgl. 2. Kön. 3, 25) keine Beachtung. Übrigens waren dem alten Palästina, anders als dem heutigen, Aprikosen und Birnen unbekannt, und auch an manches andere Obst, welches wir jetzt gewöhnlich ziehen, z. B. Kastanien (s. d. A. Ahorn), Kirschen, Pfirsiche, Pflaumen, ist nicht zu denken; über die Orangen und Citronen s. oben S. 95. Kph.

Ochse, s. Viehzucht.

Oded, Vater des Propheten Asarja (s. d. A. Nr. 3). Ein zur Zeit Pekahs in Samarien lebender Prophet desselben Namens hat nach 2. Chr. 28, 9 ff. die Zurückführung der im syrisch-ephrai-

mitischen Krieg nach Samaria abgeführten judäischen Kriegsgefangenen veranlaßt.

Odollam, s. Adullam.

Öl. Das von den Früchten des Ölbaumes (s. d. A.) gewonnene Baumöl (3. Mos. 24, 2) gehörte nach Sir. 39, 31 wie Milch, Wein und Kleider zu den Lebensbedürfnissen des Hebräers (vgl. Jer. 31, 12. Joel 2, 19). Es diente zu gottesdienstlichen Zwecken (Esra 7, 22) und im bürgerlichen Leben als Leuchtstoff, als Mittel zur schmackhaften Bereitung von Speisen und wegen seiner geschmeidig und blank machenden, erfrischenden Kraft zum Einreiben und Salben im weitesten Sinne des Wortes (s. d. Artt. Salbe, Schild). Über das Brennen des Öls in den Lampen s. d. A. Leuchter und vgl. 2. Mos. 25, 6. 27, 20. Matth. 25, 3 ff. Stärker noch war der Verbrauch des Öls für Speisen und Backwerk (vgl. Hesek. 16, 13. 1. Chr. 13 [12], 40). Bleibt auch das beste Olivenöl nicht länger als 2—3 Jahre genießbar, so ist es doch viel haltbarer als die im alten Morgenlande wohl wenig gebrauchte Butter (s. d. A. Milch) und gestattete das Anlegen größerer Vorräte. So finden wir 1. Chr. 28 [27], 28 einen Ölschatz des Königs David erwähnt (vgl. 1. Kön. 5, 11 [25]. 2. Kön. 20, 13. Jer. 41, 8); und auch beim Heiligtum war nach 1. Chr. 10 [9], 29 ein solcher Vorrat unter besondere Aufsicht gestellt. Über die Bereitung des Ölkuchens und anderer als Speisopfer (s. d. A.) dienender Kuchen s. oben S. 892. Während beim Eiferopfer (s. d. A. und 4. Mos. 5, 15) kein Öl verwendet werden durfte (vgl. 3. Mos. 5, 11, auch 2. Sam. 14, 2), fehlte dasselbe niemals beim gewöhnlichen Speisopfer (vgl. Mich. 6, 7), mochte dies auch nur aus Mehl oder Schrot (s. d. A. Grütze) bestehen (vgl. 3. Mos. 2, 1 f. 14 ff. 14, 10). Bei der Reinigung des Aussätzigen (3. Mos. 14, 15 ff.) diente das gewöhnliche Opferöl auch zum Sprengen und Salben. Über das Begießen von Steinen (s. d. A.) mit Öl vgl. 1. Mos. 28, 18. 35, 14. Zahlreiche Schriftstellen zeigen, welch wichtige Rolle das Öl, sei es das einfache Olivenöl, oder das mit wohlriechenden Spezereien gemischte, bei den Hebräern als Salbstoff spielte, nicht nur das weihende heilige Salböl (vgl. 2. Mos. 29, 7. 30, 23—33. 4. Mos. 35, 25. Ps. 89, 21), sondern auch das dem heiteren Lebensgenuß (vgl. Ps. 23, 5. 104, 15. Spr. 21, 17. Mich. 6, 15) dienende Freudenöl (Ps. 45, 8. Jes. 61, 3), s. d. Artt. Bart, Gastmahle, Geselliger Verkehr, Haar. Endlich fand das Öl, als Arznei äußerlich gebraucht, vielfache Verwendung, vgl. Jes. 1, 6. Mark. 6, 13. Luk. 10, 34. Jak. 5, 14. Josephus erzählt (Altert. XVII, 6, 5), daß die Ärzte den todkranken Herodes in eine mit Öl gefüllte Wanne bringen ließen; aber solche Bäder kommen in der Bibel ebensowenig vor als der innerliche Gebrauch von Öl. Über die für das Öl vorgeschriebenen Abgaben (4. Mos. 18, 12. 5. Mos. 12, 17. 18, 4 ꝛc.) s. d. Artt. Erstlinge, Zehnten. Zur Aufbewahrung des Öls benutzte man kleinere oder größere bauchige Krüge (s. d. A. Faß und vgl. 1. Kön. 17, 14. 16. Judith 10, 6). Ein zum Salben bestimmtes kleineres Gefäß wird 1. Sam. 10, 1. 2. Kön. 4, 2. 9, 1. 3 (Luth.: Ölglas, Ölkrug) erwähnt, und demselben Zwecke diente das Ölhorn, wie Luther 1. Sam. 16, 13 und 1. Kön. 1, 39 richtig übersetzt. Kph.

Ölbaum (Olea europaea *L.*; hebr. zajith). Die Heimat des Ölbaumes ist das südliche Vorderasien, von wo er zuerst nach Griechenland und von hier aus (in der Zeit nach Tarquinius Priscus, wie Fenestella bei Plin. XV, 1 angibt) weiter nach Italien, und später nach Gallien, Spanien und der nordafrikanischen Küste verpflanzt wurde; seitdem nimmt er unter den die Mittelmeervegetation charakterisierenden Bäumen eine der ersten Stellen ein. In seinem Heimatsbezirk, der insbesondere auch Palästina umfaßt, ist der wilde Ölbaum (agrielaios oder kotinos), welcher in botanischen Werken als Varietät sylvestris oder Oleaster bezeichnet wird, schon in unvordenklicher Zeit veredelt worden; und so waren denn zur Zeit der alten Israeliten und schon vor ihrer Niederlassung in Canaan über das ganze Land hin (5. Mos. 28, 40) Ölbaumpflanzungen, „Ölgärten“ (1. Sam. 8, 14. 2. Kön. 5, 26. Neh. 5, 11. 9, 25) oder „Ölberge“ (2. Mos. 23, 11. 5. Mos. 6, 11. Jos. 24, 13) verbreitet. Sie bildeten einen wichtigen Bestandteil, wie des Privatbesitzes so auch des Krongutes (1. Chr. 28 [27], 28). Häufig werden darum unter dem, was das Land reich machte, die Ölbäume und in der Aufzählung seiner Hauptprodukte neben dem Getreide und Most als drittes das Öl genannt (5. Mos. 8, 8. 2. Kön. 18, 32. 5. Mos. 32, 13. 33, 24. 7, 13. 11, 14. 12, 17. Joel 1, 10. 2, 19. 24 u. a.). Es wurde so viel Öl produziert, daß nicht bloß der starke eigene Verbrauch desselben seitens der Israeliten zur Bereitung von allerlei Speisen, zum Salben und zum Brennen in der Lampe gedeckt, sondern auch bedeutende Quantitäten ausgeführt wurden, teils nach Ägypten (Hos. 12, 2; statt „Balsam“ l. „Öl“), welches selbst nur wenig und geringes Öl erzeugte, teils und vorzugsweise nach Phönicien, wo es in den Welthandel kam (Hes. 27, 17. 1. Kön. 5, 11. Esr. 3, 7). In der Römerzeit war Cäsarea ein Hauptstapelplatz für die Ölausfuhr (vgl. Joseph. Leb. XIII und J. Kr. II, 21, 2). Als Gegenden, welche besonders reich an Ölbäumen waren, erscheinen im A. T. die Küstenniederung Juda's (Schephela), wo die königlichen Ölgärten waren (1. Chr. 28, 28) und das zum Stammgebiet Assers gehörige Küstenland an der Bai von Akko (5. Mos. 33, 24), bei Josephus

aber Galiläa (Leben XIII. J. Kr. II, 21, 2), insbesondere das Uferland am See Genezareth (J. Kr. III, 10, 8), und Peräa (J. Kr. III, 3, 3); sonst wird auch die Dekapolis besonders hervorgehoben; nach dem Talmud erzeugte Thekoa das beste Öl. Bezüglich der Umgebung Jerusalems vgl. die Namen Ölberg, Gethsemane und Bezetha (s. Jerusalem S. 717). Noch heutzutage findet man in Palästina Ölbäume in allen Landesteilen, besonders an den Abhängen der Hügel, in manchen Gegenden, z. B. bei Gaza und bei Beirut (Robinson II, 634) in wälderartigen Hainen. Am besten gedeihen sie auf magerem, sandigem und steinigem Boden, an Standorten, die gegen scharfe Winde, wie gegen allzugroße Sonnenglut geschützt sind; dagegen ist höheres Gebirgsland mit rauhem Klima und starkem Temperaturwechsel für die Ölbaumkultur ebensowenig geeignet, als tiefe feuchte Thalgründe oder der fette Marschboden wasserreicher Ebenen. — Der einem Weidenbaum ähnelnde Ölbaum wird 20 bis 40' hoch, hat einen knorrigen, oft krummen Stamm mit sehr rissiger, grauer Rinde, der fast von unten an mit einer Menge von weit sich ausbreitenden Zweigen besetzt ist (vgl. Hos. 14, 7). Die fast stiellosen, lanzettförmigen lederigen, steifen Blätter stehen paarweise, sind $2^1/_2$" lang, haben eine „matte graue Farbe, die kaum den Namen des Grüns verdient", und sind an der Unterseite weißlich. Beim wilden Ölbaum, in welchen die Wurzeltriebe des veredelten immer wieder zurückschlagen, sind sie kürzer und breiter, und die Zweige dornig. Obschon die Landschaft durch die Belaubung der Ölbäume keine frische grüne Färbung gewinnt, ist der das ganze Jahr hindurch belaubte, sehr ausdauernde und sich immer wieder aus dem Sumpf verjüngende, viele Zweige treibende und um seines Nutzens willen hochgepriesene (Richt. 9, 9) Baum doch ein beliebtes Bild des Gedeihens (vgl. Ps. 52, 10. 128, 3. Jer. 11, 16. Hos. 14, 7. Sir. 24, 19. 50, 11). Die fast glockenförmigen, vierspaltigen, gelblichweißen, süßlich riechenden Blüten stehen in kleinen Trauben in den Blattachseln. Die Frucht ist eine länglich runde Pflaume in der Größe einer Kirsche, doch auch taubeneigroß, mit fleischiger, ölreicher Hülle und einem harten Kern; anfangs grün hat sie zur Zeit der Reife, im September, eine schwarze Färbung. Der Ölbaum wird gewöhnlich durch Reiser fortgepflanzt, wächst langsam, erfordert aber auch wenig Pflege, erreicht ein hohes Alter und liefert reichen Ertrag. Gerade in Palästina findet man da und dort Olivenbäume von sehr hohem Alter (Robinson II, 704); zu ihnen gehören auch die 7—8 großen Bäume des Gartens Gethsemane (s. d. A.). Es dauert gegen 10 Jahre, bis man die erste Ernte von einem neugepflanzten Baume machen kann, und gegen 30 Jahre, bis er vollen Ertrag gibt, der dann aber auch etwa 50—70 Liter Öl liefert. Die schon bei den Alten sich findende Angabe, daß der Olivenbaum nur alle zwei Jahre Frucht trage, ist darauf zu reduzieren, daß er nur ein Jahr um das andere reichlich trägt. — Die Olivenernte fand vor der völligen Reife der Früchte, um die Zeit, wo diese anfangen sich dunkler zu färben, statt, weil da ihr reichliches Öl am feinsten schmeckt, während das der ausgereiften zwar fetter aber auch viel weniger schmackhaft ist. Die israelitischen Olivenzüchter schlugen die Früchte mit einem Stock ab und lasen sie dann von der Erde zusammen, wobei sie wohl auch mit einiger Vorsicht verfuhren, wie die griechischen und italischen, welche die erreichbaren Früchte mit der Hand zu pflücken und zum Abschlagen nicht eine Stange, sondern ein Rohr zu verwenden pflegten. Die Nachlese der im Geäst und Wipfel zurückgebliebenen Beeren sollte den Armen überlassen werden (vgl. 5. Mos. 24, 20

Ölbaum.

und die von dieser Lese entnommenen Bilder Jes. 17, 6. 24, 13; auch 27, 12 im Hebr.). Das feinste Öl gewann man, indem die Oliven nur in einem Gefäß zerstoßen, und in einen Korb gelegt wurden, unter welchem man den von selbst auslaufenden grünlich-weißen Saft sammelte (Luther: „gestoßen Öl“ 2. Mos. 27, 20. 29, 40. 3. Mos. 24, 2. 4. Mos. 28, 5. 1. Kön. 5, 25). Solches Öl ist Ps. 92, 11 im Hebr. „grünes“, bei Luther „frisches Öl“ genannt; die Griechen nannten es elaion stakton oder omphakion. Das gewöhnlichere Öl wurde durch Keltern, d. h. durch das Treten der Oliven in der, in der Regel im Ölgarten selbst befindlichen, Kelterkufe gewonnen (vgl. Jo. 2, 24. Mich. 6, 15. Hiob 24, 11; statt „auf ihren eigenen Mühlen“ l. „zwischen ihren Baumreihen“). Nach einer solchen Ölkelter ist bekanntlich der Garten Gethsemane (s. d. A.) benannt. Ölpressen und Ölmühlen sind im Talmud erwähnt. Reife Oliven sind von den Israeliten roh und eingemacht gegessen worden; eingemacht kamen sie auch bei Griechen und Römern, wie noch heutzutage in Italien, Südfrankreich, Spanien, auch auf die Tafeln Wohlhabender. In Syrien, wo sie vielfach zur Nahrung dienen, legt man sie zuvor in Salzwasser, oder, um ihnen den bitteren Geschmack ganz zu benehmen, in eine Auflösung von einem Teil Kreide und zwei Teilen Laugensalz. — Wenn in Hiob 15, 33 der Frevler mit einem Ölbaum verglichen wird, der seine Blüten abwirft, so kann nicht wohl an das in jedem andern Jahre, wenn der Baum ausruht, vorkommende Abfallen der meisten Blüten, sondern nur an das Abfallen derselben infolge eines Frostes oder anderer Schädigung des Baumes gedacht werden. Auch Dürre, Hagelschlag (Hagg. 2, 18) und Heuschreckenscharen (Am. 4, 9) konnten die Hoffnung auf die Olivenernte vernichten, und von Feindeshand wurden oft die Pflanzungen ganz verwüstet (Rich. 15, 5. Jer. 11, 16. Hab. 3, 17). — Der wilde Ölbaum, den man nicht mit dem fälschlich so genannten, aber ihm nur äußerlich ähnlichen Zakkumbaum, Elaeagnus angustifolia (s. d. A. Mastix) verwechseln darf, kommt im A. T. unter dem Namen 'es schémen (= Ölbaum) 1. Kön. 6, 23. 31. 33. Neh. 8, 15 und Jes. 41, 19 vor (Luther in letzteren Stellen falsch: „Balsamzweige“, „Kiefern“). Er liefert viel weniger und schlechteres Öl, das nur zu Salben verwendet wird. Dagegen ist sein Holz, wie das des veredelten, fest, dauerhaft und nimmt eine schöne Politur an, weshalb es — natürlich häufiger als das des veredelten — als besseres Nutzholz verwendet wurde: so im salomonischen Tempel zu Thürpfosten und den Cherubsstatuen, wie bei den Griechen Götterbilder daraus gefertigt wurden. Zweige vom wilden und vom veredelten Ölbaum wurden nach Neh. 8, 15 auch zu den Laubhütten verwendet. Aus der griechisch-römischen Sitte, daß Schutzflehende Zweige des als heilig geltenden und durch Strafbestimmungen gegen Beschädigung geschützten Ölbaumes in den Händen trugen, um sich dadurch in den Schutz der Gottheit zu stellen, erklärt sich 2. Makk. 14, 4, wogegen die ihr zu Grunde liegende Symbolik der Stelle 1. Mos. 8, 11 fremd ist (sonst vgl. z. d. St. d. A. Ararat). Zur Erläuterung des paulinischen Bildes Röm. 11, 17 ff. dient die Angabe Columella's: es komme vor, daß kräftige Ölbäume keine Frucht tragen; dann bohre man ein Loch in sie, und schlage in dieses ein frisches Zweigstück vom wilden Ölbaum. Daß dieses Verfahren auch noch im vorigen Jahrhundert in Palästina üblich war, wenn ein Ölbaum seine Zweige verlor, will der Reisende Stephan Schulz (1752—56) in Jerusalem gehört haben. Die Behauptung, Paulus habe dieses allerdings auch beim Ölbaum dem gewöhnlichen entgegengesetzte, aber doch bei ihm vorkommende Pfropfverfahren nicht im Sinne gehabt, sondern sei nur durch das von ihm besprochene Sachverhältnis auf das dem gewöhnlichen Verfahren entgegengesetzte Bild geführt worden, ist unbegründet. Denn obschon der Wildlingszweig eingepfropft wird, damit der keine Frucht tragende Baum (vgl. Luk. 13, 6 ff. Matth. 21, 43) fruchtbar werde, so kann jener eben doch nur reichliche und gute Frucht tragen, weil er „der Wurzel und des Safts“ des edlen Stammes teilhaftig geworden ist. So ist das von jenem Pfropfverfahren entnommene Bild nach allen Seiten hin die denkbar treffendste Veranschaulichung des gesamten Sachverhältnisses. „Wider die Natur“ (V. 24) aber ist alles Propfen. — Über die zwei Ölbäume und Ölbaumzweige in dem Gesicht Sach. 4 s. d. A. Leuchter S. 918 f. Offb. 11, 4 ist dieses Bild auf die zwei prophetischen Zeugen Christi angewendet. Vgl. noch Lenz, Botanik S. 500 ff. V. Hehn[5], S. 82 ff.

Ölberg hieß schon in alttestamentlicher Zeit der das Kidronthal im Osten begrenzende, den beiden Haupthügeln der Stadt parallel laufende Berg (vgl. Joseph., J. Kr. V, 2, 3). Er lag also östlich von Jerusalem (Hes. 11, 23. 2. Sam. 15, 30). Seine Entfernung (d. h. die des Gipfels) von der Stadt wird Apstlg. 1, 12 auf einen Sabbatherweg (8 Stadien), von Josephus auf 6 oder 5 Stadien (1/4 St.) veranschlagt (J. Kr. V, 2, 3. Altert. XX, 8, 6). Nach dem Kidronthal zu fällt der Ö. ziemlich steil und regelmäßig ab, gegen Osten aber dacht er sich unregelmäßig und mehr nach und nach zu verschiedenen Thälern ab. Er mag in alter Zeit reich bepflanzt gewesen sein, namentlich mit Ölbäumen (daher sein Name mons olivarum oder oliveti „Berg der Ölbäume, des Olivenhaines“; auch bei arabischen Schriftstellern heißt er Dschebel ez-Zeitûn, im Talmud gleichfalls „Ölberg“; vgl. auch den Namen des am Fuße des Ö. gelegenen Geth-

semane, d. i. „Ölkelter“; vgl. Mark. 14, 26). Heute finden sich nur noch vereinzelte Oliven- und andere Fruchtbäume auf dem westlichen Abhange, ein großer Teil des Areals ist in Ackerland verwandelt worden. Im Munde der arabischen Anwohner heißt der Ö. (der bei älteren Schriftstellern auch „Lichterberg“ genannt wird) Dschebel eṭ-Ṭûr (d. h. „Felsenberg“), ein nichtssagender Name, der von den Arabern manchem hervorragenden Berge gegeben worden ist (wie dem Tabor, Garizim, Sinai). Sein Rücken verläuft in einer im allgemeinen von N. nach S. sich senkenden unregelmäßigen Linie. Man unterscheidet gewöhnlich drei Kuppen und pflegt daher von dem „dreigipfeligen“ Ö. zu sprechen. Die Haupthöhe ist, obgleich der nördliche Gipfel noch höher ist, die dem Tempelplatze gerade gegenüberliegende (vgl. Hes. 11, 23) mittlere Erhebung mit ihren nördlichen und südlichen Abhängen, die Tobler einem „niedrigen Kopfe mit den zwei Schultern“ vergleicht. Sie ist 804 m hoch, also um 60 m höher als der höchste Punkt des Tempelberges. Man genießt daher von hier aus eine umfassende Aussicht, nicht nur über die heilige Stadt (vgl. d. A. Jerusalem Nr. 2 u. s. das schöne Panorama der Stadt vom Ö. aus gesehen in Bädeckers Paläſtina), sondern auch über einen großen Teil des judäischen Landes; im S. bis zu den Bergen Bethlehems und Thekoa's und dem Frankenberge, im N. bis nach Nebi Samwîl. Während im W. der Blick nicht weit über Jerusalem hinausreicht, überschaut man im Osten die Gebirge Gileads und Moabs von Gerasa (Dscherâsch) bis Kerak mit den Thalspalten des Jabok und Arnon, während weiter vorn das Tote Meer und Streifen des grünen Ghôr sichtbar werden. — Wir stehen hier auf altheiligem Boden. Schon zu Davids Zeit pflegte man auf dem Ö. anzubeten (2. Sam. 15, 32). Dem Ezechiel erscheint die Herrlichkeit des Herrn auf dem Ö. (Hes. 11, 23), und ebenda erschaut Sacharja den Herrn stehend, der am Ende der Tage kommt Gericht zu halten über die Feinde Gottes, und durch sein Allmachtswort den Ö. sich spalten heißt, um seinem gläubigen Volke den Weg zur Flucht zu bahnen (Sach. 14, 4 f.). Hier weilte Jesus mit seinen Jüngern und verkündigte ihnen angesichts der heiligen Stadt das Gericht über Jerusalem (Mark. 13, 3. Matth. 24, 3; vgl. Luk. 19, 41). Hierher verlegt auch die Tradition die Stätte der Himmelfahrt Jesu (vgl. Apstlg. 1, 12); freilich mit zweifelhaftem Rechte, denn Luk. 24, 50 lesen wir, Jesus habe seine Jünger „bis gen Bethanien“, also doch wohl über den Gipfel des Berges hinaus, geführt. Schon Konstantin ließ auf dem Ö. eine Basilika errichten. Später trat an ihre Stelle eine durch den Patriarchen Modestus zu Anfang des 17. Jahrh. erbaute Rotunda, deren Inneres ohne Dach war: es ging die Sage, die Stätte, da Jesus gen Himmel gefahren sei, und auf der man schon frühzeitig den Eindruck seiner Füße zeigte, habe nicht überbaut werden können. Die Himmelfahrtskirche wurde später mehrfach zerstört und wieder neu errichtet. Die heutige achteckige Himmelfahrtskapelle, welche von einem geräumigen ummauerten Hofraume umgeben ist, ist nach dem Erdbeben des J. 1834 neu gebaut worden. Auch andere Kirchen (z. B. eine Paternosterkirche an der Stelle, wo Jesus die Jünger das V. U. gelehrt haben soll) und zahlreiche Klöster wurden frühzeitig auf dem Ö. errichtet. Eines Dorfes geschieht erst im 15. Jahrh. Erwähnung. Das heutige Dorf, das östlich von der Himmelfahrtskapelle liegt, Kefr eṭ-Ṭûr, besteht aus etwa einem Dutzend erbärmlicher Wohnungen. Gehen wir von hier aus nach S., so stoßen wir auf zahlreiche unterirdische Felsengräber, das sog. „kleine Labyrinth“, deren Anlage sicher aus jüdischer Zeit stammt, denn es sind „Schiebgräber“, d. h. horizontal in den Felsen gehauene Gräber, in welche die Särge hineingeschoben wurden. Die Tradition nennt sie „Gräber der Propheten“ (vgl. S. 552) und bezieht auf dieselben die Stelle 2. Kön. 23, 16—18 (ja sogar Matth. 23, 29. Luk. 11, 47!); sie hat mit ihnen zu verschiedenen Zeiten die Namen verschiedener Propheten u. a. Gottesmänner in Verbindung gebracht, wie des Haggai, des Jakobus, des Bruders des Johannes, des Kleophas u. a. Am Westabhange des Ö. liegen andere alte Grabstätten, s. d. A. Kidron. Von den Prophetengräbern gelangen wir weiter südlich in eine ziemlich tiefe Einsattelung des Berges, durch welche die Straße von Jerusalem nach Bethanien (el-ʿAzarîje) und weiter nach Jericho führt: der Weg, auf welchem Jesus vor seinem Todesleiden nach Jerusalem kam (Luk. 19, 29. 37). Jenseit dieser Straße erhebt sich der südlichste der drei sog. Gipfel des Ö., der Dschebel Baṭn el-Hawâ („Berg des Windbauches“), nur 730 m hoch. In der Überlieferung heißt er mons offensionis oder scandali, „Berg des Ärgernisses“. Eine Tradition berichtet, hier hätten die Wohnungen der Kebsweiber Salomo's gestanden (vgl. 1. Kön. 11, 1 ff.); eine andere Tradition sucht hier den „Berg Maschith“ (d. h. Berg „des Verderbens“, oder „der Schlechtigkeit“), auf welchem Salomo dem Kamos und Molech Altäre errichtete, welche nachmals Josia zerstören ließ (1. Kön. 11, 7. 2. Kön. 23, 13). Da der Berg Maschith nach d. a. St. südlich oder südöstlich von Jerusalem lag, so dürfte darunter eher der südlich vom Hinnomthale gelegene „Berg des bösen Rates“ gemeint sein. Über das am Westabhange des Berges des Ärgernisses gelegene Dorf Silwân und die dortigen Felsengräber s. d. A. Kidron. Den nördlichen Gipfel des Ö.s endlich, den höchsten (830 m), heute Karm es-Seijâd („Weinberg des Jägers“) genannt, nimmt eine allerdings alte Tradition, die mit Beziehung auf Apstlg. 1, 11. Matth. 28, 16 (vgl. 26, 32), ihm den Namen Viri Galilaei oder Galiläa beige-

Der Ölberg (von Nordwest gesehen) und das Kidronthal.

legt hat, gleichfalls als Ort der Himmelfahrt Jesu in Anspruch. Rud. Hofmanns (Über den Berg Galiläa. Lpz. 1856) Versuch, diese Tradition als glaubwürdig zu verteidigen und mit Hilfe derselben die divergierenden Berichte des N. T. über den Ort der Himmelfahrt zu vereinigen, darf als verunglückt angesehen werden (vgl. ZDPV. XIII, S. 98 f.). Ein Landhaus des griechischen Bischofs steht jetzt auf dem nördl. Gipfel; auch hier sind alte Felsengräber entdeckt worden; s. ZDPV. IV. S. 193 ff. Quart. Statem. 1889, p. 174 ff. — S. Ausführliches über den Ö. bei Tobler, Die Siloahquelle und der Ölberg. St. Gallen 1852. M.

Ofen. Über den sogen. Backofen (hebr. tannûr) s. d. A. Backen. An große Bäckeröfen hat man, wie in Hos. 7, 4. 6 f. (vgl. Ps. 21, 10), ohne Zweifel auch bei den Öfen zu denken, nach denen der Ofenturm (Neh. 3, 11. 12, 38) benannt war. — Was bei den Israeliten unsere Zimmerheizöfen vertreten hat, s. in den Artt. Feuer, Hausgerät, Kamin. Der große Ziegelofen (hebr. malben) zum Brennen der Backsteine ist 2. Sam. 12, 31. Jer. 43, 9. Nah. 3, 14, der zum Brennen von Töpferarbeit dienende Ofen Sir. 27, 6. 38, 34 erwähnt. Einen zum Schmelzen der Metalle dienenden Ofen bezeichnen die hebr. Ausdrücke Kibschan (1. Mos. 19, 28. 2. Mos. 9, 8. 10. 19, 18. Mal. 4, 1) und Kûr; letzterer wird von dem zum Schmelzen und Läutern des Goldes (Spr. 17, 3. 27, 21; vgl. Weish. 3, 6) und Silbers (Hes. 22, 18—22. Jes. 48, 10), aber auch von dem zum Ausschmelzen des Eisens aus dem Erz (5. Mos. 4, 20. 1. Kön. 8, 51. Jer. 11, 4) dienende Ofen gebraucht; vgl. d. A. Eisen. Der Feuerofen (aram. 'attûn), in welchem die drei Freunde Daniels geworfen wurden (Dan. 3), glich in seiner Bauart einem Schmelzofen, der oben offen war zum Einschütten des Erzes (vgl. V. 22. 23) und unten an der Seite eine ohne Zweifel verschließbare Öffnung zum Schüren und Ablaufen des geschmolzenen Metalls hatte (vgl. V. 26).

Ofenturm, s. Jerusalem S. 702.

Og hieß der von den Israeliten unter Moses bei Edrei besiegte (4. Mos. 21, 33) König von Basan. Er galt als letzter Abkömmling der riesigen Rephaim (5. Mos. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12), während das von ihm beherrschte Volk mindestens vorwiegend aus Amoritern bestand (vgl. d. A. Moab S. 1020); daher ist er auch in manchen Stellen (5. Mos. 3, 8. 31, 4. Jos. 2, 10. 9, 10) mit Sihon, welcher sonst als „der Amoriter König" von ihm unterschieden wird, in dieser Bezeichnung mit einbegriffen. Seine Residenz war Astharoth (s. d. A. u. vgl. Jos. 9, 10), seine zweite Hauptstadt Edrei (s. d. A. u. vgl. 5. Mos. 1, 4. Jos. 12, 4. 13, 12. 31); über sein außer der Landschaft Basan auch die nördliche Hälfte von Gilead umfassendes Reich s. 5. Mos. 3, 10. 4, 47 f. Jos. 12, 4 u. d. A. Basan. Die Besiegung der beiden Amoriterkönige wird als ein Hauptерweis der Hilfs- und Gnadenthaten Jehova's an seinem Volke oft erwähnt und gepriesen. Sein eisernes Bette oder wahrscheinlicher sein riesiger Sarkophag aus Eisenstein (s. d. A. Bette) wurde noch lange in der Ammoniterhauptstadt Rabbath gezeigt (5. Mos. 3, 11), und soll 9 Ellen lang und 4 Ellen breit gewesen sein (vgl. S. 388).

Ohim (Jes. 13, 21) hat Luther als Bezeichnung von allerlei wilden Tieren, Wölfen, Füchsen u. dgl. angesehen. Das von ihm beibehaltene hebr. Wort scheint ächzende, klagende Tiere zu bedeuten. Rabbinische Ausleger denken an Marder; neuere (Piscator, Aurivillius) an Uhus. Was das Wort wirklich bedeutet, ist noch unermittelt.

Ohme (Am. 6, 10), s. v. a. Oheim; vgl. Begräbnis S. 198.

Ohrringe oder, wie Luther 1. Mos. 35, 4. Jes. 3, 20 übersetzt, Ohrenspangen werden nur selten im A. T. erwähnt, obgleich die hebr. Sprache für diesen allerwärts beliebten Schmuck vier verschiedene Ausdrücke hat, abgesehen von dem Spr. 25, 12 erwähnten, wohl an dem eigentlichen Ohrringe befestigten Geschmeide (s. d. A. Halsband); nach dem Grundtext nämlich wird Spr. 25, 12 ein weiser Rüger am hörenden Ohre verglichen mit einem Ring (hebr. nezem, s. d. A. Nasenring) von Gold und einem Geschmeide von Feingold. Außer dem an sich zweideutigen nezem (vgl. 1. Mos. 35, 4. 2. Mos. 32, 2 3. 35, 22) und der Bezeichnung der Ohrringe als Amulette (s. d. A.; vgl. Jes. 3, 20) finden wir noch zwei von der Form entlehnte hebr. Ausdrücke, welche die Ohrringe entweder nach ihrer runden (4. Mos. 31, 50. Hes. 16, 12), oder nach ihrer tropfenähnlichen (Richt. 8, 26. Jes. 3, 19; Luth.: Ketten, Kettlein) Gestalt benennen. Mit Recht verstehen schon Sept. unter den Jes. 3, 20 erwähnten Zauberdingen die Ohrringe als Schutzmittel gegen den Zauber; ohne Zweifel war der Wahn uralt (vgl. 1. Mos. 35, 4), daß man dadurch die Zaubertöne vom Ohre fernhalten könne. Je mehr dieser Wahnglaube durch die Kraft der wahren Religion hinschwand, desto mehr wurden die Ohrringe bloße Schmuckgegenstände; damit hängt wohl zusammen, daß sie bei den späteren Juden kaum noch von Knaben getragen wurden, während sich früher auch hebr. Männer damit geschmückt zu haben scheinen. Aus 2. Mos. 32, 2, wo nur die Weiber, Söhne und Töchter (vgl. 2. Chr. 28, 8. 29, 9) erwähnt werden, hat man zwar das Gegenteil schließen wollen, obgleich nach V. 3 und 24 alles Volk sich (Luther läßt das Wörtchen irrig aus) die Ohrringe abreißt; indes wird der unbestimmte (vgl. dagegen Jer. 14, 16. 35, 8) Ausdruck in 2. Mos. 32, 2

wohl schon durch die ausdrückliche Erwähnung der Männer neben den Weibern in 2. Mos. 35, 22 aufgewogen. Die Hauptsache aber ist, daß die sonstigen Nachrichten des Altertums über die Sitten morgenländischer Völker uns entschieden widerraten, den hebr. Männern, die doch zuweilen Halsbänder und Armringe (s. d. A.) trugen, den Gebrauch der Ohrringe ganz abzusprechen. Besaßen doch nach allgemein ismaelitischer, d. h. arabischer Sitte die midianitischen Krieger (Richt. 8, 24) ihre Ohrringe, wie wir sie auch auf der oben S. 137 gegebenen Abbildung eines assyrischen

Ohrringe. Antik ägyptische. Nach Wilkinson.

Mannes erblicken. Nur das werden wir als wahrscheinlich hinstellen dürfen, daß bei den Hebräern stets die Ohrringe viel mehr vom weiblichen Geschlecht (vgl. noch Judith 10, 4) als vom männlichen getragen worden sind. — Natürlich waren die Ohrringe, zu deren Herstellung man gerne die kostbarsten Stoffe, namentlich Gold und Perlen verwandte, von verschiedener Größe und Form. Läßt sich auch bezweifeln, daß schon die alten

Ohrringe. Modern ägyptische. Nach Lane.

Hebräerinnen nach der von neueren Reisenden (vgl. Arvieux III, 250; Wellsted I, 224) beobachteten Sitte, sich möglichst viele Löcher durch die Ohren stachen, um auf jeder Seite 15 und noch mehr Ringe tragen zu können, so ist's doch wahrscheinlich, daß auch im alten Israel von der Hoffart die Pein recht großer und schwerer Ohrgehänge nicht gescheut worden ist. Indem wir auf die oben S. 479. 570 gegebenen Abbildungen verweisen, fügen wir nach Wilkinson III, S. 374 Fig. 10. 16—21, worunter der goldne Ohrring mit zwei Perlen auf Fig. 17 an den Schmuck des assyrischen Eunuchen (s. oben S. 137) erinnert, und Lane-Zenker, Tafel 60, Fig. C noch einige Bilder ägyptischer Ohrringe hinzu. Die Bezeichnung der Ohrringe als Tropfen findet durch die der chald. Genesis von G. Smith S. 98 beigegebene Tafel ihre gute Erläuterung. Chardin, der als Juwelenhändler im 17. Jahrhundert Persien bereiste, sah hier (vgl. Harmar-Faber III, 314 f.) Weiber mit Ohrringen, deren Rundung 4 Finger im Durchmesser hatte, und die fast 2 Finger dick waren, so daß diese Ohrgehänge durch ihre Schwere die Ohrlöcher in häßlichster Weise erweiterten. Übrigens ist aus den uns erhaltenen Zeugnissen des morgenländischen Altertums ersichtlich, daß man neben den massiven und plumpen auch wirklich zierliche und geschmackvolle Ohrringe zu verfertigen verstand. Kph.

Okina ist im griech. Text Judith 3, 1 als phönicische Seestadt erwähnt. Doch beruht der Name ohne Zweifel auf einem Textfehler, wie denn auch die Handschriften viele Varianten aufweisen. Am meisten Beifall hat die Vermutung von Grotius gefunden, im ursprünglichen Text sei Acco, das griechisch auch Ake und Aken heißt, genannt gewesen (also vielleicht Akēna).

Omri (Luther: Amri), der 6. König und Begründer der 3. Dynastie im Zehnstämmereich, regierte vom 27. (1. Kön. 16, 15 f.) bis in das 38. Jahr (V. 29) des Königs Asa von Juda, also nach üblicher Berechnungsweise 12 Jahre (V. 23), die aber in Wirklichkeit keine vollen 12 Jahre waren (929—917 v. Chr.). Als Feldhauptmann des Königs Ela (und wohl schon Baesa's) belagerte er gerade die Philisterfeste Gibbethon, als aus der damaligen Hauptstadt Thirza die Nachricht im Lager eintraf, daß Simri, welcher als Oberster der Hälfte der Kriegswagen im Range unter ihm gestanden hatte, den König ermordet, das ganze Haus Baesa's ausgerottet und selbst die Herrschaft an sich gerissen habe. Sofort rief das Heer seinen Feldhauptmann zum Könige aus, und rasch entschlossen eilte O. mit demselben nach Thirza und überraschte den auf den Angriff noch unvorbereiteten Thronräuber so, daß dieser in seinem Schrecken den selbsterwählten Tod in den Flammen des Königspalastes der sicheren Aussicht seinem Gegner in die Hände zu fallen vorzog. Wie groß aber auch der moralische Eindruck dieses schnellen Erfolges sein mochte, Omri hatte dennoch im Volke eine große Partei wider sich, die ihm in Thibni, dem Sohne Ginaths, einen Gegenkönig gegenüberstellte; und erst nach einem gegen 5 Jahre dauernden Bürgerkrieg und nach Thibni's Tode gelang es ihm (im 31. Jahr Asa's; V. 23) seine allgemeine Anerkennung durchzusetzen. Unter seinen königlichen Thaten hebt der kurze Bericht des Königsbuches als die wichtigste die Begründung der neuen Hauptstadt Samaria (s. d. A.) hervor, wohin er 6 Jahre nach seiner Thronbesteigung und etwas über ein Jahr nach seiner allgemeinen Anerkennung die Residenz verlegte. In gottesdienstlich-theokratischer Beziehung wird ihm vor-

geworfen, er sei schlimmer gewesen, als alle seine Vorgänger. Doch scheint sich dieser Vorwurf nur auf die Maßregeln zu beziehen, welche er zur Ausgestaltung und Beförderung des von Jerobeam I. eingeführten Reichskultus getroffen hat, die aber dem unreinen Jehovakult schon einen solchen Charakter gegeben haben mögen, daß dadurch der nachmaligen Einführung des Baalsdienstes durch seinen Sohn Ahab Vorschub geleistet war. Auf letzteres deutet der Umstand hin, daß Athalja, welche ihren Gatten Joram und ihren Sohn Ahasja zum „Wandel in den Wegen des Hauses Ahab“ verleitete, 2. Kön. 8, 26 u. 2. Chr. 22, 2 ausdrücklich als „Tochter (Enkelin) Omri's“ bezeichnet wird, und besonders daß Micha (6, 16) „die Weise Omri's“ und „die Werke des Hauses Ahab“ als wesentlich dasselbe besagend neben einander nennt. — Gelegentlich erfahren wir noch aus 1. Kön. 20, 34, daß Omri einen unglücklichen Krieg mit dem Syrerkönig Benhadad I. geführt hat und in dem Friedensschlusse demselben eine Anzahl israelitischer Städte, darunter Ramoth in Gilead (22, 3), abtreten und das Recht einräumen mußte, für die Damascener Bazarstraßen in der neuen Hauptstadt Samaria einzurichten (vgl. S. 291. 579). Bei aller Ungunst, mit welcher das Königsbuch über Omri berichtet, deutet es doch durch die Notiz, daß in der Chronik der Könige Israels von der großen Macht, die er geübt habe, zu lesen sei (1. Kön. 16, 27), an, daß dieser König politisch bedeutender gewesen sein muß, als er nach dem wenigen, was die Bibel über ihn berichtet, erscheint, und daß ihn auch auf dem Throne die Energie nicht verlassen hat, mit der er sich denselben erkämpft hatte. Und hier ergänzen in erwünschter Weise außerbiblische Nachrichten das in der Bibel gezeichnete Bild. Vor allem lesen wir auf dem Siegesdenkmal des Moabiterkönigs Mesa: „Omri, der König von Israel, bedrückte Moab viele Tage; denn es zürnte Kamos wider sein Land,“ und wiederum: „Und es bemächtigte sich Omri des Bezirks von Medeba, und Israel saß darinnen in seinen Tagen und in seines Sohnes Tagen 40 Jahre.“ Hieraus sehen wir, daß O., welcher mit dem Bruderreiche Juda von vornherein friedliche Beziehungen hergestellt zu haben scheint, wohl seit jener Vertrag mit dem Syrerkönig ihm auch den Rücken gesichert hatte, seine Macht gebrauchte, um die israelitische Herrschaft im Ostjordanlande zu befestigen, sie von dem festen Stützpunkt Medeba aus südwärts auszudehnen und Moab mit starker Hand niederzuhalten. Von dem Namen, den er sich durch seine Thaten im Auslande gemacht, zeugen aber auch die assyrischen Inschriften; denn nach ihm als dem Begründer Samaria's und der ersten den Assyrern bekannt gewordenen Dynastie des Reiches Israel nennt Salmanassar II. auch den König Jehu (obschon dieser der Dynastie O.'s ein Ende gemacht hatte) einen Sohn des Chumri und wird dann in den Inschriften Binnirars, Tiglath Pilesars IV. und Sargons das israelitische Gebiet ständig das Land Chumri's oder des Hauses Chumri (mat Chumri oder mat bit Chumri) genannt. Daß in der assyrischen Namensform das hebr. Ajin in Cheth übergegangen ist, ist auch sonst nicht ohne Analogie (vgl. Schrader, KAT.[2] S. 189 f. KGF. S. 5. 207). — Bestattet wurde O. in dem von ihm begründeten Samaria (1. Kön. 16, 28). — Sonst begegnet der Name 1. Chr. 8 [7], 8. 10, 4 u. 28, 18.

On. Eine berühmte und uralte Stadt in Unterägypten. Ägyptisch An (än) oder An von Unterägypten im Gegensatz zu dem oberägyptischen An (Dendera) und An Menth (Hermonthis). Bekannter ist sie unter ihrem hellenischen Namen Heliopolis oder Sonnenstadt, eine Übersetzung des heiligen Namens von An, der sich auf die in seinem Gebiet blühenden und wohl auch dort entstandenen Sonnenkulte bezieht, deren Mittelpunkt es blieb. Der ägyptische Sonnengott (Rā) wurde als aufgehendes Tagesgestirn (Hor em chuti) und als untergehendes (Tum) verehrt, zu Heliopolis vorzüglich als eine aus beiden kombinierte Gestalt unter dem Namen Hor-em-chuti-Tum, der die Göttinnen Iusāas (gr. Saosis) und Nebthotep gewöhnlich zur Seite stehen, und an die sich viele andere solare Verehrungswesen aus dem übervölkerten Gebiet des ägyptischen Sonnenkultus schließen. Die vorzüglichsten heiligen Tiere von An waren der hellfarbene Mnevisstier, Löwen und der die Auferstehung der Seele symbolisierende von den Ägyptern Bennu genannte Phönix. Die Bibel kennt den Namen Heliopolis oder Sonnenstadt für unser On, denn Jer. 43, 13 wird es Beth Semes oder Sonnenhausen genannt, und wenn der Prophet weißagt, die Säulen in diesem Orte würden vernichtet werden, so denkt er an die Obelisken, die zahlreicher als vor jedem anderen Tempel des Nilthals vor dem Sonnenheiligtum von On zur Aufstellung kamen, weil die Spitzsäulen dem Sonnengotte heilig waren. Die sogen. Nadel der Kleopatra, ihre nach Amerika transportierte Schwester und viele früher nach Europa verschleppte Obelisken hatten ursprünglich im Sonnentempel von Heliopolis gestanden, von dem es heißt, daß er „voll“ gewesen sei von Obelisken. Unter den spärlichen Trümmern dieser Stadt bei dem arabischen Dorfe Matarîje, wenige Kilometer nördl. von Kairo (am östl. Nilufer) ragt heute noch ein schöner Obelisk, und zwar der älteste von allen erhaltenen gen Himmel. Vor dem Einfall der Hyksos ist dies ehrwürdige Denkmal von Usertesen I., dem zweiten König der 12. Dyn., aufgestellt worden. Sein Zwillingsbruder (denn die Obelisken wurden nie einzeln, sondern stets zu zweien vor den Thoren

der Tempel errichtet) stand noch unter Denkmälern von beträchtlicher Größe im 12. Jahrh. n. Chr. aufrecht; jetzt aber bedeckt Ackerland alles, was (außer dem erwähnten Obelisken) von dem glänzenden Sonnenheiligtum übrig blieb. Schon auf den ältesten Inschriften des alten Reiches wird On genannt; eine zu Berlin konservierte hieratische Handschrift auf Leder lehrt, daß der Sonnentempel während der 12. Dyn. neu erbaut worden sei. Die großen Pharaonen der 18. u. 19. Herrscherreihe schmückten und erweiterten ihn. Ramses III., der reiche Rhampsinit Herodots, nannte sich in seinem Vornamen mit Stolz hak ȧn oder Fürst von On, das, wie der große Pap. Harris lehrt, mit verschwenderischer Freigebigkeit von ihm beschenkt ward. Als der Äthiopier Pianchi die Kleinkönige in Unterägypten niederwarf, unterzog er sich zu Heliopolis besonderen Weihen. Ungebrochen stand das Sonnenheiligtum noch da, als Strabo es besuchte und es in der einzigen eingehenden Schilderung eines ägyptischen Tempels, die wir von einem Griechen besitzen, anschaulich beschrieb. — Hochberühmt war die sich an ihn schließende Priesterschule. Die meisten Hellenen, denen es bei den ägyptischen Priestern in die Schule zu gehen glückte, wandten sich zunächst nach Heliopolis, wo man noch zu Strabo's Zeit die Häuser zeigte, in denen Plato und Eudox gewohnt haben sollen. Die medizinische Hochschule von On war von besonders ehrwürdigem Alter; denn hier sollen schon die Wunden geheilt worden sein, welche die feindlichen Brüder Seth (Typhon) und Horus während des großen Götterkampfes davon trugen. — Die Bevölkerung von On, das wenn es nicht zu Gosen gehörte (S. 543), doch sicher an seiner Grenze lag, war keine rein ägyptische. Wie stark sie mit semitischen Elementen vermischt gewesen sein muß, lehrt eine Stelle des großen Pap. Harris, durch die wir erfahren, daß auf dem Uferlande von Heliopolis eine beträchtliche Anzahl von Herren semitischen Stammes (mārēina von מָרֵא) und āprē-u (Hebräer) gewohnt haben. Über den Namen für Heliopolis 'ir ha cheres = „die Sonnenstadt" und die Umdeutung dieses Namens in „Stadt der Zerstörung" 'ir ha-héres (Jes. 19, 18) siehe S. 790. Nach 1. Mos. 41, 45 gab der Pharao dem Joseph Asnath, die Tochter des Priesters Potiphera aus On zum Weibe (vgl. 1. Mos. 41, 50. 46, 20). Beide Namen sind durchaus ägyptisch und der letztere besonders passend für einen heliopolitanischen Priester; denn er bedeutet so viel wie Apollodor oder Gottschick (vgl. S. 778. 780). [In der Aufzählung der durch den Einfall Nebucadnezars bedrohten ägyptischen Städte Hes. 30, 13 ff. ist On V. 17 neben dem ebenfalls in Unterägypten gelegenen Bubastis genannt. Die überlieferte Aussprache des hebr. Textes hat dort (wie in Am. 1, 5) aus On 'Aven gemacht; vgl. S. 124.] In der Nähe der Trümmer von Heliopolis steht bei dem Dorfe Matarīje die berühmte Sykomore, unter der nach der vielfältig und sinnig ausgeschmückten Legende die heilige Familie bei der Flucht nach Ägypten gerastet haben soll. [Über den Personennamen On in 4. Mos. 16, 1 s. d. A. Korah.] Eb.

Obelisk des Usertesen I. (12. Dyn.) zu Heliopolis (On). (Heute Matarije.)

Onan, zweiter Sohn Juda's und der Tochter des Canaaniters Sua (1. Mos. 38, 4. 8 f. 46, 12. 4. Mos. 26, 19. 1. Chr. 2, 3), ist in der israelitischen Überlieferung zum Warnungsexempel eines die Bruderpflicht aus Mißgunst und Habsucht (vgl. Ruth 4, 6) im Verborgenen schändlich verletzenden Verhaltens in der dem Anschein nach

rechtlich vollzogenen Leviratsehe geworden (s. Ehe Nr. 3, Erbrecht Nr. 3 u. S. 802). Die jetzt übliche Bezeichnung einer Fleischessünde mit seinem Namen geht von einer anderen Auffassung seines Verhaltens aus.

Onesimus: der im Philemonbrief vorkommende und auch Kol. 4, 9 erwähnte Sklave des Philemon. S. Philemon. Bg.

Onesiphorus: ein wahrscheinlich ephesinischer Christ, von dem 2. Tim. 1, 16–18 gerühmt wird, daß er des Apostels Paulus sowohl in Ephesus sich vielfach angenommen, als auch in dessen römischer Gefangenschaft ihn aufgesucht und oft erquickt habe. Daß sowohl 2. Tim. 1, 16 als 4, 19 dem Hause (der Familie) des Onesiphorus Segen gewünscht und ein Gruß geschickt wird, läßt vermuten, daß Onesiphorus selbst nicht mehr am Leben gewesen. Bg.

Oniares. So lautet im gewöhnlichen griechischen Texte 1. Makk. 12, 20 der Name des spartanischen Königs, mit welchem die Juden zuerst in freundschaftliche Beziehung getreten sein sollen. Nach demselben Texte lautet sein Name 1. Makk. 12, 7 Darius. Beides ist falsch, denn die richtige Form ist Areus (s. d. A.). Die Korruption Oniares entstand durch Zusammenziehung des Namens Areus mit dem vorhergehenden des Hohenpriesters Onias. Schü.

Onias, hebräisch Chonja, abgekürzt aus Nechonja, Name mehrerer jüdischer Hohenpriester. 1) Onias I., Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Jaddua (Josephus, Altert. XI, 8, 7). Da Jaddua ein Zeitgenosse Alexanders des Großen war, so lebte O. etwa um 320—300 vor Chr., vielleicht auch länger (denn die genaue Zeitbestimmung 323—300 beruht auf sehr unsicheren Stützen). Dieser Onias I. ist höchst wahrscheinlich unter dem Onias zu verstehen, an welchen der spartanische König Areus (s. d. A.) ein Schreiben gerichtet haben soll (1. Makk. 12, 7. 8. 20). Josephus versteht darunter irrtümlich den Onias III. (Joseph., Altert. XII, 4, 10). — 2) Onias II., Sohn Simons I., des Gerechten, und Enkel Onias' I. (Joseph., Altert. XII, 2, 4. 4, 1). Er wird erwähnt zur Zeit des Ptolemäus III. Euergetes (247—222 v. Chr.). Sein Sohn und Nachfolger war Simon II., und dieser ist wahrscheinlich identisch mit dem von Jesus Sirach 50, 1 so hochgepriesenen Hohenpriester Simon, Sohn des O. Doch könnte darunter möglicherweise auch Simon I., Sohn O. I., zu verstehen sein. — 3) Onias III., Sohn Simons II., also Enkel O. II., war Hoherpriester zur Zeit des syrischen Königs Seleukus IV. Philopator (187—175; s. Joseph., Altert. XII, 4, 10). Von ihm ist namentlich im 2. Makkabäerbuche Kap. 3—4 in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung ausführlich die Rede. Er wird als ein frommer und gerechter Mann geschildert und als Haupt der glaubenstreuen Partei in Jerusalem (2. Makk. 3, 1 ff. 4, 1 ff.). Sein eigener Bruder Jason (s. d. A.) suchte ihn aber aus dem Hohenpriestertum zu verdrängen und wußte es nach dem Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.) wirklich dahin zu bringen, daß O. vom König abgesetzt und dem Jason das Hohepriestertum übertragen wurde (2. Makk. 4, 7 ff.). Etwa drei Jahre später (vgl. 2. Makk. 4, 23), also wahrscheinlich 171 v. Chr., wurde O. auf Anstiften des Hohenpriesters Menelaus, des Nachfolgers des Jason, ermordet (2. Makk. 4, 33 f.). Josephus weiß von alledem nichts, sondern erwähnt nur, daß nach dem Tode des O. sein Bruder Jason ihm nachfolgte (Altert. XII, 5, 1). — 4) Onias IV., der Sohn O. III., gelangte infolge der Wirren in seinem Vaterlande nicht zum Hohenpriestertum, zog sich daher nach Ägypten zurück und gründete hier mit Erlaubnis des Königs Ptolemäus VI. Philometor um das Jahr 160 v. Chr., zu Leontopolis einen jüdischen Tempel nach dem Muster des Tempels von Jerusalem (Joseph., Altert. XI, 5, 1. 9, 7. XIII, 3, 1–3. Jüd. Kr. VII, 10, 2 f.). Schü.

Ono, alte benjaminitische Stadt (1. Chr. 9 [8], 12; nach dem Talmud soll sie schon von Josua befestigt worden sein), die auch nach dem Exil wieder von Benjaminiten bewohnt wurde (Esr. 2, 33. Neh. 7, 37. 11, 35). Sie lag in einem weiten Thale oder einer Ebene, der „Fläche O." (Neh. 6, 2), welche vielleicht auch unter der Bezeichnung „Thal der Handwerker" (Luth.: „Zimmerthal") Neh. 11, 35. 1. Chr. 4, 14 gemeint ist. O. ist sicher in der Nähe von Lydda (Lod) zu suchen; denn es wird stets mit diesem zusammen genannt, und der Talmud, der es 3 (röm.) M. von Lydda ansetzt, berichtet, das Gebiet von L. und O. habe den Namen „Thal der Handwerker" geführt. Danach dürfte die von Robinson u. a. vorgeschlagene Identifizierung von O. und Kefr ʿÂna keinen gegründeten Bedenken unterliegen. Letzteres ist ein ziemlich 2 St. nördlich von Lydda, 4 St. östlich von Jafa gelegenes, schlecht gebautes Dorf von etwa 500 Ew., das von leidlich bewässerten Gärten umgeben ist und einzelne antike Säulenreste aus Marmor aufweist. Der Ort muß im jüdischen Kriege noch eine Rolle gespielt haben, denn der Talmud berichtet, O. sei damals der Gegner von Lydda gewesen (welches wir uns in den Händen der Römer zu denken haben werden). S. Neubauer, La Géogr. du Talmud p. 86. Guérin, Judée I, p. 319 ff. M.

Onych, Onyx, s. Edelsteine Nr. 12.

Opfer. Das Opfer als integrierender Teil des alttestamentlichen Kultus (s. d. A. Gottesdienst) hat seine Geschichte, deren Rekonstruktion je nach den Ansichten, die man von der allmählichen Entstehung des Pentateuchs und dem historischen Charakter der alttestamentlichen Geschichtsbücher hegt, verschieden ausfallen wird. Wenn man aber nicht darauf ausgeht, die H. Schrift in Selbstwidersprüche zu verwickeln, und wenn man den in Betracht kommenden Zeugnissen nicht konsequenzmacherisch einen Sinn unterlegt, den sie nicht notwendigerweise haben müssen und in den vorliegenden Zusammenhängen auch nicht haben sollen, so bleiben trotz aller Verschiedenheit der litteraturgeschichtlichen Ansichten und insbesondere der Vorstellungen vom Stufengange der Kodifikation des Gesetzes mehrere die Geschichte des O.s betreffende Punkte davon entweder ganz oder doch im wesentlichen 1 unberührt. — Das O. reicht, wie die Erzählung von den O.n Kains und Abels zeigt, bis in die Anfänge der außerparadiesischen Menschengeschichte zurück, und es ist in seiner Entstehung nicht Vollzug eines göttlichen Gebots, sondern eines inneren Bedürfnisses. In der That findet sich Opferdienst, ausgenommen nur etwa die Völker der alleruntersten Kulturstufe, von den amerikanischen Jägervölkern bis zu den Völkern aller Kulturstufen hinauf, überall so naturwüchsig aus der Individualität der einzelnen Völker hervorgegangen und ihr gemäß gestaltet, daß sich an Entlehnung oder Vererbung nicht denken läßt. Wenn Kain und Abel gethan hätten, was Gott geboten, so wäre sicher gerade dies als die allerälteste grundlegliche Vorbereitung der späteren geoffenbarten Opferthora nicht unberichtet geblieben. Aber im Gegenteil läßt die Erzählung daraus, daß Kain der erste Opfernde ist, schließen, daß es sich nicht um Erfüllung eines göttlichen Gebots handelte, sondern um eine naturgemäß aus dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott hervor- 2 gehende Leistung. — Die Erzählung lehrt auch, wie das O. zu stande kommt: der Mensch entäußert sich an Gott eines Teils seines Eigentums, auf dessen Nießbrauch verzichtend, und bringt es Gott dar — das O. begründet sich in der sacratio und vollendet sich in der oblatio; die Tiere, zwischen deren Stücken hindurchgehend Jehova 1. Mos. 15 den Bund mit Abraham schließt, können auch Opfertiere (hostiae) und die ganze Handlung eine Opferhandlung heißen, aber nur weil ihr das fundamentale Merkmal der sacratio zukommt, indem die Tiere gemeinem Gebrauch entzogen und Gott zu Dienst geschlachtet sind. Daß der Erzähler, indem er Abel von den Erstlingen seiner Herde und zwar von ihren Fetten darbringen läßt, den mosaischen Opferbrauch in die Urzeit zurücktrage, ist eine unberechtigte Annahme; Abel widmet Gott das erste und beste, wogegen Kain das erste beste; die „Fette“ sind hier nicht wie in der Opferthora die aus den geschlachteten Dank- oder Sünd- oder Schuldopfertieren herauszunehmenden und dem Altarfeuer zu übergebenden Fettstücke (das große Netz, das Fett an den Gedärmen, die Nieren mit ihrem Fette und dem Fette der inneren Lendenmuskeln, das Leberneß, der Fettschwanz des Schafes), sondern das Fett der Glieder, das den Tieren anzusehen und abzufühlen war: Abels O. war ja ein Ganzopfer (holocaustum); von einer Teilung des Fleisches zwischen Gott und dem Darbringer ist keine Rede. Daß sich der Erzähler der Verschiedenheit dieses Opferanfangs von dem späteren Opferritus wohl bewußt ist, zeigt sich daran, daß keines Altars gedacht wird, und daß nicht nur Kains pflanzliches, sondern auch Abels animalisches O. mincha heißt, ein Name, den der sogenannte Priesterkodex ausschließlich vom pflanzlichen Opfer gebraucht und der auch 4. Mos. 16, 15 beim Jehovisten nur vom Räucherwerk vorkommt. Diese altertümliche Bezeichnung des Frucht- und Tieropfers mit mincha (von dem Verbum manach schenken) ist bedeutsam. — Das 3 O. ist seinem centralen Wesen nach Geschenk (bei den Griechen doron, geras), welches der Mensch zwischen sich und Gott eintreten und um Gottes Huld werben läßt. Es scheint zwar widersinnig, daß der Mensch Gott von dem, was Gottes Schöpfung, Eigentum, Segen ist, beschenkt, und daß Gott sich beschenken läßt. Aber in diesen Widersinn kommt schon Sinn, wenn wir bedenken, daß alles Schenken in Enteignung und Zueignung besteht: in der Enteignung verneint der Mensch seine Selbstgenügsamkeit und in der Zueignung sucht er die Liebe des sein Glück Bedingenden. Bedenken wir aber weiter, daß die Kreatur ein aus Gott herausgestelltes anderes als Gott ist und daß sie, um nicht etwas von Gott Geschiedenes zu sein, sich mit allem, was sie ist und hat, an Gott zurückgeben muß: so erscheint diese Rückgabe und Rückbeziehung aller kreatürlichen Gabe auf Gott den Schöpfer und Geber als das Wesen aller Sittlichkeit und alles Gottesdienstes (vgl. auch S. 545 f.). Es ist eine von der Pentateuchkritik und der dadurch bestimmten Geschichtskonstruktion ausgegebene Losung, daß der Kultus nicht das Wesen der Religion ausmacht. Aber mit gleichem Recht läßt sich sagen, daß das Wesen der Religion in Kultus besteht, freilich nicht in äußerlichen, außer innerlich notwendiger Beziehung zu unserem persönlichen Verhältnisse zu Gott stehenden Kultusleistungen, wohl aber darin, daß wir unser Leben vom Centrum unserer Persönlichkeit aus in seinem ganzen Umfang und mit allem seinem Inhalt zum Gottesdienst gestalten. Wenn der Mensch nicht gefallen wäre,

so wäre sein ganzes Leben eine persönliche Selbstopferung gewesen, und alle Dinge der Außenwelt wären als Accidentien in diese persönliche Selbstdargabe eingegangen. Das dingliche O., welches der Mensch aus seinem Besitztum ausscheidet, um es Gott zu verehren, ist ein unwillkürlicher Beweis dafür, daß die Gemeinschaft, in welcher der Mensch zu Gott stehen sollte, in Gottentfremdung und Gottesferne umgeschlagen. Es ist von Bedeutung, daß es erst außerhalb des Paradieses in Übung kommt. In der Art seines Vollzuges entspricht es dem Kindheitsstandpunkte der Menschheit. Es ist eine kindliche, ja kindische Bethätigung des Bewußtseins, daß der Mensch, um Gottes Huld zu erlangen, einer zwischeneintretenden Vermittelung bedürfe. Um dieses Bewußtsein zu erhalten und zu vertiefen, hat Gottes Offenbarung es beibehalten und geregelt als ein Erziehungsmittel auf die Zeit hin, wo an die Stelle der dinglichen, ihrem Zwecke inkongruenten captatio benevolentiae ein persönlicher Mittler treten und den Menschen freien Zugang zu Gott zurückgewinnen würde. Daß das O. Abels als blutiges günstigere Aufnahme fand, ergibt sich nicht aus der Erzählung, wenn wir sie in ihrem eigenen Lichte betrachten; es gefällt Gott besser, weil sorgsamer ausgewählt, und weil das Herz des Schenkenden dabei ist. Daß Abel die Tiere, wie vorausgesetzt wird, schlachtet, geschieht für den Zweck der Darbringung: dieser geht Herrichtung zum Genusse voraus; wenn auch die Vorstellung, daß Gott esse und trinke wie ein Mensch ißt und trinkt, in Schriftworten wie Ps. 50, 13 geflissentlich negiert wird, so ist doch das O. als dingliches Geschenk schon an sich ein Anthropomorphismus. Übrigens sagt der Erzähler nicht, daß wundersames Feuer das O. verzehrte, wie wir dies Richt. 6, 21. 1. Kön. 18, 38 und öfter beim Chronisten lesen; auch darin bewährt sich's, daß er die Zeiten auseinanderzuhalten versteht. —

4 Daß aber das **Brandopfer** (s. d. A.), welches in der Totalität aller seiner dem Genusse dienenden Bestandteile dargebracht wird, die älteste aller Arten des Tieropfers ist, unterliegt keinem Zweifel. Wie das Gebet anbetenden Lobpreises (griech. proseuche) alle Arten des Gebets, vorab das Dankgebet, in sich befaßt, so ist das Brandopfer (ʿôlah) das Adorationsopfer und als solches das alles befassende O. Noah bringt 1. Mos. 8, 20 nach seiner Rettung von den mitgeretteten reinen Tieren Gott Brandopfer dar. Der jehovistische Erzähler ist auch hier nicht der Zurücktragung des späteren Opferrituals in die Vorzeit zu verdächtigen; er gibt Überliefertes wieder: auch der Hasisadra der babylonisch-assyrischen Flutsage errichtet nach seiner Rettung auf dem Gipfel des Berges Nizir einen Altar und bringt von den Tieren, die er nun aus dem Schiffe entläßt, ein O. (niku), bei dessen Wohlduft die Götter sich sammeln. Im Zusammenhange der biblischen Urgeschichte ist es bedeutsam, daß hier zum erstenmale ein Altar (s. d. A.) erwähnt wird; die sich sichtlich bezeugende Gegenwart Gottes hat sich von der Erde zurückgezogen; das Verlangen nach Gott richtet sich fortan unwillkürlich nach oben; die O. werden auf einer von der Erde erhöhten Stätte in Flamme und Duft gen Himmel emporgesendet. —

5 Daß der Elohist (wir meinen den ersten, nicht den in das Werk des Jehovisten eingearbeiteten zweiten) in dem aus der Genesis auszuscheidenden Skelett seiner vormosaischen Geschichte bis zu dem Passah hin keines vormosaischen O.s Erwähnung thut, harmoniert insofern mit dem Jehovisten, als auch dieser die Patriarchen nirgends als opfernd vorführt: er berichtet von zwei Altären, die Abraham, **einem**, den Isaak, zweien, die Jakob baute, aber nur als von Anbetungs-, nicht als von Opferstätten. Die Bundesschließungsscene 1. Mos. 15 schließt die Oblation aus, das Bundesmahl 31, 54 gilt dem Verhältnisse Jakobs zu seinem heidnischen Verwandten und wird überdies nicht ausdrücklich als Opfermahl bezeichnet, und die thatsächliche Sanktion des Tieropfers, in welche 22, 13 die Glaubensprüfung Abrahams auf Moria ausläuft, macht nicht den Eindruck, daß das Tieropfer zu den Gewohnheiten der Patriarchen gehört habe. —

6 Wenn Jeremia 7, 22 f. sagt, daß Gott, als er die Väter aus Ägypten ausführte, ihnen keinen Befehl von wegen Brand- und Schlachtopfern gethan, so läßt sich nicht daraus mit Sicherheit schließen, daß er die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priesterkodex enthalten ist, nicht kenne; denn wenn die Aussage zu diesem Schlusse berechtigte, so würde der noch weiter gehende Schluß daraus zu ziehen sein, daß er überhaupt auf Opferritualien bezügliche mosaische Gesetze entweder nicht kenne oder doch nicht anerkenne. Aber beides ist unmöglich. Denn auch abgesehen von dem Deuteronomium, von dem sich sagen läßt, daß es vielleicht zur Zeit jenes Ausspruchs Jeremia's noch nicht ans Licht getreten war, lagen dem Propheten kodifizierte und auf göttlichen Offenbarungsquell sich zurückführende Opfergesetze vor, denen er als gläubiger Israelit die Anerkennung nicht versagen konnte. Das in den Pentateuch eingearbeitete jehovistische Buch ist ja anerkanntermaßen vorjeremianisch. Es leidet zwar an einem befremdenden Mangel gesetzlicher Stücke (denn zwischen 2. Mos. 34, welches ihm angehört, und 4. Mos. 10, 29, wo es wieder anhebt, vermag die Analyse keine Spur desselben zu entdecken); aber an sich ausschließlich geschichtlich, hatte es wenigstens **eine** Gesetzsammlung sich einverleibt, nämlich die des Bundesbuches 2. Mos. 20—23, welches 20, 24—26 die Anordnung des Altars enthält, auf welchem Israel seine Brand- und Schlachtopfer darbringen soll, und 23, 18, wie auch das dem jehovistischen Buche angehörige Zweitafelgesetz 34, 25, die Vorschrift einschärft, daß die auf den Altar kommenden Fettstücke des Erin-

nerungspassah bis vor Sonnenaufgang des ersten Mazzoth-Festtages im Feuer aufgegangen sein sollen. Noch weniger läßt sich die Frage Am. 5, 25: „Habt ihr Schlachtopfer und Speisopfer mir herzugebracht in der Wüste die vierzig Jahre, Haus Israel?“ (hinter welcher Luthers „Ja wohl“ zu tilgen ist, da sie im Gegenteil auf verneinende Beantwortung abzielt) gegen das hohe Alter der mosaischen Opferthora geltend machen. Denn erstens hüllt die Thora 38 Jahre zwischen Auszug und Einzug in tiefes Schweigen, welches auf religiöse Leere, heilsgeschichtliche Öde schließen läßt; zweitens setzt 4. Mos. 28, 6 voraus, daß sogar das tägliche Brandopfer (ʿôlath tamîd) zwar am Sinai dargebracht worden war, aber weiterhin während des Wüstenzuges unterblieb; drittens wird das den Brand- und Schlachtopfern beizugebende Speisopfer nebst der Weinlibation in 4. Mos. 15 ausdrücklich erst für die Zeit der Seßhaftigkeit im Verheißungslande in Aussicht genommen. — 7 Steht es nun aber fest, daß es eine grundlegliche mosaische Opfergesetzgebung gab, welche den Opferkultus nicht schuf, aber im Geiste der Jehova-Religion ethisch ausprägte und prohibitiv gegen heidnische Verirrungen umhegte, so geschieht dem Offenbarungscharakter, welchen die Thora sich selbst zuspricht, kein Abbruch, wenn man annimmt, daß die mosaische Thora innerhalb des zu ihrer Verwahrung, Auslegung und Fortpflanzung berufenen Priesterstandes (5. Mos. 33, 10) allmählich erweitert und teilweise auch veränderten Zeitverhältnissen gemäß umgebildet worden sei (eine, wie aus Jos. 24, 26. 1. Sam. 10, 25 hervorgeht, nicht unbiblische Vorstellung), und daß diese Ausführungen der von der Grundgesetzgebung dargereichten Lineamente sich auf gleichen Offenbarungsquell zurückführten, ähnlich wie auch noch in nachbiblischer Zeit manche das geschriebene Gesetz vervollständigende Gesetzbestimmung sich als halacha le-Mosche mis-Sinai von Mose herleitete. Aber von dieser Voraussetzung aus den ganzen sogen. Priesterkodex für ein Werk der nachexilischen Zeit zu halten, erscheint uns nach wie vor als eine Unmöglichkeit, und wenn man Stiftshütte, Priesterweihe, Levitenweihe u. s. w. in den Bereich reiner historischer Fiktionen verweist, als eine Monstrosität. Einheit der Kultusstätte erstrebt die Thora in allen ihren Bestandteilen, nicht erst das Deuteronomium; der Priesterkodex setzt sie voraus, ohne sie z. B. im Passahgesetz, wo man es erwarten durfte, ausdrücklich zu betonen. Zielte nicht schon die Bundeslade, die doch unleugbar Mosis Werk ist, auf Centralisation des Kultus ab? Designiert nicht schon die der kritischen Analyse zufolge aus dem zweiten Elohisten geschöpfte jehovistische Erzählung von der Opferung auf Moria den künftigen Tempelberg? Schreibt nicht schon das Bundesbuch die drei Wallfahrtsfeste vor? Und obwohl wir willig einräumen, daß das Deuteronomium seit Josia einen mächtigen Einfluß auf Durchführung der Kultuseinheit gehabt hat, — ist nicht schon ein Jahrhundert früher für die Propheten des 8. Jahrh. Jehova der Gott, der sein Feuer in Zion hat und seinen Ofen in Jerusalem (Jes. 31, 9; vgl. Joel 4, 16. Am. 1, 2), und der Tempelberg die Stätte des *einen* wahren welterobernden Gottes auf Erden (Jes. 2, 2. Mich. 4, 1)? Es ist wahr, daß die Opferungen, von denen die Geschichtsbücher bis in den Anfang der Königszeit erzählen, mit der Opferthora des Priesterkodex nicht in Einklang stehen: Gideon bringt Fleisch nebst Mazzen in einem Korbe dar und die Brühe des Fleisches (also des gekochten) in einem Topf Richt. 6, 19—21; Manoah opfert ein Ziegenböcklein mit der Mincha dazu auf einem Felsen Richt. 13, 19; das Opferfleisch wird 1. Sam. 2, 13—16 vor der Oblation der Fettstücke gekocht; bei der Opfermahlzeit auf der Bama 1. Sam. 9 ist von Oblation keine Rede, und 1. Sam. 7, 6 begegnen wir einem dem mosaischen Gesetze in allen seinen Teilen fremden Brauche, einer Wasserlibation am Fasttage; — aber alle diese Sonderbarkeiten gehören einer sozusagen anomistischen Zeit an, in welcher israelitisches und canaanäisches Wesen eine so wunderliche Mischung eingegangen hatte, daß Jephthah, was immer aus seinem Hause ihm entgegentrete, Gott als Brandopfer darzubringen gelobt, Richt. 11, 31, gleichviel also, ob es ein opferbares Tier oder ein Hund oder ein Mensch sei. Aus diesen Geschichten Schlüsse zu ziehen, wie z. B. daß man früher alles Opferfleisch nicht roh (wie nach dem Priesterkodex), sondern gekocht der Altarflamme übergeben habe, ist unberechtigt; Gideon und die Söhne Eli's sind keine Gewähr dafür, daß man auch sonst so that: Manoah bringt sein Opfer ungekocht dar, und nirgends sonst wird vom Kochen der Opfer vor der Oblation erzählt; 5. Mos. 16, 7 aber mit seinem scheinbaren Widerspruche zu 2. Mos. 12, 9 erledigt sich durch 2. Chr. 35, 13. Wenn man dann, nachdem man so unbefugte Schlüsse aus den Ungesetzlichkeiten der Richterzeit und der noch unter ihrer Nachwirkung stehenden Zeit Samuels gezogen, überall da, wo von David an Opfer nach dem Ritus des Priesterkodex gebracht werden, anachronistische Zurücktragungen sieht, so ist das willkürliche Löschung der wirklich vorhandenen Spuren ihrer vorexilischen Existenz. Wüßten wir denn überhaupt ohne den Priesterkodex, wie, wenn z. B. David auf der Tenne Aravna's ʿôlôth und schelamim darbringt, diese beiden als Altargaben sich unterschieden und ist „Fettstücke der Dankopfer“ 1. Kön. 8, 64 nicht der durch das elohistische Ritual (3. Mos. 6, 5 im Hebr.) dargereichte Ausdruck? Man sagt, daß die Litteratur vor Jer. 6, 20 nichts vom Räucheropfer wisse; aber das „Räucherwerk“ Jes. 1, 13 ist nichts anderes als die Azkara oder der Weihrauch des Speisopfers. Ferner: daß vor Hesekiel keine Spur des Sünd- und Schuldopfers vorkomme; aber Hos. 4, 8 ist

Luthers Übersetzung: „Sie fressen die Sündopfer meines Volkes“ wesentlich richtig, und wer könnte beweisen, daß das „Schuldopfer“ Jes. 53, 10 aus Hesekiel stamme? Ferner: daß das Mehl nach der Opferthora vorzugsweise roh darzubringen, früher aber selbst als Zuthat zum Brandopfer gebacken worden sei, ist nicht stichhaltig; das letztere ist abgesehen von dem Verfahren Gideons unbeweisbar, und stehen denn in 3. Mos. 2 neben dem Rohmehl-Speisopfer nicht das Ofengebäck-Speisopfer, das Pfannengebäck-Speisopfer, das Pudding-Speisopfer? sind nicht alle drei Speisopfer-Arten bei der Installierung Aarons und seiner Söhne in 2. Mos. 29 zubereitet? ist nicht das hohepriesterliche Abend- und Morgen-Speisopfer (die sogen. Minchath chabittim) nach 3. Mos. 6, 13–16 aufs sorgsamste herzurichten? Was soll es endlich beweisen, daß das Opfermehl im Priesterkodex soleth (Schwung- oder Feinmehl) und sonst schlechtweg kemach (Mehl) heiße? Opfermehl kommt überhaupt nur zweimal vor: Richt. 6, 19 (bei Gideon) und 1. Sam. 1, 24 (bei Hanna), und es braucht also kein Anachronismus zu sein, wenn der Chronist das zu Davids Zeit verwendete Opfermehl soleth nennt (1. Chr. 9, 29. 23, 29), zumal da das Wort, wie 1. Mos. 18, 6 zeigt, ein altklassisches ist. Wir sehen hieraus beispielsweise, daß die Datierung des Priesterkodex aus der Esra-Nehemianischen Zeit ein Facit aus vielfach falschem Ansatz ist, obwohl wir anderseits die peinliche Schwierigkeit dieser verwickelten Frage nicht verkennen. Die obigen kritischen Gegenbemerkungen gegen eine noch lange nicht gesicherte Schlußfolgerung sollen nur zeigen, daß wir uns nicht ohne Gründe für befugt halten, die Opferthora des Priesterkodex nun unbekümmert um die Zeitfrage in ruhendem Bilde zu betrachten. — 8 Daß wir hier einer durchgebildeten Terminologie, wie z. B. auch auf den phönicischen und umbrischen (rugubinischen) Opfertafeln begegnen werden, läßt sich erwarten; an sich betrachtet nötigt uns das nicht in späte Zeit herab; denn das Israel der mosaischen Zeit kommt ja aus einem Kulturlande mit dominierendem Priestertum und ausgeprägtestem Kultus, welcher, wie der Rückfall in Apisdienst 2. Mos. 32 und später im Nordreich zeigt, ihm in Fleisch und Blut übergegangen war, und daß nicht weniges im mosaischen Kultus, wie der von Cherubsflügeln überschattete heilige Schrein, das Urim und Tummim des Hohenpriesters, das Ritual der roten Kuh, sich an ägyptische Vorbilder anschließt, ist unleugbar. Manche eigentümliche Ausdrücke der Opferthora finden wir außerhalb derselben gar nicht oder nur mit Bezug auf sie gebraucht. Ein analoges Beispiel bietet die Kunstsprache der Psalmüberschriften: Mizmor ist gewiß ein altes vorexilisches Wort; aber weder die Poesie noch die Geschichtsschreibung, da wo sie von liturgischer Musik redet, bedient sich dieses Psalmnamens. Ein solches technisches Wort ist der Opfername korban, welcher sich außerhalb des Priesterkodex nur zweimal bei Hesekiel (40, 43. 20, 28) findet, der auch sonst nicht allein einzelne Ausdrücke, sondern auch ganze Sätze desselben sich aneignet (z. B. 44, 29 = 4. Mos. 18, 14; 43, 9 = 2. Mos. 25, 8 u. ö.). Der alte Gattungsname des Opfers ist Mincha 1. Mos. 4, 3 ff., welcher in unzweideutig gleich allgemeinem Sinne nur noch 1. Sam. 2, 17 vorkommt; im Priesterkodex dagegen führt diesen dem griech. dôron (Geschenk) entsprechenden Namen ausschließlich das vegetabilische Opfer, und die allgemeine Bezeichnung des Opfers ist korban Darbringung (von hikrîb = darbringen, wie „Opfer“ von offerre). Alles Opfer ist der Gottheit geheiligte Gabe. Diejenigen Opfertheorien, welche statt der Dargabe (oblatio) die S ü h n e zu dem aller Opferung übergeordneten Hauptbegriff und demzufolge alle Tieropfer zu Sühnopferarten und das Speisopfer zu einem unselbständigen Accidens des Tieropfers machen, befinden sich von vornherein auf falschem Wege. Sühne ist nicht der Endzweck, unter den alles Opfern zu subsummieren ist; aber allerdings ist es das Charakteristische der alttestamentlichen Opferthora, daß sie die Sühne zur Basis alles Opferns und zur Voraussetzung seiner Gottgefälligkeit macht; daß sie die Altargabe und die durch das vorausgehende Verfahren mit dem Blute vermittelte Sühne scharf unterscheidet; daß sie das blutige Opfer bevorzugt und das unblutige nur entweder als Begleitung des blutigen oder armutshalber als Surrogat desselben (3. Mos. 5, 11–13) und nur in wenigen Fällen (s. d. A. E i f e r o p f e r und S p e i s o p f e r) als für sich stehende Gabe der Bitte und Danksagung zuläßt; daß sie auch den Brand- und Dankopfern, welche nicht Sühne zu ihrem Endzweck haben, doch Bezweckung und Wirkung der Sühne zuerkennt (so auch Hes. 45, 15. 17), weil Vergebung der Sünden Vorbedingung und Grundlage alles Heils ist, und daß sie auch da, wo wie beim Sünd- und Schuldopfer Sühne der Endzweck ist, zwar dem ganzen Opferhergang die Wirkung der Sühne zuspricht, aber doch so, daß sie das Blut (s. d. A.) als das eigentliche Sühnmittel ansieht, wie aus 3. Mos. 17, 11 hervorgeht, wo das Blutgenußverbot mit den Worten begründet wird: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben (verstattet) für den Altar, zu sühnen (lecappēr) eure Seelen; denn das Blut vermöge der Seele sühnt es.“ Das Verbum, welches den Sinn des Sühnens oder Versühnens (der expiatio, aber, was wohl zu beachten, nicht der reconciliatio oder des Versöhnens, d. i. der Umstimmung und Ausgleichung) hat, geht von dem Wurzelbegriff des Deckens aus; kaphar bedeutet „decken“, insbesondere durch Überstreichung 1. Mos. 6, 14 und deshalb auch „deckend tilgen“ Jes. 28, 18, und kippēr hat immer die ethische Bedeutung des Deckens

= Sühnens, wonach auch die Derivate kapporeth Sühngeräte (s. d. A. Bundeslade), kopher Sühn- oder Lösegeld, kippurim Sühnung zu verstehen sind. Das Objekt der sühnenden Deckung ist nur einmal 1. Mos. 32, 21 da, wo von dem Verhältnis eines Menschen zum anderen die Rede ist, das Antlitz des Zürnenden; „sühnen" im Sinne der alttestamentlichen Sprache ist nicht ursprünglich s. v. a. Gottes Antlitz decken (Wellhausen); die Vorstellung des Sühnmittels als einer Augenbinde des Rächers wird absichtlich als Gottes unwürdig vermieden. Gedeckt wird, was den Zorn Gottes, des Heiligen, erregt hat oder erregen könnte, die Sündenunreinheit und wer oder was damit behaftet ist. Mit Recht hält Riehm gegen Ritschl fest, daß es nicht schon die kreatürliche Naturbeschaffenheit des Menschen ist, welche die durch kappēr bezeichnete schützende Deckung fordert, sondern seine Sündhaftigkeit, auch da, wo es sich um physische, aber unter religiösen Gesichtspunkt fallende Verunreinigungen handelt; kappēr bedeutet nicht die Seele weihen, damit sie, die kreatürlich fleischliche, dem heiligen Gott nahen dürfe (Herm. Schultz), sondern sie vor Gottes Zorne sichern, daß er nicht entbrenne, möglicherweise auch vor dem entbrannten (4. Mos. 16, 46 f. [17, 11 f.]), aber in der Regel, sofern die Opfersühne nur für Sünden, die das Bundesverhältnis nicht aufheben, zulässig ist, vor dem drohenden. Daß kappēr so zu verstehen ist, zeigen die damit wechselnden sinnverwandten Ausdrücke, besonders kissah und machah (wegwischen), welche überall die Sünde zum Objekt haben; der Gedanke, daß der Mensch schon als irdisches Wesen, um mit Gott dem Allerhabenen in Gemeinschaft zu treten, der Deckung durch Opfer bedürfe, ist unbiblisch. Es ist auch nicht abzusehen, weshalb Blut nötig sein sollte, um die Deckung vor der Majestät Gottes und die Weihe für den Verkehr mit ihm zu bewirken. Dies kann doch nur den Sinn haben, daß ein schuldloses Leben nötig ist, um das schuldige zu decken. Eine Strafexekution ist deshalb die Dahingabe des Opfertieres nicht; sie heißt absichtlich nirgends Tötung, sondern überall Schlachtung; sie ist nur das Mittel, um das Tier zur Altargabe, zur Feuerspeise Gottes herzurichten und zugleich das sühnhafte Blut zu gewinnen; denn überhaupt hat der als Strafe erlittene Tod keine ethische Sühnkraft, sondern nur der die Schuld im heiligen Mitgefühl auf sich nehmende Selbstopferungswille, was nicht im Tieropfer, aber 2. Mos. 32, 30 zur Darstellung kommt, wo Mose anstatt des Volkes sich dem durch dessen Sünde verwirkten Zorne unterstellt, gewissermaßen auch 4. Mos. 16, 46 f. [17, 11 f.], wo nicht das Räucherwerk, sondern dies, daß Aaron zwischen Gott den Zürnenden und das sündige Volk ins Mittel tritt, das Sühnende ist. In das Licht der gegenbildlichen Erfüllung gestellt, ist der Opferkultus mitten im Gesetze eine evangelische Gnadenordnung, welche nicht das Versöhnungswerk auf Golgatha, sondern in Voraussetzung desselben die fortgehende Wiederherstellung und Befestigung des Gnadenstandes kraft des dort vergossenen Blutes versinnbildete. Überall dient das Blut im O. als Sühnmittel und die Applikation des Blutes an die Stätte Gottes bringt Gott das Sühnmittel dar, damit er es dem Eigner des Opfers verheißungsgemäß zu gute kommen lasse. Beim Brand- und Dankopfer, welche Anbetung und Befestigung der Gemeinschaft mit Gott zu ihrem Endzweck haben, beschränkt sich das Verfahren mit dem Blute auf die Sprengung, d. i. Ausschwenkung oben rings um den Altar. Auch beim Schuldopfer, welches den Charakter einer disciplinarischen Satisfaktion hat, geschieht mit dem Blute nichts weiter als dies. Aber beim Sündopfer, dessen Idee expiatorische Tilgung der Sünde ist, wird das Verfahren mit dem Blute komplizierter; es wird an die Brandopferaltarhörner gestrichen und was dann noch übrig, an den Altargrund ausgegossen; in gewissen Fällen kam auch noch Spritzung des ins innere Heiligtum eingebrachten an die Parocheth (Vorhang des Allerheiligsten), die Kapporeth (den „Gnadenstuhl") und den Räucheraltar hinzu, s. das Nähere in den besonderen Artikeln über die Opferarten und über die doppelte Blutsprengung beim Sinaibundesschluß d. A. Bund. Auch bei der Priesterweihe 2. Mos. 29. 3. Mos. 8 und bei der Reinigung des Aussätzigen 3. Mos. 14 wird Opferblut in Verbindung mit Öl angestrichen und angespritzt; man sieht hier deutlich, daß das Blut nicht in erster Linie Weihemittel ist, wie das daneben in Anwendung kommende Öl; es weiht auch, aber mittels Tilgung des Sündlichen und Profanen. Über die semîcha, mittels welcher der Darbringende sich zu dem Opfertier in persönliche Beziehung setzt, indem er die Gesinnung und insbesondere (3. Mos. 16, 21) das Gefühl der Schuld, womit er es darbringen will, auf dasselbe überträgt, s. d. A. Handauflegung. Del.

Opfergeräte. Die zur Bedienung des ehernen Altars gehörigen Opfergeräte waren auch selbst ehern (kupfern); im salomonischen Tempel begegnen wir den in der Beschreibung der Stiftshütte genannten (s. d. A. Brandopferaltar) allen wieder; neu sind die kupfernen kappoth, d. i. löffelartigen Schalen (Jer. 52, 18), besonders aber die nach 2. Chr. 4, 6 zur Abspülung des Opferfleisches dienenden zehn kunstvollen Wagenbecken (kijjôroth 1. Kön. 7, 27—39); s. d. A. Handfaß. Von Opfergeräten, die zur Bedienung des Räucheropfer- oder Goldaltars gehörten, sagt die Thora nichts; sicher gehören hieher einige der 1. Kön. 7, 50 aufgezählten goldenen Geräte des salomonischen Tempels; im zweiten Tempel lag in einer goldenen Schüssel ein Kehrwisch (mechabbedeth) zur Wegreinigung der

Asche, und die in einer silbernen Pfanne (machtah) vom Brandopferaltar geholten Glühkohlen wurden in einer kleinen goldenen Pfanne auf den Räucheropferaltar gebracht; eine zweite goldene Schüssel für das Räucherwerk hieß kaf (von der löffelartigen Form) und war nicht allein so ausgetieft, daß sie zwei Händevoll Räucherwerk fassen konnte, sondern auch mit einem Deckel versehen, so daß sie, ohne daß etwas herausfiel, emporgehoben werden konnte. Das Ritual des Versöhnungstages 3. Mos. 16 erwähnt nur die Kohlenpfanne und läßt den Hohenpriester das Räucherwerk ohne Nennung eines Gefäßes in die Hand nehmen, um es im Allerheiligsten auf die Kohlen zu legen (so wenigstens nach pharisäischer Praxis, während er nach sadducäischer schon vor Eintritt in das Heiligtum das Räucherwerk auf die Kohlen zu legen hatte). Nach dem Ritus im zweiten Tempel hatte er die Kohlenpfanne in der rechten und die Räucherschale (kaf) in der linken Hand und ließ beide Gefäße, nachdem er das Räucherwerk aufgeschüttet, und der Raum sich mit Rauch gefüllt hatte, auf dem die Stelle der Bundeslade vertretenden Grundstein stehen, um nachdem er das Blut der Sündopfer eingebracht, ein drittes Mal hineinzugehen und Pfanne und Schale (Löffel) wieder herauszuholen (s. d. Beschreibung des ganzen Rituals nach Maimonides in Delitzsch' Hebräerbrief S. 749—761). Wenn das thymiaterion Hebr. 9, 4 nicht der Räucheraltar ist, so ist es dieses goldene thuribulum („Räuchergefäß" Offenb. 8, 3), welches seiner Bestimmung nach dem Allerheiligsten angehört und auch in der Apokalypse des Baruch VI, 7 dazu gerechnet wird. Zu den Opfergeräten sind auch die zu dem Schaubrottisch (es war auch im salomonischen Tempel nach 1. Kön. 7, 48. 2. Chr. 29, 18 und im zweiten Tempel nur einer) gehörigen Geräte zu rechnen; denn die Schaubrote sind eine Art Mincha und werden 3. Mos. 24, 9 in die „Feueropfer Jehova's" einbegriffen. Aber die Geräte werden 2. Mos. 25, 29. 37, 16. 4. Mos. 4, 7, vgl. Jer. 52, 19 (menaḳḳijjôth) und 1. Chr. 28, 17 (ḳesāwôth) nur genannt und nicht beschrieben. Wie man zur Zeit des zweiten Tempels die Namen verstand, zeigt der Abschnitt des Mischna-Traktats Menachoth mit der dazu gehörigen Gemara 97 a. Die Schaubrote wurden, um nicht auf einander zu drücken, durch Röhren (ḳanim = menaḳḳijjôth) aus einander gehalten, und um den Tisch standen vier goldene Stangen, deren Einkerbungen die Stützpunkte dieser Röhren bildeten. Diese Stangen wurden mit den ḳesawoth der Thora identifiziert; man nannte sie aber senîphîm. Wie mit der Zeit solche neue Namen aufkamen, ist beispielsweise aus 1. Chr. 28, 17. Esr. 1, 10. 8, 27 ersichtlich. Eben das Wort, welches 2. Mos. 16, 14 den Reif (gefrorner Tau) bedeutet, ist dort Name eines Opfergeräts, nämlich kephôr, nach dem Talmud (Menachoth 7 b. Zebachim 93 b) so genannt, weil der Priester nach vollzogener Blutsprengung die Hand darein abwischte; denn kaphar (wovon kipper, sühnen) bedeutet nicht allein wegwischen, sondern auch abwischen. Del.

Opfermahlzeiten. Wir befassen unter diesem Namen sowohl die Opfermahlzeiten der das Opfer administrierenden Priester als der das Opfer leistenden Israeliten. Opfermahlzeiten der Priester können zwar nicht diejenigen heißen, zu denen ihnen die in d. A. Hebe besprochenen pflanzlichen Darbringungen die Mittel liefern, wohl aber diejenigen, bei welchen sie den ihnen zufallenden Anteil an den Opfern verspeisen. Sie bekommen nach dem Priesterkodex: 1) das Fleisch erstgeborner opferbarer Tiere mit Ausschluß des dem Altar zu übergebenden Fettes (4. Mos. 18, 17); 2) die Webebrust und Hebeschulter von den Schelamim (3. Mos. 7, 34);.3) den Rest aller Speisopfer nach abgehobenem und dargebrachtem Gedenkteil (3. Mos. 2, 3), wogegen das Trankopfer (die Weinlibation) dem Genusse entzogen bleibt. Auch von den vier Kuchenarten, welche zu dem Danksagungs-Schelamim-Opfer (dem Dankopfer im engeren Sinn) gehörten, bekam der dienstthuende Priester, nachdem je ein Stück dargebracht war, die übrigen (3. Mos. 7, 14); 4) das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer nach Darbringung der Fettstücke, welches aber wegen der Hochheiligkeit dieser Opfer nicht in weiterem Familienkreise, eingeschlossen auch das Hausgesinde, sondern nur von den männlichen Mitgliedern des Priesterstandes und zwar an heiliger Stätte verzehrt werden darf (3. Mos. 6, 22. 7, 6; vgl. 22, 1—16). Den Israeliten, welche durch Priesterhand Opfer für sich bringen lassen, fällt lediglich das nach Abzug des lösbaren Fettes und der dem Priester zukommenden zwei Stücke übrige Fleisch der freiwilligen Schelamim zu, mit der Weisung, es spätestens bis vor Beginn des dritten Tages, also vor dem Spätabend des zweiten zu verspeisen (3. Mos. 7, 16). Eine Ausnahme aber macht das Danksagungs-Schelamim-Opfer, dessen Genuß am Tage der Darbringung zu geschehen hat (3. Mos. 7, 15. 22, 30); diese Beschränkung hält der Laxheit der dieses Opfer betreffenden Bestimmungen das Gegengewicht; sogar ein Tier mit zu kurzen oder zu langen Beinen (3. Mos. 22, 23) und gesäuerte neben ungesäuerten Kuchen sind hier gestattet (3. Mos. 7, 13). Übrigens sind bei allen Schelamim weibliche sowohl als männliche Rinder, Schafe, Ziegen zugelassen, nur keine Tauben, weil für die Teilung zwischen Altar, Priester und Darbringenden ungeeignet. Daß Schelamim, nachdem Altar und Priester das Ihrige bekommen haben, von dem, der sie bringt, zu essen sind, wird im Priesterkodex nicht geboten, sondern vorausgesetzt und lediglich erwähnt, um die für den Genuß anberaumte Zeitfrist einzuschärfen, die Bedingtheit des Genusses durch gesetzliche Reinheit

ist selbstverständlich, und die Bemessung der Zeit bindet ihn von selbst an den Ort, wo sich das Heiligtum befindet; aber die Gestaltung des Genusses zum Gastmahl und wer zur Teilnahme daran zugelassen ist oder herangezogen werden soll, kommt nirgends zum Ausdruck. Es ist offenbar ein altes allbekanntes Herkommen, welches der Priesterkodex, ohne ein sonderliches Interesse daran zu bekunden, mehr beschränkend als erweiternd regelt. Die Geschichtschreibung läßt es uns bis in die patriarchalische Zeit zurückverfolgen (1. Mos. 31, 54; vgl. 46, 1). Daß es ein heidnisches Erbstück war, zeigt das Opfermahl am Tage des goldenen Kalbes (2. Mos. 32, 6). Ein Opfermahl dient Samuel als Mittel bei der Königswahl Sauls und Davids (1. Sam. 9. 16). Dreimal dient es als Mittel bei Verschwörungen gegen den dermaligen Herrscher (Richt. 9, 27. 2. Sam. 15, 11 f. 1. Kön. 1, 9). Der Ort des Opfermahles ist 1. Sam. 1 die Stätte des damals in Silo befindlichen Heiligtums. Daß man, seit der Tempel in Jerusalem bestand, das Schelamim-Opferfleisch in die eigene Behausung mitnehmen durfte, zeigt Spr. 7, 14. Auch das „Essen angesichts Jehova's" im Deuteronomium meint nicht Essen im Tempel selbst sondern am Orte des Tempels. Aber übrigens ist die Stellung, welche dieses Buch zu den Opfermahlen einnimmt, eine hervorstechend andere als die des Priesterkodex. Schon das ist bemerkenswert, daß die Schelamim unter diesem Namen nur ein einziges Mal (27, 7) vorkommen; sie heißen sonst überall zebachim („Schlachtopfer"). Noch mehr aber, daß mit Bezug auf sie und andere selbstübernommene Gaben, so wie die pflichtmäßigen Zehnten und Erstgeburten, geflissentlich wiederholt wird, daß die Darbringer davon essen und sich freuen sollen angesichts Jehova's, und zwar mit Familie und Hausgesinde und Zuziehung des „Leviten in ihren Thoren" (12, 7. 12. 18. 14, 23. 26 f. 27, 7); in dem Gesetz über die Darbringung der Erstlinge wird auch der Fremdling noch hinzugenommen (26, 11) und bei dem alldreijährlich vom Grundbesitzer an seinem Wohnorte herzurichtenden Zehnt-Mahle die Witwe und die Waise (14, 28 f.). Auch von dem Unterhalt der Leviten und Priester gewinnt man aus dem Deuteronomium eine andere Vorstellung als aus dem Priesterkodex. Die Ausübung priesterlicher Funktionen erscheint überall nur durch Zugehörigkeit zum Stamme Levi bedingt, ohne daß der specielleren Bedingung aaronitischer Abkunft Erwähnung geschieht. Von einem Dienstzehnten der Leviten, von welchem diese ihrerseits den Zehnten an die Aaroniten zu entrichten hätten, wird nichts gesagt. Auch von der Opferung erstgeborener reiner Tiere, deren Fleisch nach Darbringung des Fettes auf dem Altar ganz den Priestern gehöre, und von der Webebrust und Hebeschulter als ihrem Anteil an den Schelamim lesen wir nichts; als das den Priestern Gebührende von den Schlachtopfern werden 18, 3 Arm, Kinnbacken und Magen bezeichnet. Das ist wenig. Und da 18, 1 gesagt ist, daß die levitischen Priester die Feueropfer Jehova's und sein Erbe, d. i. den Abhub vom Ertrage des heiligen Landes genießen sollen, so kann man sich kaum der Anerkennung entziehen, daß dies nach den in 4. Mos. 18 vorliegenden Anordnungen des Priesterkodex verstanden und also überhaupt das Deuteronomium mannigfach nach anderwärts gegebenen Normen ergänzt sein will. Im Unterschiede vom Priesterkodex ist das Deuteronomium volksgesetzlich. Darum wird überall bei Schlachtopfern und Erstgeburten und Erstlingen und Zehnten hervorgehoben, welchen Genuß angesichts Jehova's das Volk davon haben soll, so daß es scheint, als ob die Priester (denn der hinzuzuziehende Levit z. B. 14, 27 ist nicht von dem im Tempel dienenden Priester gemeint) ganz leer ausgehen sollten; aber auch von dem, was auf dem Altar in Flammen aufgehen soll, wird 12, 27 b. 15, 19 f. geschwiegen. — Die Formulierung der Gesetze ist öfter lückenhaft und absichtlich einseitig; die kritische Frage, inwieweit die deuteronomische Thora die der mittleren Bücher voraussetzt, und wie sich beide der Zeit nach zu einander verhalten, wird dadurch zu einer höchst verwickelten. Die nachexilische jüdische Gesetzauslegung verfuhr natürlich durchweg harmonistisch, ohne jedoch die Derogation älterer Gesetze durch spätere wie z. B. des Gesetzes 3. Mos. 17, 1—9 durch 5. Mos. 12, 10—27 in Abrede nehmen zu können: sie unterschied vom Dienstzehnten der Leviten und Priester das, was 5. Mos. 14, 22—27 angeordnet wird, als zweiten Zehnten (ma'asēr schēni) und 5. Mos. 14, 28 f. als Armenzehnten (ma'asēr 'āni), und bezog 5. Mos. 18, 3 auf das, war bei Hausschlachtungen an die Priester abzugeben sei. — Eine Frage von tiefeingreifender praktischer Bedeutung setzten die Opfermahlzeiten, nämlich die heidnischen, in der christlichen Anfangszeit aus sich heraus. Nachdem das Christentum den bis heute vom Judentum festgehaltenen Grundsatz, daß von Heiden Geschlachtetes schon an sich als unrein und verboten zu gelten habe, aufgegeben hatte: entstand die Frage, wie der Christ sich zu Götzen-Opferfleisch (eidolothyton) zu verhalten habe. Daß wer Götzenopferfleisch ißt, das sich ihm als solches darbietet, sich mit Beteiligung an heidnischer Abgötterei befleckt (vgl. 4. Mos. 25, 2), war selbstverständlich; das Dekret des Apostelkonzils (Apstlg. 15, 20. 21, 25) fordert die Enthaltung. Paulus wollte dieses Verbot nicht abschwächen, indem er lehrte, daß Fleisch auf dem Fleischmarkte oder von einem heidnischen Gastgeber vorgesetztes, welches nicht ausdrücklich als das übrige eines Götzenopfers bezeichnet werde, dem Christen unverboten sei, zumal da er hinzufügte, daß es, sobald der Genuß dem schwächeren skrupulöseren Bruder Ärgernis gebe, eben dadurch zum verbotenen werde

(1. Kor. 8. 10). Aber aus Offenb. 2, 14. 20 ist ersichtlich, daß die vom Heidenapostel verkündigte evangelische Freiheit auch in diesem Punkte mißverstanden und gemißbraucht wurde. Del.

Ophel hieß schon in alter Zeit ein Teil des östlichen Stadthügels von Jerusalem (des Tempelberges): denn 2. Chr. 27, 3 wird der O. neben dem Tempel genannt, 33, 14 neben der Stadt Davids (vgl. den A. Jerusalem Nr. 3) und dem Gihon (s. ebenda Nr. 10); auch Mich. 4, 8 erscheint (n. d. hebr. T.) der O. als ein Teil des Zion und Joseph., J. Kr. V, 6, 1. 3. läßt deutlich erkennen, daß der O. am Kidronthal lag. Ursprünglich war O. vielleicht nur der Name einer hervorragenden Stelle (O. bedeutet „Geschwulst, Schwellung") des südöstlichen Teiles des heutigen Haram (vgl. den Durchschnitt A—A' auf Taf. III der Zimmermannschen Karten und Pläne zur Topogr. des alten Jerus. Basel 1870), und noch zu Josephus' Zeit scheint, wie J. Kr. V, 4, 2 vermuten läßt, O. auch in engerem Sinne gebraucht worden zu sein. Aber schon zur Zeit Esra's wurde der Name auf die ganze südliche Fortsetzung des Tempelberges übertragen, welcher in Form einer immer schmaler werdenden Hügelzunge zwischen dem Kidronthal im O. und dem Thropöon im W. nach S. zu terrassenförmig sich abdacht. Hier befanden sich zur Zeit des zweiten Tempels die Wohnungen der Nethinim, der Tempeldiener (Neh. 3, 26. 11, 21, wo zu übersetzen: „auf dem O." nicht, wie Luther, „an dem O."), aber auch — und diese wohl noch näher zum Tempel, im nördlichen Teile des O. — eine Anzahl Priesterwohnungen (Neh. 3, 21 f.). Dieser ganze Stadtteil hieß auch zu Josephus' Zeit Ophlas (J. Kr. VI, 6, 3). Schon vor dem Exil war der O. stark befestigt. Jotham und Manasse reparierten, erhöhten und verstärkten die Ophelmauer (2. Chr. 27, 3. 33, 14): Befestigungen, die unter Esra und Nehemia wiederhergestellt wurden (Neh. 3, 25—27). Aus dieser Mauer führte das „Wasserthor" zum Gihon und ins Kidronthal (Neh. 3, 26; s. d. A. Jerusalem Nr. 9). Ein hoher Wartturm (Neh. 3, 26 f.) vervollständigte die Festungswerke; er befand sich gewiß auf der Ostseite, an der SO.-Ecke des Tempelplatzes, um das Kidronthal zu beherrschen. Möglich, daß derselbe Jes. 32, 14 gemeint ist, wo der Prophet (n. d. hebr. T.) dem „O. und Wartturm" androht, sie sollen, wenn das Strafgericht Jerusalem zerstört und verödet haben wird, den Höhlenbewohnern unter den Tieren des Feldes zur Wohnung dienen. — 2. Kön. 5, 24, an welcher Stelle (in der Geschichte Naemans und Gehasi's) Luther „Ophel" beibehalten hat, ist vielmehr das hebr. Wort appellativisch zu fassen und ein Hügel in der Nähe von Samarien gemeint. M.

Ophir ('Ôphir oder 'Ôphîr) wird 1. Mos. 10, 29 u. 1. Chr. 1, 23 unter den Söhnen Joktans (s. d. A.) zwischen Scheba und Havila (s. d. A.), also als ein in Südarabien (vgl. V. 30) heimischer Stamm angeführt. Wo uns der Name sonst im A. T. begegnet, bezeichnet er das berühmte Goldland, welches das Ziel der von Salomo und Hiram unternommenen Seefahrten war. Die Fahrt ging von Ezeon Geber (s. d. A.) aus, die Schiffe fuhren in drei Jahren einmal hin- und zurück, und der Hauptzweck des Unternehmens war, aus O. Gold zu holen (1. Kön. 9, 26—28); daneben brachten die Schiffe aber auch nach 1. Kön. 10, 11 sehr viel Sandelholz (almuggîm; nach Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens Bd. II. 1890 S. 358 ff. vielmehr das Holz des durch sein Harz berühmten Styrax-Baumes) und Edelsteine und nach 10, 22 auch Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen mit. Nach Salomo hören zwar die Ophirfahrten auf; nur Josaphat macht, wieder von Ezeon Geber aus, einen verunglückten Versuch, sie wieder aufzunehmen (1. Kön. 22, 49). Aber das Ophirgold ist seitdem bei den Israeliten bekannt, und gilt als besonders fein und gut (Jes. 13, 12. Hiob 28, 16; auch Ps. 45, 10 im Hebr.); ja in dichterischer Rede steht sogar der Name Ophir (doch nur im Parallelismus mit einem anderen „Goldstufen" bezeichnenden Worte) geradezu als Bezeichnung des Goldes (Hiob 22, 24 im Hebr.; Luthers „goldene Bäche" beruhen auf unrichtiger Übersetzung). — Von diesen Daten hat die Untersuchung über die vielverhandelte Ophirfrage auszugehen. Durch die Angaben des Chronisten dagegen darf man sich nicht irre leiten lassen. Abgesehen davon, daß nach ihm schon David 3000 Talente Ophirgold für den zu erbauenden Tempel bereit gestellt haben soll (1. Chr. 30 [29], 4), läßt er die Schiffe Salomo's und Hirams zwar auch Gold, Sandelholz und Edelsteine aus O. holen (2. Chr. 8, 17 f. 9, 10), gibt dagegen als Ziel sowohl der dreijährigen Seefahrten Salomo's und Hirams, von welchen Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen mitgebracht wurden, als des verunglückten Unternehmens Josaphats aus Mißverstand des Ausdrucks „Tarsisschiffe" (s. d. A. Tarsis) und in Unbekanntschaft mit den geographischen Verhältnissen Tarsis, d. i. Tartessus in Spanien an, das von Ezeongeber aus nur entweder durch Umschiffung Afrika's oder durch einen damals noch schiffbaren Suezkanal der Pharaonen oder durch vorherigen Landtransport der Schiffe über die Landenge von Suez erreichbar gewesen wäre, und woher von den genannten Produkten nur das Silber hätte geholt werden können (2. Chr. 9, 21. 20, 36 f.; in beiden Stellen läßt Luthers Übersetzung den Irrtum des Chronisten nicht erkennen, weil er „Tarsis" mit „Meer" übersetzt). — Nicht außer Acht darf man die sonst im A. T. genannten Goldländer lassen: als solches wird vor allem Havila genannt (1. Mos. 2, 11 f.); berühmt ist ferner das Sabagold (Ps. 72, 15), das mit allerlei köstlichen Aromen und Edelsteinen die

Königin von Scheba dem Salomo schenkte (1. Kön. 10, 10), und die Araberstämme Scheba und Raema den Tyriern lieferten (Hes. 27, 22). Gerade Scheba und Havila aber sind 1. Mos. 10 unmittelbar neben O. genannt (vgl. aber auch 1. Mos. 10, 7). In Jer. 10, 9 und Dan. 10, 5 lesen wir ferner von aus Uphas ('Uphaz) kommendem Golde; dies ist geographisch bis jetzt nicht zu bestimmen, durchaus unzulässig ist aber die allerdings nicht fern liegende Vermutung Glasers (l. c. S. 357), 'ûfâz sei einfach aus 'ôfîr verschrieben. Endlich wird 2. Chr. 3, 6 das von Salomo zur Vergoldung des Tempels verwendete Gold als Parwaimgold bezeichnet, wobei der Chronist doch wohl an dasselbe denkt, das er zuvor (1. Chr. 30 [29], 4) Ophirgold genannt hat. — Wir bemerken noch, daß unsere Nachrichten keine Auskunft darüber geben, wie viel von jener dreijährigen Dauer der Expedition auf die Fahrt selbst und wie viel auf den Aufenthalt in O. und etwa auch auf das Anlegen an verschiedenen Hafenstädten während der Fahrt kam. Für die Entfernung O.s von Ezeongeber und Elath läßt sich darum aus jenen drei Jahren keinenfalls ein sicherer Schluß ziehen. Übrigens war die Küstenschiffahrt der Alten eine langsame und jedenfalls mußte außer der Gefährlichkeit derselben auf dem Roten Meere (vgl. S. 987) auch die Nötigung, günstigen Wind abzuwarten, beträchtlichen Aufenthalt bereiten. Nach Hieronymus brauchte ein Schiff im günstigen Fall 6 Monate, um den arabischen Meerbusen in seiner ganzen Länge zu durchlaufen. Nach Rüppell machten noch in neuerer Zeit die Segelschiffe nur einmal im Jahre die Fahrt von Suez nach Dschidda, weil die Winde im nördlichen Teil des Roten Meeres 9 Monate lang abwärts wehen, während sie im südlichen Teil ebenso lange Zeit aufwärts wehen. Jenseits Babelmandeb aber weht von April bis Oktober Südwestmonsun und von Oktober bis April Nordostmonsun. Unter diesen Umständen lassen sich, obschon die Hin- und Rückfahrt von dem ägyptischen Hafen Berenike bis zur indischen Küste, seit man die Jahreswinde auszunutzen gelernt hatte, innerhalb eines Jahres ausgeführt wurde (Plinius h. n. VI, 26), doch gar manche Gründe denken, aus welchen ein guter Teil der dreijährigen Dauer der Ophirfahrten auf unfreiwilligen Aufenthalt gekommen sein kann. Aber auch schon ohne unerwartete Hindernisse gebrauchen Segelschiffe eben mit Rücksicht auf die Notwendigkeit, den geeigneten Monsun abzuwarten, zu der langen, an Biegungen der Küste reichen Fahrt von Ezeongeber bis in den persischen Meerbusen und zurück ganz wohl 3 Jahre, nämlich innerhalb des Roten Meeres bis Babelmandeb und zurück ein Jahr und von B. bis in den Persergolf und zurück zwei Jahre; s. Glaser l. c. S. 382. 83. — Auch darüber ist uns keine bestimmte Auskunft gegeben, ob O. ein Handelsplatz war, wo mit den anderen oben genannten Artikeln auch das Gold eingetauscht, und nach dem es ebenso benannt wurde, wie z. B. der Kaffee Jemens nach dem Stapelplatz Mokha, obschon bei Mokha im Umkreis von 20 Stunden keine Kaffeestaude wächst, oder ob das Gold ein in O. heimischer Artikel war, und von den Mannschaften Salomo's und Hirams selbst durch Ausbeutung von Goldminen und -feldern gewonnen wurde. Darauf, daß wir nichts von Waren lesen, die mitgenommen und gegen die das Gold eingetauscht wurde, wird man zu Gunsten letzterer Annahme kein Gewicht legen dürfen; es wird aber zugestanden werden müssen, daß die Ausdrücke der biblischen Nachrichten die Voraussetzung begünstigen, O. sei, wie Havila, ein wirkliches Goldland mit Goldwäschen oder Goldgruben gewesen. — Wir erwähnen endlich noch die Fahrten, welche schon in viel früheren Zeiten von Ägypten aus, zuerst schon vor der 12. Dynastie unter Sanch-ka-ra und dann (ca. 1600 v. Chr.) von der Königin Hatschepsu (Haschop) nach dem Lande Punt unternommen worden sind, von wo neben

Ophir. 1: Die Ruinen von Zimbabye. Nach Mauch.

Weihrauch und anderen kostbaren Spezereien auch viel Gold, edle Nutzhölzer, Elfenbein und Affen, also dieselben Artikel, welche die Ophirfahrer mitbrachten, ausgenommen Pfauen (Silber und Edelsteine?), nach Ägypten geholt wurden (vgl. S. 55 u. Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 109 ff. 281 ff.); indessen erscheint doch in den ägyptischen Texten das Land Punt — im Unterschied von O. — weniger als -Gold-, denn als Weihrauch- und Balsamland. Pun-t oder Puna ist wahrscheinlich die Somaliküste in NO.-Afrika; so auch Glaser. — Unter den 3 Ansichten über die Lage von O., die Erwähnung beanspruchen können, hat diejenige, welche es in dem Madagaskar gegenüberliegenden ostafrikanischen Küstenland Sofāla sucht (Quatremère, Movers u. a.), neue Freunde gefunden, seit der Afrikareisende Mauch i. J. 1871 die schon im 16. Jahrh. von portugiesischen Berichterstattern erwähnten, 40 deutsche Meilen landeinwärts von Sofala gelegenen merkwürdigen Ruinen von Zimbaoe (Zimbabye) wieder entdeckt hat, welche nach der Tradition von Bauten der Königin von Saba oder auch Salomo's herrühren sollen; und A. Merensky (Beiträge zur Kenntnis Süd-Afrika's 1875 S. 39 ff.) hat diese Ansicht eingehend zu begründen versucht; s. auch Petermann, Geographische Mitteilungen 1872, 4, S. 121 ff. Die Ruinen liegen im Mittelpunkt von Goldfeldern, um derenwillen Sofala schon von arabischen Geographen des Mittelalters „das Goldland" genannt wird. Das kostbare Nutzholz könnte von dem im Gebirge jener Gegenden in großen Wäldern vorkommenden, geradwüchsigen und bis 100′ hohen Taxusbaum (taxus elongata) herrühren, dessen Holz weiß und, mit Firnis behandelt, schön gelbglänzend ist; dazu würden die Angaben des Josephus (Altert. VIII, 7, 1) stimmen, nach welchen es ein dem Feigenbaumholz ähnliches, aber weißeres und glänzenderes Holz von einer Fichtenart war, weit schöner und größer als das beste gewöhnliche Fichtenholz (das indische Sandelholz ist rot). In betreff der Edelsteine wird an die im Fluß Ruvoe bei Sofala vorkommenden Topase und Rubine und an die, freilich weit genug entfernten Diamantfelder Südafrika's erinnert. Das Elfenbein ist bekanntlich ein Haupthandelsartikel Ostafrika's; und Affen konnten dort in Menge eingefangen werden. Das Vorkommen von Silber ist allerdings nicht nachgewiesen; und Pfauen hätten von dort nicht mitgebracht werden können, so daß, wenn man nicht etwa an Papageien denken will, dieser indische Vogel in irgend einer Hafenstadt eingehandelt worden sein müßte. Den Namen Ophir findet man in Fura oder Afura, wie das goldreiche Gebirge im Westen von Sofala bei den Arabern heiße, und die in der Sept. neben Upheir oder Opheir vorkommenden Namensformen Sōphir, Sūphir, Sōphira und Sōphara in Sofāla selbst wieder. Wenn Brugsch darin recht hat, daß das Land Punt nicht, wie andere annehmen, ein arabisches Küstenland, sondern die Küste des Somali-Landes war (l. c. 110. 281), so würden wir auch durch das Analogon jener ägyptischen Seefahrten zwar nicht so tief nach dem Süden, aber doch an die Ostküste

Ophir. 2: Grundriß des Hauses der Großfrau. Nach Mauch.

Afrika's und in die Nähe des Kaps Gardafui geführt werden. — Bei alledem ist aber diese Ansicht doch entschieden abzuweisen. Die Bekanntschaft der Alten mit der Ostküste Afrika's reichte lange nicht so weit nach Süden (vgl. die S. 341 erwähnten geographischen Vorstellungen). Sofâla wird erst im Mittelalter durch die Araber bekannt; sein Name ist das arabische sufâlah, d. i. „Niederung" und entspricht dem hebr. Schephela = „Niederland". Die Stelle 1. Mos. 10, 29 verbietet entschieden, O. in Afrika anzusetzen, und weist uns an, es in derselben Richtung zu suchen, in welcher die Goldländer Scheba und Havila liegen. — Viel mehr hat die Ansicht für sich, daß O. ein indisches Küstenland sei. Die in der Sept. gebrauchten Namensformen setzen dies wahrscheinlich voraus, da Çophir eine koptische Benennung Indiens ist; Josephus (Altert. VIII, 6, 4) und die von der Sept. abhängigen arabischen Übersetzer sagen es ausdrücklich. Man vergleicht den von Edrisi und Ptolemäus erwähnten Hafenplatz Sûphāra oder Supara an der indischen Küste, der jedoch mit dem Uppara des Periplus nicht wohl identifiziert werden kann. Besonders aber werden für diese (schon von Vitringa, Bochart, Reland vertretene) Ansicht seit Lassen (Indische Altertumskunde I, 538 f.) nicht nur die aus O. eingeführten Artikel, sondern auch deren Namen geltend gemacht: das echte Sandelholz stammt von der malabarischen Küste und seinen hebr. Namen almuggîm oder algummîm stellt Lassen mit dem entsprechenden Sanskritwort valgu oder (dekhanisch) valgum zusammen; die Pfauen, anerkannt indische Vögel, heißen hebr. tukhijjîm und im Sanskrit çikhi (dekhanisch çikhin); über Affen und Elfenbein s. die betr. Artt. Der Reichtum Indiens an Edelsteinen (s. d. A.) ist bekannt. Das Gold könnte freilich nur von anderwärts her, etwa aus den im Nordwesten Indiens gegen Kaschmir zu gelegenen Goldfeldern, nach O. gekommen sein, da das indische Küstenland metallarm ist. Mit dem Namen Ophir vergleicht Lassen den an der Küste östlich vom Indusdelta seßhaften Hirtenstamm der Abhîra, andere, z. B. Hitzig, im Hinblick auf die Namensform der Sept. das sanskritische Sauvîra wie ein am Indus seßhafter Stamm heißt. — Wäre diese auch von Ritter vertretene Ansicht im Recht, so könnten die Ophirfahrer das Gold nur, wie die anderen Artikel, gegen Handelswaren eingetauscht haben. Aber auch sie wird aufgegeben werden müssen. Jene alten Gewährsmänner konnten den Namen Indiens in sehr umfassendem und unbestimmtem Sinn gebrauchen (vgl. S. 1142 Anm.). Was man mit dem Namen O. zusammengestellt hat, ist prekär, und indische Produkte konnte man auch in arabischen Hafenplätzen eintauschen, wobei ihre indischen Namen an ihnen haften konnten, davon ganz abgesehen, daß Lassens Erklärungen der betreffenden Wörter aus dem Sanskrit nicht unzweifelhaft sind; z. B. ist das anlautende A in 'Abhîra kurz, Ô in 'Ôfîr weist auf einen langen Vokal zurück. Dagegen weiß das Altertum nichts von einer Goldausfuhr aus dem reichen Kulturland Indien; wohl aber hat schon früh sein den Import bedeutend übersteigender Export das Gold und Silber anderer Kulturvölker spürbar absorbiert. Auch daß erst seit der Perserherrschaft eine Bekanntschaft der Juden mit Indien (s. d. A.) nachweisbar ist, steht dieser Ansicht über O. im Wege. — Wie schon zu Anfang bemerkt worden ist: die Stelle 1. Mos. 10, 29 weist uns, besonders in Verbindung mit V. 30, auf Südarabien hin; dort findet sich auch das vor O. genannte Scheba, und dort beginnt das nach ihm genannte Havila, wenn dieses sich auch in unbestimmter Ausdehnung weiterhin nach Osten und Südosten (Glaser: Norden) erstreckt. Arabiens Goldreichtum war im Altertum sprichwörtlich, und Agatharchides, Diodor, Strabo, Plinius u. a. wissen von einem an Fluß- und Minengold überaus reichen Küstenland in Jemen. Von den übrigen Ophirwaren können Edelsteine und Affen ebenfalls aus Südarabien stammen, wogegen das Elfenbein nur entweder von Ostafrika oder von Indien, und das Sandelholz, wenn nicht an ein ähnliches kostbares Nutzholz zu denken ist, und die Pfauen nur aus Indien eingeführt sein konnten. Die meisten, welche sich für Arabien entschieden, haben bisher O. im Südosten Arabiens gesucht, an der Küste von Oman oder auch im östlichen, am indischen Meer gelegenen Teil der Südküste. Daß das von Seetzen verglichene angebliche el-Ophir in Oman dafür nicht geltend gemacht werden kann, da es nach Edrisi 'Ophra oder 'Ophar lautet, also von 'Ophir lautlich verschieden ist, hat man zwar längst erkannt; und die auf den Namen Parwaim (s. d. A.) gebauten Kombinationen, mittels deren namentlich Hitzig die Lage O.s näher zu bestimmen gesucht hat, sind viel zu unsicher, als daß man Gewicht auf sie legen könnte. Aber eben die indischen Ophirwaren schienen nach dem Südosten Arabiens hinzuweisen. Das Goldland Havila (1. Mos. 2, 11 ff.) ferner kann, auch wenn der Name Havila (s. d. A.) anderwärts mit den Landschaften Chaulân in Jemen zusammenzustellen wäre, jedenfalls nur im Südosten resp. Nordosten Arabiens und zwar im Binnenlande gesucht werden (s. Eden Nr. 2). Der Stamm Raema (s. d. A.), der neben Scheba den Tyriern Gold lieferte, hatte seinen Sitz nach gewöhnlicher Annahme am Persischen Meerbusen. Von Goldminen in Oman hat man allerdings nur eine ganz unsichere Kunde; nur Kupfer- und Bleibergwerke sind dort nachgewiesen; immerhin ist aber die Möglichkeit, daß in dem noch undurchforschten Binnenland des südöstlichen Arabiens Goldminen lagen, nicht ausgeschlossen. — Die Nachrichten der Alten über das Goldland an der Westküste Jemens sind 1875 durch den von A. Sprenger (Die alte Geographie Arabiens als

Grundlage der Entwickelungsgeschichte des Semitismus) aus arabischen Autoren geführten Nachweis von der Existenz zahlreicher, von der Westküste Jemens landeinwärts gelegener alter Goldbergwerke bestätigt, und diese Bergwerke sind von dem englischen Kapitän Burton teilweise wieder aufgefunden worden (vgl. S. 1007 u. 1012). Seitdem erschien es allgemein als überwiegend wahrscheinlich, daß O. eben dieses Goldland an der Westküste Jemens ist. Auch ein berühmtes Silberbergwerk ist von Sprenger in Jemen, zwei Tagereisen östlich von Sana nachgewiesen; und neben äthiopischen konnten auch indische Waren in einem dort gelegenen Ophir einen Stapelplatz haben. Sehr begünstigt wird diese Annahme durch die Beziehungen Salomo's zu der Königin des benachbarten Scheba (1. Kön. 10, 1 ff.), möge man annehmen, daß die Anknüpfung derselben Salomo und den Tyriern die Ausbeutung des Goldreichtums O.s ermöglicht hat, oder — was nach dem biblischen Bericht wahrscheinlicher ist — daß dieselben erst eine Folge der Ophirfahrten waren. Interessant ist auch die von Eusebius aufbehaltene Notiz des Eupolemos, David habe auf der im Roten Meer gelegenen Insel Urphe, bei der wahrscheinlich an die Insel Dahlak*) zu denken ist, Goldbergwerke ausbeuten lassen; denn so gewichtlos sie sonst sein mag, so läßt sie wenigstens das schließen, daß man schon ziemlich früh die Ophirfahrten mit dem den Alten bekannten Goldland an der Westküste Jemens in Beziehung setzte. Den Namen Parwaim bringt Sprenger zusammen mit dem Orte Farwa, welcher von einem der chaulanitischen Goldbergwerke (in Jemen) eine Stunde entfernt liegt. — Indessen das Richtige dürfte trotzdem auch Sprenger nicht getroffen haben. Zwar weist alles, genau erwogen, auf Arabien und speciell die weiten Küstenregionen von Südarabien hin. Denn nur so kommt die ganz unzweideutige Aussage der Völkertafel 1. Mos. 10, 28 und 29 über die Nachbarschaft von Ofir einerseits zu Schebâ, anderseits zu Havila, zwischen beiden, zu ihrem Rechte. Aber welcher Teil Südarabiens gemeint sei, — diese Frage kann nicht mit Südwestarabien beantwortet werden. Denn dieses (Jemen u. s. w.) liegt, wie Dillmann (Komm. zur Genes.) mit Recht betont, dem Hafen Ezeongeber zu nahe, um eine dreijährige Dauer der Hin- und Rückfahrt der Schiffe zu erklären. Letztere ist physisch nur zu begreifen (s. oben), wenn man Südostarabien, und zwar eine weit nach Norden hinauf, am persischen Meerbusen, gelegene Küstengegend Südostarabiens als das Ziel der Ofirfahrten annimmt. So Glaser a. a. O., besonders S. 357—358, und ihm wird auch in den Haupteinzelheiten beizustimmen sein. Sehr merkwürdig ist der von Glaser l. c. S. 372 ff. herbeigezogene keilinschriftliche geogr. Name Apirak, Apir (Apirra, Khapirti), mit welchem eine Stadt und ein Gebiet an der Nordküste und Ostküste des Persergolfes, zwischen Susa und der Küste, benannt zu werden scheint. Dies wäre direkt das Original des Namens Ofir, dessen O nach üblicher hebräischer Vokaltrübung aus lang-A entstanden sein wird. Dann bezeichnete Ofir in weiterem Sinne das ganze, auch das östliche Küstengebiet des persischen Meerbusens, im engeren, wie im A. T., dessen westliche, arabische, Küste. Metallreich war nach Plinius (VI, 23; Glaser S. 371) die Küste von Karmanien (heute Mekrân), wo er auch einen Fluß Apirus kennt, durch dessen Namen man wieder an Ofir erinnert wird. — Die Ofirfahrer Salomo's werden dann also zuerst nahe an der ägyptischen Küste, dann nach der Somali-Küste und nunmehr längs der arabischen Küste gefahren und endlich in den persischen Golf eingelenkt sein, auch bereits unterwegs afrikanische Produkte (Affen, Elfenbein) in den angelaufenen Häfen aufnehmend; Ofir ist eben nur das äußerste Ziel. Ob aber die Ophirfahrer das Gold bergmännisch gewonnen oder von den Bewohnern des Goldlands eingetauscht haben, lassen wir dahingestellt. Unmöglich ist letzteres nicht; denn weder war Salomo hinsichtlich der Tauschartikel auf die Produkte Palästina's angewiesen (s. Handel Nr. 4), noch die Tyrier auf ihr Glas und ihren Purpur; und noch Strabo sagt von den Bewohnern jenes Goldlandes, daß sie das Gold wohlfeil an ihre Nachbarn (die Sabäer?) verkauften, indem sie für Erz das dreifache und für Silber das zweifache gäben, teils aus Unerfahrenheit, teils weil diese Metalle für ihre Lebensbedürfnisse nötiger seien. — Vgl. noch Goergens, das alttest. Ophir in Stud. und Krit. 1878, H. 3. (K.)

*) Der arab. Übersetzer von 1. Kön. 9, 28 findet Ophir in „Dahlak, welches zu Indien gehört".

Ophni (Luth. **Aphni**) wird nur Jos. 18, 24 unter den Städten Benjamins erwähnt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß darunter das spätere Gophna, das heutige Dschifna zu verstehen ist. Die drei Namensformen entsprechen sich vortrefflich (da hebr. 'Ajin in griech.-lat. g, und dieses in neuarab. dsch übergeht), und die Lage von Dschifna-Gophna widerspricht jener Annahme keineswegs, obgleich Dschifna 4 km nordwestlich von Bethel (welches auf der Nordgrenze Benjamins lag) entfernt ist. Gophna war zur Zeit der Römer Hauptort einer der zehn Toparchien Judäa's (Joseph., J. Kr. II, 20, 4. III, 3, 5), eine, wie auch der Talmud bezeugt, volkreiche, gewiß stark befestigte Stadt (Altert. XIV, 11, 2; vgl. J. Kr. XII, 2, 5), welche im jüdischen Kriege eine nicht unwichtige Rolle spielte (J. Kr. V, 2, 1. VI, 2, 2 f.). Sie lag an der römischen Militärstraße zwischen Jerusalem und Antipatris, 15 M. (wie Eusebius angibt, nach der Peutingerschen Tafel 16), d. i. etwa 22 km von Jerusalem

entfernt. Das heutige Dschifna ist ein von 200 Christen bewohnter Ort in fruchtbarer Umgebung, der aber nur wenige Reste aus früherer Zeit aufzuweisen hat: Ruinen eines Schlosses (aus der Zeit der Kreuzzüge) und einer (byzantinischen) St. Georgskirche. M.

Ophra (d. i. Hindin, ein Name, der auf die Lieblichkeit der Ortslage hinweist) hießen: 1) eine Stadt in Benjamin (Jos. 18, 23. 1. Sam. 13, 17), wahrscheinlich einerlei mit Ephraim, s. d. A. Ephraim Nr. 6. Zu der dort (nach Robinson u. a.) vorgeschlagenen Identifizierung mit dem heutigen Et-Ṭaijibe stimmt auch die Erzählung 1. Sam. 13 sehr wohl. Nach V. 17 f. senden die in Michmas gelagerten Philister drei Haufen aus, das Land zu verheeren. Der eine wendete sich nach W. (nach Beth Horon), der zweite nach O. (nach der Wüste des Jordanthales zu), ein dritter nach Ophra hin, in das Land Sual. Der letztere kann aber nur nach N. gezogen sein (da die Israeliten unter Saul zu Gibea, südlich von Michmas, lagerten), also in der Richtung des heutigen Ṭaijibe. S. bes. Guérin, Judée, III, p. 45 ff. — 2) eine, wie es scheint, unbedeutende (Richt. 6, 15) Stadt in Manasse. Sie wird im Unterschied von dem benjaminitischen O. Richt. 6, 24. 8, 32 „O. der Abiesriter" (eines manassitischen Geschlechtes, Jos. 17, 2. 1. Chr. 8 [7], 18), genauer Richt. 6, 11 „O. des Abiesriten Joas" genannt. Richt. 8, 27 heißt sie die „Stadt Gideons"; denn sie war Gideons Vaterstadt (Richt. 6, 11. 9, 5); hier lebte und wirkte Gideon, hier baute er dem Herrn einen Altar (6, 24) und errichtete später einen götzendienerischen Kultus (8, 27), hier wurde er auch begraben (8, 32). Aus dem Zusammenhang der Erzählung Richt. 7 f. geht hervor, daß O. (bei Joseph., Altert. V, 6, 5 Ephra) im westjordanischen Manasse lag, und Jos. 17, 2 vgl. m. V. 1 bestätigt dies. Der Name hat sich aber nicht erhalten. Menke's Bibelatlas identifiziert O. mit dem westlich von Samarien am Ostrande der Ebene Saron gelegenen et-Ṭaijibe, Conder und Birch mit Ferʿata bei Sichem. M.

Oreb (= Rabe) und **Seb** (Zeeb = Wolf), **Sebah** u. **Zalmuna** heißen die vier Midianiterfürsten, mit denen es Gideon (s. d. A.) als heldenmütiger Befreier seines Volkes, aber auch als Bluträcher seiner von ihnen (oder den zwei letztgenannten) am Tabor erwürgten Brüder (Richt. 8, 18 f.) zu thun hatte. Obwohl nicht unkriegerischen Sinnes (8, 21), waren diese Fürsten auch auf der Heerfahrt nach midianitischer Sitte in Purpur gekleidet, mit goldenen Ringen, Ohrgehängen, Halsketten und Halbmöndchen reich geschmückt und ritten auf Kamelen, deren Hälse ebenfalls mit Ketten und daran hängenden goldenen Halbmöndchen geziert waren (8, 21. 25. 26). Als ihre am Ostende der Ebene Jesreel lagernden Scharen durch Gideons nächtlichen Überfall in die Flucht gejagt waren und dem Jordan zu eilten, konnte nur ein Teil der Flüchtigen und mit ihnen Sebah und Zalmuna die nächsten Furten, durch welche die von Jesreel und Beth Sean kommende Straße führte, zur Rettung ins Ostjordanland benützen (8, 4. 10); der andere Teil unter der Führung Orebs und Sebs mußte die weiter abwärts liegenden Jordanfurten zu gewinnen suchen, fand dieselben aber schon von den rasch aufgebotenen Ephraimiten besetzt. Ohne Zweifel war dies der bei weitem größte Teil der Midianiterscharen (vgl. 8, 2 f. 10), und es kam zu zwei größeren Schlachten, einer bei dem **Felsen Oreb**, in welcher der Fürst Oreb, und der anderen bei der **Kelter Seb**, in welcher der Fürst Seb von den Ephraimiten gegriffen und erwürgt wurde (7, 25). Von der entscheidenden Bedeutung dieser Schlachten zeugt neben dem beruhigenden Wort Gideons an die Ephraimiten (8, 2 f.) besonders Jesaja, indem er, als Schauplatz der Schlacht, durch welche der Treiberstecken der Midianiter zerbrochen wurde, den Felsen Oreb nennt (Jes. 10, 26. 9, 4). Diesen Felsen Oreb und die Kelter Seb, welche ihre Namen offenbar erst von den dort gefallenen Midianiterfürsten erhalten haben, hat man wohl unweit des Jordans in den das Jordanthal einfassenden Berg- und Hügelzügen zu suchen, und zwar jedenfalls am **Westufer**; denn wenn es den Ephraimiten gelungen war, die Feinde von den Jordanfurten abzuschneiden, so müssen die Schlachten im Westjordanland geschlagen worden sein, und erst nach denselben überschreiten die Ephraimiten zur weiteren Verfolgung der Midianiter den Jordan und bringen die Häupter Orebs und Sebs zu dem unterdessen in seiner Verfolgung der Haufen Sebahs und Zalmuna's ebenfalls ins Ostjordanland gekommenen Gideon (7, 25). Daß der Übergang Gideons über den Jordan erst 8, 4 gemeldet wird, darf nicht zu der Annahme verleiten, er sei noch am Westufer gewesen, als die Ephraimiten mit ihren Trophäen „von jenseits des Jordans" zu ihm kamen, wobei man dann entweder ganz unrichtig jene Schlachten an das Ostufer verlegt, oder die Ephraimiten nach denselben die fliehenden Midianiter in das Ostjordanland verfolgen und von hier zu Gideon an das Westufer zurückkehren läßt. Der hebr. Ausdruck in 7, 25, der dabei mit „von jenseits des Jordans" übersetzt wird, bedeutet vielmehr „nach der jenseits des Jordans gelegenen Gegend", und die **nachträgliche** Erwähnung des in 7, 25 schon vorausgesetzten Übergangs Gideons über den Jordan in 8, 4 ist ganz in der Art der israelitischen Geschichtschreibung, und kann um so weniger bedenklich sein, da 7, 24–8, 3 in dem Bericht über **Gideons** Waffenthaten eine Episode ist. — Nach einer vierten bei dem weit im Osten gelegenen Karkor (s. d. A.) von Gideon dem Heer Sebahs und Zalmuna's gelieferten Schlacht fielen auch diese Fürsten in seine Hände, und nur die knabenhafte Furcht seines Erstgeborenen verschaffte

ihnen die Genugthuung, wenigstens durch des Helden eigene Hand zur Rache für ihre Blutthaten zu fallen (8, 10–21). Wie lebendig die Erinnerung an die ruhmreiche Besiegung dieser Midianiterfürsten geblieben ist, zeigt außer den angeführten jesajanischen Stellen auch Ps. 83, 12.

Orion, s. Sterne u. Nimrod.

Orthosias (so lautet der Name bei Strabo XVI p. 753 und bei anderen, woneben aber auch die Form Orthosis vorkommt), war eine Stadt auf der Küste von Phönicien, etwas südlich von dem Flusse Eleutherus und nördlich von der Stadt Tripolis belegen. Erwähnt wird O. in der Stelle 1. Makk. 15, 37, und zwar als Rückzugsplatz des syrischen Usurpators Diodotos Tryphon, als dieser (138 oder 137 v. Chr.) durch den jungen seleukidischen Fürsten Antiochos VII. Sidetes aus seiner durch Israel errungenen Machtstellung verdrängt wurde und zunächst aus Ober-Syrien nach Phönicien fliehen mußte. — Die bedeutenden Ruinen an der Nordseite des Nahr el-Bārîd, 3 Stunden nördlich von Tripolis, noch jetzt Arḍ Arthûsi genannt, sind die Trümmer des alten Orthosia.
H.

Osias (griech. Namensform für Ussia, vgl. Matth. 1, 8 f.) heißt im Buch Judith (6, 10. 18. 7, 13. 21. 8, 8 f. 23. 28. 10, 7. 13, 23 [14, 6]. 15, 5) das Haupt der Stadtobersten oder Ältesten von Bethulia (s. d. A.). Im lateinischen Text, dem Luther folgt, nicht im griechischen, ist er 8, 28 [34] auch „Fürst Juda's" und 13, 23 „Fürst des Volkes Israel" genannt, vielleicht im Gedanken an den König Ussia, aber im Widerspruch mit den sonst in dem Buche vorausgesetzten Verfassungsverhältnissen des jüdischen Gemeinwesens.

Osnappar, auch Asnappar (Assenaphar), mit dem Beisatze: „der große und erlauchte", führte gemäß Esr. 4, 10 eine Kolonie östlicher Bewohner nach Samaria. Derselbe ist am wahrscheinlichsten als aus dem des Nachfolgers Asarhaddons, Asurbanipal, verstümmelt. Die Vermutung, daß es ein Feldherr oder Satrap des auswärtigen Königs gewesen, hat wegen des oben angemerkten Beisatzes wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Siehe hierzu H. Gelzer in der ägypt. Zeitschrift; Jahrg. 1875 S. 78–82. KAT.[2] S. 376.
Schr.

Ostern, Osterlamm. Das Osterfest hat bekanntlich seinen Namen von der bei den alten Deutschen, besonders dem Sachsenstamm verehrten Göttin des neuen Frühlingslichtes Ostarâ, nach welcher der April im Althochdeutschen Ostarmânôt = Ostermonat genannt wurde. Schon zu Anfang des 8. Jahrh. war der Name bei den Angelsachsen auf das sonst als Passahfest bezeichnete Fest der Auferstehung Christi übertragen worden. Luther gebraucht im A. T. nur je einmal die Ausdrücke „Ostern" (4. Mos. 33, 3), „Osterfest" (2. Mos. 34, 25) und „Osterlamm" (2. Chr. 30, 18) für das hebr. pésach; dagegen übersetzt er im N. T. das entsprechende griech. pascha überall mit „Ostern" oder „Osterlamm" (Mark. 15, 6 steht aber im Griech. nur „das Fest"; 1. Kor. 5, 8 nur „festfeiern" und Apstlg. 20, 6 „nach den Tagen der süßen Brote", wie Luther Matth. 26, 17. Mark. 14, 1. Luk. 22, 1 übersetzt hat). Indem wir auf den A. Passah verweisen, schicken wir demselben hier nur einige Bemerkungen zur Erläuterung der betreffenden neutestam. Stellen voraus. Daß nach Luk. 2, 41 Maria ihren Gatten Joseph alljährlich zum Opferfest nach Jerusalem zu begleiten pflegte, geschah nicht in Erfüllung einer Gesetzesforderung, sondern aus eigenem frommen Antrieb; auch an der Passahmahlzeit konnten die Frauen teilnehmen, ohne aber dazu verpflichtet zu sein. Der 12jährige Jesus macht die Festreise erstmals mit, weil nach Vollendung des 12. Jahrs der israelitische Knabe als „Sohn des Gesetzes" oder „Sohn des Gebots" zur Beobachtung aller gesetzlichen Anforderungen und gottesdienstlichen Übungen anzuhalten war. Hin- und Rückreise wurde von den Festwallfahrern eines oder auch mehrerer benachbarter Orte karawanenweise gemacht (V. 44). Wer aber noch gesetzliche Reinigungsvorschriften zu erfüllen hatte, um an der heiligen Feier teilnehmen zu können, pflegte der Festkarawane vorauszureisen (Joh. 11, 55). — Über die Zahl der von Jesu in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit gefeierten Osterfeste s. S. 727 f. und über das Verhältnis des letzten von ihm mit seinen Jüngern gehaltenen Passahmahls zu dem gemein-jüdischen die Artt. Abendmahl und Passah. Es war üblich, daß die Bewohner Jerusalems fremden Festgästen das zum Passahmahl nötige mit Polstern und Tischen ausgestattete Zimmer unentgeltlich einräumten; als Gegengeschenk pflegte man ihnen das Fell des Passahlammes und wohl auch die gebrauchten irdenen Gefäße zurückzulassen. Für die Säuberung des ganzen Hauses von Sauerteig, die vom Abend des 13. bis zum Mittag des 14. vorgenommen zu werden pflegte, hatte der gastliche Hauswirt ohnehin zu sorgen. Zu den sonstigen Vorbereitungen gehörte das (nach der wenigstens für spätere Zeit bezeugten Sitte erst am Morgen des 14. beginnende) Backen der ungesäuerten Brote, nach talmudischer Satzung aus Weizen-, Gersten-, Spelt- oder Hafermehl, die Zubereitung der bitteren Kräuter (Merorîm), die in Lattich, Endivie, Petersilie u. dgl. bestanden, und wohl immer in verschiedenen Gegenden teilweise verschiedener Art waren; endlich die Bereitung des süßen ziegelfarbigen Breis (Charóseth), zu welchem getrocknete Datteln, Feigen, Trauben, Nüsse und Mandeln verwendet wurden. Über die Schlachtung des Passahlamms und die damit verbundene Blutausgießung s. d. A. Pas-

sah. Nach der Enthäutung und Ausweidung desselben wurden auch die Fettstücke einem Priester übergeben, der sie anderen weiter reichte, bis sie gesalzen ins Altarfeuer geworfen wurden. Mit Anbruch des Abends wurde das Lamm an zwei kreuzweise hineingesteckten Spießen gebraten. An dem bald nach Sonnenuntergang beginnenden Mahle mußten mindestens 10 und durften höchstens 20 Personen teilnehmen. Es begann, indem der Hausvater den ersten Becher mit einem Dankspruch („Gelobet seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast") segnete und, falls nicht jeder Teilnehmer seinen besonderen Becher hatte, herumreichte. Dann aß man unter Danksagung etwas von den bittern Kräutern und dann einen Bissen ungesäuertes Brot, nachdem man ihn in den süßen Brei getaucht hatte. Beim darauf folgenden zweiten Becher machte der Hausvater, wohl auch zuvor von seinem Sohn darum befragt, Mitteilung über die Geschichte und Bedeutung des Passahmahls, worauf der Anfang des Hallel (Ps. 113 u. 114) gesungen wurde. Nunmehr nahm der Hausvater zwei Brotkuchen, zerbrach den einen in Stücke, während der andere als Teller diente, und gab unter neuen Lobsprüchen durch das Essen eines mit bittern Kräutern umwickelten und in den Süßbrei getauchten Brotstücks und des ersten Bissens von dem Fleische des Lammes das Zeichen für den Beginn der eigentlichen Mahlzeit, bei welcher jeder nach Belieben zum Fleisch Brot und Kräuter aß, indem er sie in die gemeinsame Süßbreischüssel tauchte (Matth. 26, 23. Mark. 14, 20; vgl. Joh. 13, 26). Darauf folgte der dritte Becher, der insbesondere „Kelch der Segnung" hieß (vgl. 1. Kor. 10, 16. 11, 25) und die Absingung des zweiten Teils des Hallel (Ps. 115—118), die mit dem vierten Becher beendet wurde. Damit war die Feier zu Ende (Matth. 26, 30); nur zuweilen wurde unter Absingung von Ps. 120—137 noch ein fünfter Becher hinzugefügt. Unmittelbar vor dem Beginn der eigentlichen Mahlzeit (nach dem Anfang des Hallel) und nach derselben (vor dem dritten Becher) fand ein Händewaschen statt. Der Psalmengesang bei der Passahfeier reicht in alte Zeiten zurück (vgl. Jes. 30, 29. 2. Chr. 30, 21) und ist Weish. 18, 9 schon auf die Stiftungsfeier zurückgetragen. — Die Sitte, auf das Osterfest dem Volk einen Gefangenen los zu geben (Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. 8. Luk. 23, 17. Joh. 18, 39), für welche sonst kein sicheres Zeugnis (ein solches ist auch nicht Joseph., Altert. XX, 9, 3 u. tract. Pesach. 91, 1) nachzuweisen ist, ist am wahrscheinlichsten ein an die Bedeutung des Festes als Erinnerungsfeier der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft anknüpfender, bei den Juden (Joh. 18, 39) entstandener Brauch, dem die römischen Landpfleger um so eher Rechnung tragen konnten, da es auch römische Sitte war, an Festen, wie den Lectisternien, den Bachanalien und den Geburtstagen der Kaiser, Gefangenen wenigstens für die Dauer des Festes die Freiheit zu geben oder die Strafvollstreckung zu vertagen. Auch sahen es die gesetzesstrengen Juden gern, wenn Aburteilungen und Exekutionen verschoben wurden, bis die heiligen Festtage vorüber waren (Apstlg. 12, 4), und nur in dringenden Fällen wurde für die nicht sabbathlich gefeierten Festtage eine Ausnahme gemacht.

Ostwind, s. Wind.

Othniel (d. i. Löwe Gottes; griech. Gothoniel; Luther: Athniel), der erste unter den Helden, welche das Richterbuch als Befreier des neuangesiedelten Israel vom Druck fremder Tyrannei aufzählt; zugleich der einzige, der in näherer Beziehung zu dem in der späteren Richterzeit zurücktretenden Stamm Juda steht. Er selbst zwar war ein ben Kenas 1. Chr. 4, 13, also dem Stamm der Kenisiter (s. d. A.) angehörig, welcher aber bei der Einwanderung des Volkes sich mit demselben, und insbesondere mit dem Stamm Juda verschmolz. Als jüngerer Bruder des Helden Caleb (s. d. A.) beteiligte O. sich an dessen Kämpfen zur Eroberung des ihm im Stammgebiet Juda zugewiesenen Distriktes. Es gelang Othniel, die feste Stadt Kirjathsepher, das spätere Debir einzunehmen, und mit ihr die Hand seiner Nichte Achsa zu gewinnen, durch welche ihm von seinem Schwiegervater und Bruder Caleb ein ansehnliches Landerbe zugewandt wurde (Richt. 1, 13 ff. Jos. 15, 15 ff.). Als dann der Mesopotamier Cusan Risathaim durch einen jener Raubzüge, welche die Euphratfürsten in dieser ältsten Zeit (vgl. 1. Mos. 14) ans Westmeer hin unternahmen, das Volk unterwarf, war es wiederum Othniel, welcher die Volkskraft nach achtjähriger Knechtschaft zu einem so entscheidenden Schlage wider die Ausländer sammelte, daß nicht nur eine längere Pause völliger Ruhe für die junge Ansiedlung anbrach (Richt. 3, 9—11), sondern auch die Angriffe aus jenen Gegenden auf Jahrhunderte hin aufhörten, um erst im zweiten Jahrhundert des geteilten Reichs mit erneuter Kraft wiederzukehren. Noch zu Davids Zeit blühte das Geschlecht Othniels und lieferte dem Könige einen Feldhauptmann 1. Chr. 28 [27], 15. — Die griechische Namensform Gothoniel findet sich auch bei einer Persönlichkeit des Büchleins Judith (6, 10). Kl.

Otter, s. Schlange.

P.

Paerai, s. Naerai.

Pagu (hebr. Paʿû; 1. Mos. 36, 39) oder **Pagi** (1. Chr. 1, 50), in der Sept. Phogor (= hebr. Peʿôr) heißt die Residenz des alten Edomiterkönigs Hadar oder Hadad (s. d. A.). Ob der Ruinenort el-Phauára (Seetzen III, 18) zu vergleichen, ist zweifelhaft; seine Lage in Dschebal paßt allerdings zu der Angabe des Euseb. über die Lage von diesem Phogor.

Pahath Moab ist der Name eines (wahrscheinlich dem Stamm Juda zugehörigen, vgl. 1. Chr. 4, 22) zahlreichen Vaterhauses, dessen Glieder größtenteils mit Serubabel (Esr. 2, 6. Neh. 7, 11), teilweise aber auch erst mit Esra (Esr. 8, 4) aus dem Exil heimkehrten; Männer aus demselben sind noch Esr. 10, 30 und Neh. 3, 11 erwähnt; und Neh. 10, 14 unterzeichnet sein Haupt und Vertreter mit dem Namen des Vaterhauses. Der auffallende, in der vorexilischen Zeit nicht vorkommende Name scheint auf einen Ahnherrn zu deuten, welcher einst Präfekt im Moabiterlande war.

Palästina bildet einen Teil von Syrien, d. h. jenes Stückes von Vorderasien, das im W. vom Mittelmeer, im O. vom Euphratthal, im N. vom Taurus, im S. vom Peträischen Arabien und der arabischen Halbinsel begrenzt wird und in der Längsausdehnung von N. nach S. durch fast 6 Breitengrade sich erstreckt. C. Ritter hat zuerst auf den diesem Landstriche charakteristischen Parallelismus der Bodengestaltung aufmerksam gemacht. Den weitaus größten Raum nimmt ein 360 bis über 600 m hohes Plateau ein, welches nach S. zu immer breiter wird und den Euphrat nötigt, seinen Lauf immer weiter östlich zu kehren. Dieses Binnenland ist ein weitausgedehntes Steppenland, das nur zum Teil den Namen der Wüste verdient, dessen an und für sich nicht unfruchtbarer Boden vielmehr, namentlich im W., höchst kulturfähig ist. Den Westrand dieses Plateaus bildet eine tief eingeschnittene Thalspalte, deren nördliche Hälfte vom Orontes, deren südliche vom Jordan durchströmt wird. Parallel derselben und ihren westlichen Thalrand bildend verläuft ein die ganze Länge Syriens durchmessendes Meridionalgebirge, an welches sich am Mittelmeere ein Küstenlängsstreifen anschließt, der, zumeist sehr schmal, oft durch Vorgebirge unterbrochen wird und erst im S. größere Ausdehnung gewinnt. Jenes Meridionalgebirge zerfällt, und danach auch ganz Syrien, deutlich in drei Teile. Der nördliche reicht bis zum Durchbruchsthal des Nahr el-kebîr (Eleutherus): Nord-Syrien mit dem Amanus und dem Mons Casius der Alten und dem Nosairiergebirge, den Städten Antiochia, Haleb, Hamath, Emesa u. a. Das mittlere Dritteil reicht bis zu einem zweiten Durchbruchsthal, dem des Nahr Lîtânî. Es schließt die höchste Erhebung des syrischen Berglandes ein, den Libanon mit dem gegenüberliegenden Antilibanos und Hermon. In dem breiten Hochthale zwischen beiden (Cölesyrien) entspringen der Orontes und der Jordan. Die phönicische Küste im W. und das Gebiet von Damaskus und Palmyra (Tadmor) im O. gehören zu Mittelsyrien. Das südliche Dritteil endlich vom Südende des Libanon bis zum Nordrande des Peträischen Arabiens ist P a l ä s t i n a. — Es ist üblich geworden, mit dem Namen Palästina (arab. Filastûnu, Filastînu) das ganze, einst von Israeliten bewohnte Gebiet zu bezeichnen, da uns aus alter Zeit kein Gesamtname für dasselbe überliefert ist. Das hebr. Peleschet (altägypt. Pulsta) bezeichnet eigentlich nur das Philisterland (2. Mos. 15, 14. Ps. 60, 10 u. bes. Jer. 25, 20); erst im Munde der Griechen wurde der Name auf das ganze Land zwischen Mittelmeer, Libanon und Jordan übertragen*). Herodot und andere griechische Schriftsteller nennen es das Palästinische Syrien, kürzer dann (so auch bei Philo und Josephus) schlechtweg Palästina**). Der alte semitische Name des Westjordanlandes ist C a n a a n (s. d. A.), eine Name, der (freilich nur im engeren Sinne, von einem Teil der

---

*) Auch Palastav der assyrischen Keilinschriften scheint öfter im weiteren Sinne Judäa mit zu bezeichnen, Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforschung 1878. S. 123 ff.

**) Später wurde der Name P. noch weiter ausgedehnt über einen großen Teil des Peträischen Arabien. Man unterschied seit dem 5. Jahrh. (auf die folgenden Bezeichnungen ist in unserem Bibl. Hdwrtb. mehrfach Rücksicht genommen worden) Palaestina prima (etwa Judäa und Samarien), secunda (die Gegenden auf beiden Ufern des oberen Jordan und des Sees Genezareth) und tertia oder salutaris (Idumäa vom älanitischen Meerbusen bis Berseba und das alte Moab). Zur Zeit der Kreuzzüge verstand man — eine Einteilung, welche auch den kirchlichen Verhältnissen zu Grunde lag — unter P. prima oder maritima (mit Cäsarea als Sitz des Erzbischofs) das Küstengebiet bis zum Carmel, unter P. secunda (mit dem Patriarchensitz Jerusalem) das Gebirge Juda und Ephraim, unter P. tertia (mit dem Bischofssitz Nazareth) etwa das alte Galiläa. Dieser Einteilung entsprach auf ostjordanischem Gebiete die Unterscheidung von Arabia prima (mit Bostra), secunda (mit Petra deserti oder Kerak) und tertia oder Syria Sobal, das frühere Gebalene (mit Mons regalis, Mont-real oder Schobak).

KARTE VON PALÄSTINA

HOCHLAND VON JUDÄA

Maßstab 1 : 500 000 — Km

Erklärungen.

● Stadt ○ Flecken ○ Dorf ○ Fort . Ruine ✕ Mohum. Heiligtum ▬ Chan
✕ Brücke ◡ Quelle ——— Eisenbahn ——— Chaussee — — Weg
(Neapolis) antike Namen. W. - Wadi Thal N. - Nahr Fluss Ain - Quelle
T. - Tell (Hügel) Dsch. - Dschebel Berg; Dschisr - Brücke Ch. - Chan
Aussprache: In arabischen Namen sind auszusprechen z wie weiches s, s - scharfes s, h fast wie ch (ohne Raspelgeräusch) - das schottische ch, th dh - das harte u. weiche englische th, gh - das palatale r, ein Punkt unter den Buchstaben (s k t d) bezeichnet die sogenannten emphatischen (mit nach dem Gaumen gewölbter Zunge gesprochenen) Laute. ʿ bezeichnet das arabische ʿain, ˉ die Länge der Vokale.

Maßstab 1 : 1 000 000 — Km.

Höhen in Metern

Höhenschichten

- niedriger als der Meeresspiegel
- von 0 – 200 Meter
- „ 200 – 500 „
- 500 – 1000 „
- über 1000 „

Gebiete der zwölf Stämme

Maßstab 1 : 3 000 000 — Kilometer

Söhne der Lea

MITTELLÄNDISCHES MEER

SAMARIA

JUDÄA

TOTES MEER (Salz Meer)

Östl. Länge v. Greenwich

Geogr. Anstalt von Velhagen & Klasing in Leipzig — Zu Riehm, Bibl. Handwörterbuch. — Verlag von Velhagen & Klasing in Bielefeld u. Leipzig

Mittelmeerniederung) auch auf den ägyptischen Inschriften vorkommt (Kanāna; das ganze Canaan heißt ägyptisch ta-neter, „Götterland“; oder nach den Bewohnern Amār, d. i. Amoriterland; „Canaaniter“ und „Amoriter“ werden auch im A. T. synonym gebraucht), während er den Assyrern fremd war (assyrisch heißt C. mat acharri „Hinterland“, d. h. das westliche Land; oder Martu, d. h. vielleicht Amoriterland). Zahlreiche andere biblische Namen C.s beziehen sich teils auf die Bewohnerschaft des Landes — wie „Land der Ebräer“ 1. Mos. 40, 15 (so auch bei Josephus), „Land Israel“ 1. Sam. 13, 19. Matth. 2, 20 f., „Juda“ Hagg. 1, 1. 14. 2, 3. 2. Chr. 9, 11. 17, 2, „Judäa“ Luk. 1, 5, „das jüdische Land“ Luk. 23, 5. Apgsch. 10, 37 (letztere drei Namen erst nach dem Exile (s. d. A. Judäa) —, teils auf dessen heilsgeschichtliche Bedeutung, wie das „heilige Land“ Sach. 2, 12 [16]. 2. Makk. 1, 7 „das (von Gott den Patriarchen) verheißene Land“ Hebr. 11, 9 (daher der geläufige Ausdruck „das gelobte Land“), das „Erbe Israel“ Richt. 20, 6 (vgl. Jos. 22, 19. Ps. 135, 12) oder das „Erbe Gottes“ Ps. 79, 1. 94, 5, das „Land des Herrn“ Hos. 9, 3 (vgl. 3. Mos. 25, 23. Jer. 2, 7). — Das Ostjordanland hieß im Unterschied von Canaan Gilead, genauer Gilead und Basan (s. d. Artt.) — Die älteste P. betreffende Grenzbestimmung findet sich 1. Mos. 10, 19, wo es heißt, die Canaaniter hätten das Gebiet inne gehabt zwischen Sidon im N., Gaza und Lasa (s. d. A. Lescha) im S. Ähnlich noch ist die Angabe 4. Mos. 13, 22 [21], nach welcher die von Mose ausgesandten Kundschafter das Land erkundeten „von der Wüste Zin (dem nördlichen Teile der Wüste Paran, heute et-Tîh) bis gen Rehob, wo man nach Hamath gehet“ (s. d. A. Beth Rehob). Mit letzterer Angabe deckt sich nahezu die in der altüblichen Phrase „ganz Israel von Dan bis Berseba“ (s. d. A. Berseba) enthaltene Grenzbestimmung. Die einzige Stelle des A. T.*), wo sich eine detaillierte Beschreibung der ganzen Grenze des heiligen Landes findet, ist 4. Mos. 34, 3—12. Nach dieser St. — wir sind freilich nicht mehr im stande, alle einzelnen hier genannten Orte nachzuweisen, s. d. betr. Artt. — sollte im S. (V. 3—5, vgl. die noch genauere Beschreibung Jos. 15, 1—4, auch Richt. 1, 36) das israelitische Gebiet von dem der Edomiter durch die Wüste Zin (s. d. A.) getrennt werden, näher sollte die Grenze vom Südende des Toten Meeres durch das Wadi Fikre und Wadi Marre über ʿAin Ḳadîs (Kades Barnea) nach dem Wadi el-ʿArîsch (dem „Bach Ägyptens“) laufen und bei dem späteren Kastell Rhinocolura am Mittelmeer ausmünden. Als Westgrenze wird dann V. 6 das Mittelmeer genannt, als Nordgrenze aber V. 7—9 eine Linie, die jedenfalls das Gebiet des Libanon (und Antilibanos?) mit umfaßt haben muß (vgl. Jos. 13, 5), sicher aber nicht noch weiter nach N. (etwa, wie man gewollt hat, bis Hamath) reichte. Als Ostgrenze endlich galt nach V. 10—12 der See Genezareth und der Jordan bis zum Toten Meere. Daß mit dieser Beschreibung nur eine ideale Grenzbestimmung gegeben ist (vgl. auch 2. Mos. 23, 31), kann nicht zweifelhaft sein; denn nicht viel mehr als die Hälfte des umgrenzten Gebietes wurde von den Israeliten wirklich eingenommen und bewohnt. Im SW. ist die Schefela mit der philistäischen Pentapolis abzurechnen (Jos. 13, 2 f.), im NW. reichte das Gebiet der Phönicier auch später noch bis zum Carmel, vielleicht noch südlich über denselben hinaus, endlich blieb im N. der ganze Libanon unerobert (Jos. 13, 5 f.), das Gebiet des nördlichsten Stammes, Asser, reichte vielmehr nur bis an dasjenige von Achsib, Tyrus und Sidon (Jos. 19, 24 ff.). Was endlich das Ostjordanland anlangt, so wohnten hier die Israeliten vom Arnon im S. (s. d. A.) bis zum Hermon im N., vom Jordan im W. bis zum Haurangebirge im O.; denn nach 5. Mos. 3, 10 gehörte ihnen „die Ebene“ (d. i. die amoritische Hochebene von Arnon bis zur Breite von Hesbon), Gilead und Basan (s. d. Artt.). Das Westjordanland reichte daher, so weit es den Israeliten gehörte, von 52° 20′ ö. L. von Ferro bis 53° 15′, und vom 30° 50′ n. Br. bis 33° 20′; das Ostjordanland von 53° 15′ ö. L. bis 54° 20′ und von 31° 25′ n. Br. bis 33° 10′: jenes ein Gebiet von etwa 350 □M., dieses von 180 □M., zusammen nahezu 530 □M.*). — Man hat schon frühzeitig darauf aufmerksam gemacht, wie die Lage dieses kleinen Landes und seine Beschaffenheit ganz besonders geeignet erscheinen muß, daß es als Schauplatz der eigenartigen Geschichte diente, die sich auf ihm vollziehen sollte. Schon die alttestamentlichen Urkunden weisen darauf hin, wie eng Israels Geschichte mit ihrem Schauplatze zusammenhing und von der Wahl desselben bedingt war. Wir sehen das aus dem Befehle Gottes an Abraham, auszuziehen aus seinem Heimatlande in ein Land, das Gott ihm zeigen werde (1. Mos. 12, 1. 7), nicht minder aus der stehenden Verheißung der Patriarchenzeit, die sich auf den Besitz des h. L. bezieht, endlich an der Art und Weise, wie Gott dem Volke das Land nachmals zu eigen gibt. Das Volk Israel wurde aus allen Völkern ausgesondert, um unbeirrt von fremdem Einflusse einen durchaus eigenartigen Entwickelungsgang durchzumachen; und anderseits sollte einst von ihm das Heil auf alle Völker ausgehen. Diesem Doppelten entspricht die doppelte Eigentümlichkeit des h. L., daß es zwar

*) Von Hes. 47, 15 ff. sehen wir aus gutem Grunde hier ab.

*) Also etwa so groß wie Belgien (536 □M.). Zur Vergleichung diene Kleinasien mit 9930 □M., Arabien mit 57373 □M.

durch seine natürliche Beschaffenheit und Lage gegen die Nachbarländer merkwürdig abgeschlossen war, aber doch auch im Mittelpunkte der alten Kulturwelt lag. Was 1) die abgeschlossene Lage P.'s anlangt, so wird schon Jes. Kap. 5 Israel treffend einem Weinberge verglichen, welchen Gott auf einem fruchtbaren Bergabhange anlegte und wohl mit Mauer und Zaun gegen alle schädlichen Einflüsse von außen verwahrte. Im N. bildeten der Libanon und Antilibanos, im O. die syrisch-arabische Wüste, im S. die des Peträischen Arabien, im W. das MM. eine solche Mauer. Was das letztere insbesondere anlangt, so darf nicht übersehen werden, daß nicht nur die Meeresküste gerade hier aller brauchbaren Häfen entbehrt, sondern daß eine nur vorüberziehende daher ablenkende Küstenströmung die Schiffahrt behindert (s. Handel Nr. 1). Die besseren Häfen im N. von Akko an waren überdies stets in den Händen der Phönicier, die schlechten Häfen im S. bis nach Japho in denen der Philister. Es kommt dazu, daß nicht eine einzige fahrbare Wasserstraße — Flüsse sind ja die natürlichen und bequemsten Verkehrswege zwischen den einzelnen Ländern — aus dem Lande herausführt. Der Jordan, der einzige nennenswerte Fluß P.'s war sowohl wegen seiner Beschaffenheit als um seiner Lage willen völlig ungeeignet als Verkehrsweg zu dienen (s. d. A. Jordan Nr. 1). Aber auch durch die politischen Verhältnisse war Israel gegen die übrige Völkerwelt abgeschlossen wie kaum ein anderes Volk des Altertums: Phönicier, Syrer, Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister bildeten einen das kleine Land förmlich umspannenden Kranz feindlicher Völkerschaften, vgl. bes. Amos Kap. 1. Was 2) die centrale Lage P.'s betrifft, so heißt es schon Hes. 5, 5, daß Gott Jerusalem gesetzt habe mitten unter Heiden, so daß rings um sie her Lande sind; und Hes. 38, 12 bezeichnet der Prophet (n. d. hebr. T.) die Israeliten als auf dem Nabel, d. h. dem Mittelpunkte der (Oberfläche der) Erde Wohnende: Worte, die Theodoret so auslegt, daß er darauf hinweist, wie P. inmitten der drei Erdteile der alten Welt liege. Und in der That lag es gleichsam inmitten des kommerziellen Weltverkehrs des Altertums. Vier der belebtesten Handelsstraßen führten an den vier Seiten P.'s vorüber: im S. die von Ägypten resp. Gaza über Petra und Duma nach dem Persischen Meerbusen leitende; im W. die große Mittelmeerstraße, welche Ägypten mit Phönicien und Syrien verband; im N. die von den phönicischen Häfen Sidon und Tyrus über den Libanon nach Damaskus und weiter zum Euphrat führende Straße; im O. endlich die von Damaskus am Westrande der syrisch-arabischen Wüste nach dem älanitischen Meerbusen und Arabien ziehende Straße (die heutige syrische Pilgerstraße). Und ähnlich lag P. — umgeben von den hauptsächlichsten Kulturvölkern des Altertums, Ägyptern und Phöniciern, weiter Assyrern und Babyloniern — auch inmitten des politischen Völkerverkehrs. Das beweist die Geschichte Ägyptens, Babyloniens, Persiens, das beweist das Schicksal P.'s seit ältester, vorisraelitischer Zeit bis in die seleucidisch-ptolomäische und römische Epoche. Aus dem Gesagten ergibt sich, wie dieses merkwürdige Land vor den anderen bevorzugt wurde, der Schauplatz der Heilsgeschichte zu werden und wie, als die Zeit der Erfüllung gekommen war, es vor allen anderen Ländern sich geeignet erwies, der Ausgangspunkt der apostolischen, weltüberwindenden Predigt des Evangeliums zu werden. — Was die Konfiguration 5 des Landes und seine geographische Beschreibung im einzelnen anlangt, so sei auf die Artt. Judäa, Ephraim, Galiläa, Gilead und Basan verwiesen. Über die geologische Gestaltung P.'s s. bes. Louis Lartet in de Luynes, Voyage à la Mer Morte, Bd. III (auch separat erschienen). Paris. o. J. [1877]. Edw. Hull, Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petr., Pal. and adjoining districts. Lond. 1886 (vgl. das. das Litteraturverz. S. 5 f.). Eine kurze Übersicht in Bädekers Paläst. 3. Aufl. S. LIV f. — Das 6 Klima P.'s hängt natürlich zunächst von seiner geographischen Breite ab. Das h. L. darf bereits zur subtropischen Zone gerechnet werden. Die Sonne steht zur Zeit des Solstitium nur 10° südlich vom Zenith, der längste Tag währt daher 14 St., der kürzeste 10 St. So erklärt es sich, daß das Land eigentlich nur zwei Jahreszeiten kennt (1. Mos. 8, 22. Ps. 74, 17), eine regenlose, in welche die Getreideernte fällt (daher hebr. Ḳájiṣ, Luth. „Sommer") und eine Regenzeit (vgl. Hohesl. 2, 11), deren Anfang mit dem Ausgang der Obsternte zusammenfällt (daher hebr. chóref, Luth. „Winter"). Genauer sind zwei Regenzeiten zu unterscheiden (5. Mos. 11, 14. Joel 2, 23. Jer. 3, 3. 5, 24. Jak. 5, 7). Die erste beginnt im Oktober, der sogen. „Frühregen" (Ps. 84, 7 n. d. hebr. T.). Anhaltende, meist aus W. kommende Regengüsse lockern den durch die Sommerhitze ausgedörrten Boden und die Bestellung der Felder kann nun beginnen. Die Quellen und Rinnsale der Thäler füllen sich wieder mit Wasser, aber es versumpfen auch die Niederungen, und viele Straßen werden unwegsam (vgl. Matth. 24, 20). Ost- und Nordwinde bringen dazwischen noch herrliches Herbstwetter, aber gegen den Januar hin sinkt die Temperatur mehr und mehr (vgl. Esr. 10, 9. 13. Jer. 36, 22), Schnee und Eis sind im Gebirge nichts Seltenes (vgl. Ps. 147, 16. Joseph., Altert. XIII, 6, 6). Die Zeit des Frühlingsäquinoctiums bringt die zweite Regenperiode des Jahres, den sog. „Spätregen". Er läßt die Wintersaat zur vollen Entwickelung gelangen und ermöglicht den Anbau von Sommerfrüchten. Zur Zeit der Weizenernte (Mai-Juni) ist bereits die regenlose Zeit eingetreten. Ein oft durch Monate

wolkenloser Himmel*) — denn im Sommer sind Regen und Gewitter (1. Sam. 12, 17) eine große Seltenheit (Spr. 26, 1) — würde unerträgliche Hitze und Verdorren aller Vegetation zur Folge haben, wenn nicht gewöhnlich gegen Abend erfrischende Kühlung (1. Mos. 3, 8. Hohesl. 2, 17) und am Morgen starker Taufall einträte (Richt. 6, 38. Hohesl. 5, 2; vgl. 1. Mos. 27, 28. 5. Mos. 33, 28). Die Obsternte (im August die der Feigen, im Septbr. der Trauben, im Oktbr. der Oliven) beschließt die regenlose Zeit und leitet wieder zum Winter über. Die Extreme der Jahrestemperatur sowie die mittlere Jahrestemperatur sind natürlich für die verschiedenen Teile dieses trotz seines geringen Umfanges so mannigfaltig gearteten Landes sehr verschieden. An der Küste, wo sich der Einfluß des Meeres energisch geltend macht, ist die mittlere Jahrestemperatur etwa 17° R. (Extreme: + 8 und + 28°), im Gebirge stellt sich das Temperaturmittel niedriger heraus (etwa 14°), die Extreme sind größer (unter 0°, über 28°)**), im Ghor endlich und am Toten Meere finden wir tropisches Klima, denn das Thermometer sinkt hier selten unter 20° R. im Schatten, steigt aber bis über 44°. — Verschieden wie die Temperaturverhältnisse ist auch der Einfluß der Winde auf die einzelnen Teile des Landes. Während das tief eingesenkte Ghor (bis 394 m unter dem Meeresspiegel) von den Luftströmungen, die das übrige Land berühren, fast unbeeinflußt bleibt, sind die verschiedenen Winde für das Gebirge und das Küstenland von sehr verschiedenem Einflusse. Sie werden schon im A. T. streng unterschieden (Sach. 2, 6. Sir. 43, 18 f.) und ihr Einfluß charakteristisch geschildert. Der vom „großen Meere" kommende Westwind bringt regelmäßig Regen (Luk. 12, 54; vgl. 1. Kön. 18, 44 f.), nicht selten auch der Nordwind (Spr. 25, 23), der aber in der Zeit der Hitze dem verdorrten Lande willkommene Kühlung vom Gebirge zuträgt (Hohesl. 4, 16). Versengend heiß und trocken sind dagegen die von der Wüste herkommenden Südwinde (Luk. 12, 55; arabisch Khamsîn) und Ostwinde, beide wegen ihrer verheerenden Wirkungen gefürchtet, der Ostwind (Hos. 13, 15. Hes. 17, 10), der auch der Schiffahrt auf dem Mittelmeere oft genug verhängnisvoll wird (Ps. 48, 8. Hes. 27, 26) noch mehr als der Südwind (Ps. 78, 26. Sach. 9, 14). — P.'s Fruchtbarkeit war im Altertum eine sehr große. Nicht nur, daß es das A. T. als das „gute" (2. Mos. 3, 8. 5. Mos. 3, 25. 8, 7. 10), das „fette Land" (Neh. 9, 25. 35), als „ein Land, darinnen Milch und Honig fleußt" (2. Mos. 3, 8. 13, 5. 33, 3) preist, auch Joseph. (Jüd. Kr. III, 3, 1 ff.), Tacitus (Hist. V, 6) u. a. römische und griech. Schriftsteller rühmen noch seine große Ertragsfähigkeit (vgl. auch 1. Mos. 26, 12. Matth. 13, 23). Jene Schilderungen stehen in auffallendem Widerspruch mit der heutigen Beschaffenheit des verwahrlosten und verödeten Landes, dessen gegenwärtiger Zustand als sprechender Beweis für die Erfüllung der alten Drohung 5. Mos. 29, 22—25 gelten darf. Verschiedene Ursachen haben zusammengewirkt, um diese Veränderung zu erzeugen. Man hat darauf hingewiesen, daß P. auch dadurch absonderlich geeignet erscheinen müsse, zum Schauplatze der Heilsgeschichte erwählt worden zu sein, daß es wie kein anderes Land sich gleich empfänglich für Segen wie für Fluch erweise. Allerdings ist es ein Land, welches, auch nach seiner heutigen Beschaffenheit zu urteilen, beharrlichen Fleiß reichlich lohnen kann und eine dichte Bevölkerung zu ernähren einst im stande gewesen sein muß*), welches aber, wie es seit Jahrhunderten der Fall ist, unter einer indolenten und faulen Einwohnerschaft rasch der Verödung anheimfallen mußte. In den Ebenen und Thälern, auf den Hügel und Bergen P.'s lagert über dem Kalksteinfelsen eine mehr oder minder dünne Schicht roten oder braunen Lehmbodens aus verwittertem Kalk, Kreide, Gips bestehend. Dieser honige, auch sandige Mergelboden ist nicht unfruchtbar, bedarf aber der Kultur und will an den Abhängen der Hügel — welche einen außerordentlich großen Bruchteil des kulturfähigen Areals in diesem Gebirgslande bilden — durch sorgfältige Terrassenkultur, deren Spuren noch vielfach heute angetroffen werden, vor Wegschwemmung zur Zeit der jährlichen Regenperioden geschützt werden (vgl. Ps. 72, 16, wo zu übersetzen: „Überfluß an Getreide sei im Lande bis zum Gipfel der Berge"; Matth. 7, 27 mit 25). Nicht minder häufig war es notwendig, durch künstliche Bewässerung dem Mangel an natürlichem Quellwasser abzuhelfen. Seitdem beides so gut wie gar nicht mehr geschieht, ist begreiflicherweise der größte Teil des Landes verödet. Aber es scheint auch weiter eine durchgreifende Veränderung in den natürlichen Verhältnissen, wenigstens eines großen Teiles von P., vor sich gegangen zu sein. Aus 5. Mos. 8, 7 u. a. St. dürfen wir entnehmen, daß das Land früher wasserreicher gewesen ist. Im Altertum scheint P. ferner reich an Wäldern und Wiesen gewesen zu sein: erstere werden direkt durch zahlreiche Stellen des A. T., letztere indirekt durch

*) Im Jahre 1843 z. B. fiel in Jerusalem in den Monaten Juni, Juli, August kein Regen, i. J. 1870 im Mai bis August keiner. 1870/71 verfielen auf den März 9 Regentage, Apr. 13, Sept. 3, Okt. 4, Jan. 9, Febr. 11.

**) Im Sept. 1870 zeigte das Thermometer in Jerusalem + 29°,5 im Schatten, im Febr. 1871 — 2°.

*) Da 2. Sam. 24, 9 als Resultat der Davidischen Volkszählung 1300000 streitbare Männer und 2. Chr. 14, 8 [7] unter Assa die wehrhaften Männer des Reiches Juda auf 580000 angegeben werden, so wird man die Bevölkerung Gesamtisraels in seiner Blütezeit auf immerhin 5 Mill. Einwohner (die Einwohnerzahl Belgiens) schätzen dürfen.

den einstigen großen Viehreichtum der Bewohner bezeugt. An beidem mangelt es heutzutage fast durchweg. Zwischen der üppigen Kräutervegetation, mit der sich z. B. die Ebene Saron im Frühjahre bekleidet, blickt überall der nackte Felsboden durch, eigentlichen Graswuchs vermissen wir; und Reste von Wäldern weisen fast nur noch das Ostjordanland und wenige Teile Obergaliläa's auf. Die Verheerungen, welche P. seit dem Ausgang der Königsperiode in fast ununterbrochener Folge betroffen haben, die Entvölkerung des Landes seit der Zerstörung Jerusalems, die Ausrodung der Wälder und die Mißwirtschaft, welcher P. seit den Zeiten des MA. und besonders unter türkischer Herrschaft anheimfiel, tragen die Schuld, daß an Stelle der früher auch ohne menschliches Zuthun vorhandenen üppigeren Vegetation und des eben infolge dieses größeren Pflanzenreichtums einst auch größeren Wasserreichtums die Armut an Vegetation und der Mangel an Quellwasser eingetreten ist, welche das viel heimgesuchte Land heute charakterisieren. Vgl. bes. O. Fraas, Aus dem Orient. Stuttg. 1867, S. 196 ff. Furrer, Art. „Gebirge" in Schenkels Bibel-Lex. Bd. II. Über die Flora und Fauna P.'s s. die einzelnen Artt. und H. B. Tristram, The Fauna and Flora of Pal. Lond. 1884. Bädekers Palästina 3. Aufl. S. LV ff. — Was die Geschichte P.'s betrifft, so

8 muß auf die einzelnen hierher gehörigen Artt. verwiesen werden. Nur das sei hier hervorgehoben, daß P. infolge seiner Mittellage zwischen dem Euphrat- und Tigrislande und dem Nillande schon lange vor der Besiedelung durch die Israeliten in der Geschichte des vorderen Orients eine wichtige Rolle gespielt hat, vgl. die betr. Abschnitte in Ed. Meyers Gesch. des alten Ägyptens u. Hommels Gesch. Babyloniens u. Assyriens in Onckens Allg. Gesch. I, 1 u. 2. ZDPV. XIII. S. 133 ff. — Über die alte Einteilung des Landes in Stammgebiete siehe d. Artt. Juda, Benjamin u. s. w. Über die seit der Makkabäerzeit übliche (vgl. 1. Makk. 10, 30) Einteilung des Westjordanlandes in die drei Landschaften Judäa, Samaria und Galiläa s.

9 diese Artt. — Die außerordentlich zahlreiche Litteratur über P. findet sich verzeichnet bei Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae, Leipzig 1867. Dess. Bibl. geogr. Pal. ab a. CCCXXXIII usque ad a. M. Dresd. 1875. Röhricht u. Meißner, Deutsche Pilgerreisen nach d. h. Lande 1880, S. 547 ff. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen 1889. Dess. Bibliotheca geographica Palaestinae 1890. Die Jahresberichte von Socin, Jacob u. Benzinger in ZDPV. — In neuerer Zeit sind drei Gesellschaften, die sich die wissenschaftliche Erforschung des h. L. zur Aufgabe gemacht haben, entstanden. Die i. J. 1865 gegründete englische Gesellsch. „Palestine Exploration Fund" hat namentlich durch Ausgrabungen und Forschungen an Ort und Stelle, welche Wilson, Anderson, Warren, Stewart, Conder, Kitchener u. a. leiteten, durch Vermessung des Westjordanlandes, durch Veröffentlichung einer Quartalschrift („Quarterly Statements" 1869 ff.) und anderer Werke der Wissenschaft große Dienste geleistet. S. Our Work in Palestine. London 1873. Twenty-seven years' work. Lond. 1893. Conder, Tent Work in Palestine 2 Bde. 1878. The Survey of Western Pal. Memoirs of the topography, orography, hydrography and archaeology. Vol. I. Galilee 1881. II. Samaria 1882. III. Judaea 1883. The Survey of Eastern Pal. Memoirs etc. I. The ʿAdwân Country. 1889. Die amerikanische Gesellsch. „Palestine Exploration Society" hat nur 4 „Statements" veröffentlicht (1871—74), sie hat wegen Mangels an Mitteln ihre Arbeiten einstellen müssen. Die begonnene Vermessung des Ostjordanlandes setzte der Pal. Expl. Fund fort. Der 1877 gegründete „Deutsche Palästina-Verein" veröffentlicht seit 1878 eine reichhaltige, in unserem Werke oft citierte Zeitschrift unter der Redaktion von Prof. H. Guthe, durch welchen auch bereits erfolgreiche topogr. Untersuchungen im Auftrage der Ges. in Jerusalem vorgenommen worden sind (s. d. Art. Jerusalem). — Die i. J. 1882 gegründete „Kaiserliche rechtgläubige Palästina-Gesellschaft" zu St. Petersburg verfolgt zunächst Zwecke der Mission im weitesten Sinne des Wortes, hat aber auch durch Ausgrabungen und Publikation gelehrter Werke über Pal. die wissenschaftliche Erforschung des h. Landes gefördert (Praboslawnyi Palestinskij Sbornik 1882 ff.). — Das gründlichste neuere französische Werk über P. ist Viktor Guérins Description de la Palestine. I. Judée, 3 Bde. Paris 1868 f. II. Samarie. 2 Bde. 1874 f. III. Galilée. 2 Bde. 1880. — Von systematischen Darstellungen der Geogr. des h. L. seien neben C. Ritters grundlegender Arbeit (Erdkunde T. XV-XVII. Neue Ausg. Berl. 1850—52) erwähnt K. v. Raumers Palästina. 4. Aufl. 1860. Thomson, The Land and the Book. 2 Bde. 1859. Neueste Aufl. 1890. Robinson, Physische Geogr. des h. L. Lpz. 1865. Tr. Saunders, An introduction to the survey of West. Pal. Lond. 1881. O. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes Frkf. a. M. 1887. Biblische Geographie. Hrsgg. v. Calwer Verlagsverein. 11. Aufl. von J. Frohnmeyer, Calw u. Stuttg. 1892. — Die Nachrichten der arab. Schriftsteller des Mittelalters über Pal. hat gesammelt Guy le Strange, Palestine under the Moslems. Lond. 1890. — Von der (nur zu reichen) neueren Touristenlitteratur sind als lesenswert zu empfehlen C. Furrer, Wanderungen in P. 2. Aufl. Zürich 1891. v. Orelli, Durchs h. L. 2. Aufl. Basel 1879. Das beste Handbuch für Reisende ist Bädekers Pal. Leipzig 1875 (von A. Socin bearbeitet). 3. Aufl. (von J. Benzinger) 1891 (dem vortrefflichen Handbook for

Travellers von Porter noch vorzuziehen). — Dem Pal. Expl. Fund verdanken wir eine auf sorgfältigster trigonometrischer Aufnahme, die in den Jahren 1872—77 gemacht worden ist, beruhende Karte des Westjordanlandes, durch welche die älteren Karten von van de Velde — Petermann 1866 u. a. antiquiert worden sind: Map of Western Pal. in 26 sheets by Conder and Kitchener. Lond. 1880. Maßstab 1 : 63,360. Map of W. Pal. Reduced from the one inch map. Lond. 1881. Maßstab 1 : 168,960. Vom Ostjordanland ist erst die Gegend nordöstlich vom Toten Meer vermessen worden (zwischen Wadi Zerka Maʿîn und W. Schaʿib): Conder and Mantell, Portion of Eeastern Pal. surveyed. Lond. 1881. Ganz P. umfaßt die schöne Karte von G. Armstrong, Ch. W. Wilson and Cl. R. Conder, Palestine, from the surveys conducted for the Committee of the Pal. Expl. Fund and other sources. London 1890. Maßstab 1 : 168,960. Eine gute Handkarte lieferten H. Fischer u. H. Guthe, Lpz. Verlag v. Wagner u. Debes. Maßstab 1 : 700,000. — Der beste Bibelatlas ist immer noch der von Th. Menke. Goth. 1868. — Die hervorragendsten Bildwerke über das h. L. verzeichnen die oben angef. Werke zur Bibliogr. P.'s. Die engl. und amerikan. Ges. haben Photographiensammlungen veröffentlicht (viele dieser Photographien sind sehr instruktiv; die Ausführung ist leider teilweise recht ungenügend, der Preis hoch). Als die besten Photographien aus dem Orient (auf P. kommen 207) werden die von Felix Bonfils in Beirut gerühmt (in Kommiss. bei Detloff in Basel). M.

Palast, s. Burg S. 249 f.

1 **Palme.** Unter den Ländern, in welchen von alten Zeiten her die der subtropischen Vegetation angehörige Dattelpalme (Phoenix dactylifera *L.*) kultiviert wurde, war bei den Alten neben Ägypten (wie man in altägyptischen Gräbern vielfach Datteln gefunden hat) und den Oasen der libyschen Wüste, neben Arabien und den Ländern am mittleren und unteren Euphrat und Tigris auch Palästina und Phönicien berühmt. Zwar hat es hier sicher nie so zahlreiche und reichen Ertrag liefernde Palmenhaine gegeben, wie z. B. in Arabien, wo die Dattel einen Hauptbestandteil der täglichen Volksnahrung und zugleich einen wichtigen Handelsartikel bildet (113 Namen verschiedener Dattelarten der Gegend von Medina sind ZDMG. XVI, 686 f. aufgezählt); auch konnten die Palmen nicht im ganzen Land mit Nutzen kultiviert werden, weil die zum Reifen der Datteln erforderlichen subtropischen Temperaturverhältnisse wohl am See Genezareth, im Jordanthal und am Toten Meer vermöge der tiefen Einsenkung in vollem Maße, aber schon nicht mehr an der Küstenniederung und noch weniger auf dem Gebirge vorhanden waren. Dies und nicht — wie Strabo meint — eine geflissentliche Beschränkung der Dattelkultur seitens der Juden, um ein Sinken ihres Preises zu verhüten, ist der Grund davon, daß die als vorzüglich geltenden Datteln Judäa's nur aus dem bezeichneten Landstrich kamen; vor allem aus Jericho, der „Palmenstadt" (5. Mos. 34, 3. Richt. 1, 16. 3, 13. 2. Chr. 28, 15), von einigen Orten an der Küste des Toten Meeres, wie Engedi (s. d. A.) und Zoar, welches die Kreuzfahrer villa palmarum nannten (ZDMG. I, 191), und von Archelaïs, Phasaelis und Livias im unteren Jordanthal (Plin. h. n. XIII, 9); auch in der Ebene Genezareth gab es gute Datteln (Jos., J. Kr. III, 10, 8)*).

Dattelpalme. Von einem assyrischen Monument.

Solche durch ihre Früchte nutzbare Palmbäume nennt Joel (1, 12) neben anderen Fruchtbäumen. Das Vorkommen der Palmen war aber keineswegs auf jene Gegenden beschränkt; brachten sie auch ihre Früchte nicht zur Reife, so gereichten sie doch anderen Gegenden des Landes zur Zierde. So stand auf dem Gebirge Ephraim zwischen Rama und Bethel ein berühmter einzelner Palmbaum, unter dem Debora Recht sprach (Richt. 4, 5). Vom Gebirge konnte das Volk Palmzweige holen (Neh. 8, 15); und an der ganzen palästinischen und phönicischen Küste konnte man sich ohne Zweifel auch im Altertum, wie noch heute, am Anblick schlanker, hochwüchsiger Palmen erfreuen. Wurde doch der Palmbaum auf jüdischen,

---

*) Karl Ritter weist darauf hin, daß die ältesten hebräischen Bücher nicht davon sprechen, daß die Dattelpalmen eine zur Nahrung der Menschen gesuchte Frucht trügen.

römischen und phönicischen Münzen als Emblem verwendet, um Palästina, bezw. Phönicien als Palmenland zu charakterisieren. Aus Phönicien ist, wie aus dem griechischen Namen phoinix geschlossen werden darf, die Dattelpalme nach Griechenland gekommen, wo sie aber wie auch meist in Italien ein bloßer Zierbaum war. Im heutigen Palästina sind gerade da, wo vor Zeiten die Dattelkultur blühte, die Palmen fast ganz verschwunden: bei Jericho soll nur noch eine stehen. Sonst aber trifft man den edlen Baum nicht so ganz selten, und zwar nicht bloß in der Küstenniederung; selbst in Jerusalem, namentlich auf dem Haram stehen noch einzelne Palmen, und in der Nähe von Nazareth sah Furrer einen ganzen Hain. Heimischer aber sind sie auf der Sinaihalbinsel, wo sie an den Küsten und im Innern da, wo hinreichende Bewässerung vorhanden ist, selten fehlen. In der Bibel ist jedoch von den dortigen Palmenhainen nur der kleine, aus 70 Bäumen bestehende erwähnt, an dem sich die Israeliten einen Tagemarsch nach dreitägiger Wüstenwanderung bei Elim erfreuten (2. Mos. 15, 27. 4. Mos. 33, 9). Sonst war im Altertum der heilige Palmenhain im südlichen Teil der Ostküste zwischen Scherm und Nabk (vgl. S. 745) berühmt, und heutzutage rühmen die Reisenden namentlich den dichten Palmenhain, welcher sich bei ʿAkaba mehrere englische Meilen weit am Ufer hinzieht (ZDMG. II, 329) und den im W. Feirân. — Die Dattelpalme (hebr. tamar) liebt einen mageren, sandigen und etwas salzhaltigen Boden, dem es aber an Feuchtigkeit nicht fehlen darf (Sir. 24, 18); auf solchem Boden, in welchen sie ihre Wurzeln ungewöhnlich tief eintreibt, gedeiht sie in der sengendsten Gluthitze; denn — wie der Araber sagt — der König der Oase taucht seine Füße in Wasser und sein Haupt in das Feuer des Himmels. Sie wächst langsam, steht hundertjährig in voller Kraft und wird gegen 200 Jahre alt (daher in der Sept. Hiob 29, 18: „meine Lebenskraft wird alt werden, wie ein Palmbaumstamm"). Der 1—2′ dicke, gerade, astlose Stamm ist mit den schuppenartigen Stielstummeln der abgefallenen oder abgebrochenen Blätter wie mit einem spiralförmigen Gürtel umgeben und besteht aus dicken, holzigen, durch ein schwammiges Fleisch locker mit einander verbundenen Fasern. Alle Lebenskraft des Baumes drängt, wie Theophrast sagt, nach oben; er erhebt sein Haupt 40—50, auch bis zu 80′ hoch, und nur das Haupt ist mit der immer grünen Krone von 40—80 in der Mitte aufwärts stehenden, sonst bogenförmig abwärts sich neigenden, 8—12′ langen und bis zu 2′ breiten Fiederwedeln umgeben, an deren starker Hauptrippe lange und schmale, schwertförmige, steife, blaßgrüne Blättchen stehen. Treffend werden diese gestielten Palmblätter („Palmzweige") im Hebr. nach der Hand benannt (Kippah von Kaph = die Hand; vgl. auch 3. Mos. 23, 40 und das latein. palma). Viel Schatten kann der einzelne Palmbaum nicht gewähren; aber um so anmutender ist sein Anblick, wenn er seine Krone auf dem schlanken Stamm im Abendwind wiegt. Bei seiner tiefen Einwurzelung und der Zähigkeit und Biegsamkeit seines Stammes trotzt er aber auch den stärksten Sturmwinden. — Das 2—4′ lange, zarte und markige Herz der Krone, aus welchem sich die neuen Triebe entwickeln, hat einen angenehmen, nuß- oder mandelartigen Geschmack und wird als „Palmenhirn" ausgeschnitten (woraus manche den Namen Hazazon Tamar = Engedi erklären wollen) und als köstliches Gemüse verzehrt, was freilich dem Baume selbst den Tod bringt. — Die stiellosen weißgelben Blüten mit dreizähnigem Kelch und dreiblätteriger Krone stehen in großen, dichtgedrängten Rispen, die in lederartigen Scheiden gehüllt sind, am Stamm zwischen den untersten Blättern; die im Februar hervortretenden, die Rispen umschließenden Scheiden springen im Mai mit hörbarem Geräusch auf. Die männlichen Blüten, deren man bis zu 12000 in einer Rispe gezählt hat, mit je 6 Staubfäden und die weiblichen mit 3 Stempeln stehen auf verschiedenen Bäumen. Die Befruchtung der weiblichen Blüten durch den Samenstaub der männlichen kann bei günstigem Winde auf unglaubliche Entfernungen hin erfolgen, wofür die einsame weibliche Palme in Otranto, die alljährlich von der ebenso einsam stehenden männlichen in dem 7½ deutsche Meilen entfernten Brindisi befruchtet wurde, ein berühmtes, auch dichterisch verherrlichtes Beispiel war. In den Palmpflanzungen aber haben es schon die Alten nicht bei der vielen Zufälligkeiten unterliegenden und immer nur geringen Ertrag liefernden natürlichen Befruchtung gelassen; vielmehr werden die Blütenrispen der männlichen Bäume, deren man in einer Pflanzung nur weniger bedarf, im März abgepflückt, der Länge nach durchgeschnitten und an die weiblichen Blütenrispen angebunden, damit ihr Samenstaub auf die Stempel fällt. Die fünf Monate später im August, September oder Oktober reifenden pflaumenartigen, 1″ langen, in der Form einer Eichel gleichenden, aber längeren und walzenförmigeren, mit feiner rötlicher Haut umkleideten Beeren haben ein sehr süßes weiches Fleisch und einen harten, länglichen, auf einer Seite stark gefurchten Kern und stehen in großen Trauben beisammen. Solche Datteltrauben, nicht „Weintrauben", sind Hohesl. 7, 7 gemeint. Der Jahresertrag eines starken Baumes kann gegen 40 kg Datteln betragen. — Die Datteln werden frisch, 2 am liebsten die vor der völligen Reife gepflückten, oder getrocknet gegessen; oder es werden die reifen in kuchenartige Massen zusammengedrückt, so aufbewahrt und als Zehrung auf Reisen mitgenommen. Schon im Altertum, wie noch jetzt, war

aber auch der Dattelwein hoch geschätzt; man hat darunter nicht den berauschenden Saft zu verstehen, den man zum Schaden des Baumes durch Einschnitte in den Stamm unmittelbar unter der Krone gewinnt, und der schon nach drei Tagen zu Essig wird; vielmehr wurde der Dattelwein aus dem Saft der Früchte gewonnen. Die schon einmal ausgedrückten Datteln liefern mit heißem Wasser übergossen und zerstoßen noch eine geringere Qualität desselben. Auch ein Honig oder Sirup wurde in Jericho aus reifen Datteln bereitet (Joseph., J. Kr. IV, 8, 3. Plin. h. n. XIII, 9), wie er heutzutage einen Exportartikel der palmenreichen arabischen Landschaft Negd bildet (ZDMG. XXIV, 470). Das sogen. Palmenöl aber, welches im Altertum als äußerliches Heilmittel gebraucht wurde, gewann man, indem die Rispenscheiden der Blütenkolben zerstoßen und mit feinstem Olivenöl übergossen wurden, das 3 Tage lang darüber stehen blieb. — Die Verwendung der Palmblätter zum Flechten von Körben, Decken und Matten, ihrer Rippen zur Anfertigung von Körben, Vogelbauer u. dgl. und ihrer Fasern zu der von Fäden und Seilen fand zwar auch bei der Dattelpalme, häufiger aber bei der von ihr ganz verschiedenen Zwergpalme (Chamaerops humilis *L.*) statt; letztere ist es auch, deren Fasern die zum Kehren der Mosaikfußböden gebrauchten Besen lieferte. Aus Palmenbast wurden auch Netze geflochten. Das leichte und weiche, aber zähe und dauerhafte Holz der Dattelpalme wurde mannigfach verarbeitet, insbesondere zu Götterbildern; den daraus gefertigten Balken rühmten die Alten nach, daß dieselben unter schwerer Belastung sich nicht, wie andere Hölzer, nach unten, sondern nach oben bögen, was übrigens seinen eigentlichen Grund nicht in der Belastung, sondern wohl nur in dem Eindringen von Feuchtigkeit in das schwammige, die zähen Holzfasern verbindende Fleisch und der dadurch bewirkten Ausdehnung desselben haben kann. — In der Bibel deuten nur wenige Stellen (Joel 1, 12. Hohesl. 7, 7) auf den Nutzen, welchen die Palme durch ihre Früchte gewährte. Die „Datteln", welche bei Luther in 1. Mos. 43, 11 vorkommen, sind vielmehr Pistaciennüsse (s. d. A.). Weitaus die meisten Stellen, in welchen der Palme Erwähnung geschieht, zeugen vielmehr davon, daß die Israeliten ein offenes Auge hatten für die Anmut, Fülle und Herrlichkeit des pflanzlichen Lebens, welches in diesem „Könige der Bäume" — wie Abu-Hâtem die Palme nennt — in diesen „Fürsten des Pflanzenreiches" (Linné) zur Erscheinung kommt. Das hebr. Wort für Palme Tamar (s. d. A.) war ein beliebter Frauenname. Salomo vergleicht den edlen Wuchs der vor ihm stehenden Sulamith am liebsten mit der schlanken, hochstämmigen Palme, wie Odysseus für die edle Nausikaa kein treffenderes Gleichnis zu finden weiß, als die hoch aufstrebende Palme, die er einst am Altare Apollo's in Delos geschaut hat; und die Brüste seiner Neuvermählten erinnern den liebesseligen König an die unter der Krone hervorleuchtenden süßen, lockenden Datteltrauben (Hohesl. 7, 7 f.). „Palmzweig und Binse" war eine sprichwörtlich gebrauchte Bezeichnung der Vornehmen und der Geringen (Jes. 9, 14. 19, 15 im Hebr.; Luther: „Ast und Stumpf"). Der Gerechte, der in seines Gottes Nähe stets frischer und auch im Alter nicht aufgezehrter Lebenskraft sich erfreut, grünt wie der Palmbaum (Ps. 92, 13; vgl. Sir. 50, 14), mit dem auch die göttliche Weisheit selbst sich vergleicht (Sir. 24, 18). Wir unterlassen es ausdrücklich hervorzuheben, welch reiche Ausführung dieser schönen Bilder die oben berührten Eigenschaften der Palme darbieten. Sie selbst aber geben wieder die beste Erläuterung der tiefsinnigen Symbolik, in welcher die heilige Kunst Palmbaumbilder zum Schmucke des Heiligtums, insbesondere der Tempelwände, verwendete (1. Kön. 6, 29. 32. 35. 2. Chr. 3, 5. Hes. 40, 16. 22. 26. 31. 34. 37. 41, 18. 20. 25 f.). Das vollkommenste und majestätischste in der Architektur ist vielleicht der Palme entliehen, — ihrer Krone, ihrem Wedel verdankt der Künstler seinen korinthischen Stil. Palmzweige (richtiger: Palmblätter) endlich waren ein beliebter auf Fröhlichkeit und Glück, auf Sieg und Frieden deutender Schmuck. Am fröhlichen Laubhüttenfest (s. d. A.) zierten sie die Laubhütten und wurden wohl auch in den Händen getragen (3. Mos. 23, 40. Neh. 8, 15); so trug man sie auch sonst bei festlichen Aufzügen, sei es zur Feier eines Sieges (1. Makk. 13, 51), sei es zur Begrüßung eines Königs (Joh. 12, 13). Zur huldigenden Begrüßung wurde den Königen zuweilen auch ein Palmzweig gesandt (1. Makk. 13, 37, wo die von dem ägyptischen bâ stammende spätere Benennung baïs gebraucht ist, wie Joh. 12, 13 beïon; 2. Makk. 14, 4). Auch die beim Tempelweihefest getragenen Palmenzweige (2. Makk. 10, 7) sind nicht bloß Freuden-, sondern auch Siegeszeichen (s. Kirchweihe). Und diese den Griechen schon von den vier großen Festen auf Delos, wo Palmzweige teils als Kränze, teils in den Händen getragen, als Siegeszeichen dienten, wohlbekannte symbolische Verwendung hat sich durch Offb. 7, 9 auch in den christlichen Gebräuchen auf die Dauer eingebürgert.*) Vgl. noch Lenz, Botanik S. 332 bis 355. V. Hehn, S. 229 ff.

Paltiel, s. Michal.

Pamphylien nannten die Alten die in flachem Bogen um einen Golf des östlichen Mittelmeeres sich lagernde, schmale Küstenlandschaft im südlichen Kleinasien, die — südöstlich an Kilikien,

*) („Im Vatican bedient man sich Palmsonntags echter Palmen" — — Goethe).

südwestlich an Lykien grenzend, — in langer Ausdehnung als wasserarme Kalkebene, von einer Anzahl Gebirgsflüsse quer durchschnitten, den südlichen Abfall des Pisidischen Taurusgebirges begleitet. Der Name des Landes ist griechisch geformt; ob etwa hier die Gräcisierung eines einheimischen Namens vorliegt, oder ob dabei wirklich an eine bunte Völkermischung zu denken ist, steht dahin. Die Einwohner trugen den semitischen Charakter; der kilikische Typus, durchsetzt mit altphönicischen Elementen, war der vorherrschende; eine Zumischung griechischer Kolonisation scheint auch auf dieser Küste nicht gefehlt zu haben. P. ist nacheinander eine Provinz des persischen und des seleukidischen Reiches gewesen. Von den Römern wurde P. zuerst 103 v. Chr. besetzt und 102 mit Kilikien verbunden, und bildete bei der vollständigen Organisation dieser Provinz i. J. 64 v. Chr. einen ihrer sechs Teile; ihr specieller politischer Centralpunkt war Perge. Im J. 36 v. Chr. verband aber M. Antonius P. mit Galatien, und als dieses Reich 25 v. Chr. römische Provinz wurde, kam P. unter die Verwaltung eines eigenen Statthalters. Erst Kaiser Claudius vereinigte 43 n. Chr. P. mit Lykien zu einer Provinz, die jedoch (nur daß Lykien unter Nero noch einmal „frei" wurde) nachher unter dem Legaten von Galatien gestanden zu haben scheint. Schließlich bildete Vespasian 74 n. Chr. die kaiserliche Provinz Lykia-Pamphylia, die seit 135 n. Chr. senatorisch wurde, und nun bis mindestens zum J. 313 n. Chr. vereinigt blieb. Ihre wichtigsten Plätze waren Side (1. Makk. 15, 23), Perge, Aspendos, und das durch Attalos II. an Stelle von Korykos gegründete Attaleia. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Zweite Auflage. Bd. I. S. 375. 376. 381 ff. 384. Th. Mommsen, Röm. Geschichte, Bd. V. S. 298 u. 309. 1. Makk. 15, 23. Apstlg. 2, 10 und 27, 5. Der Apostel Paulus besuchte bei seiner ersten Missionsreise von Antiochia nach dem inneren Kleinasien mit Barnabas und Johannes Markus (gegen Ende der vierziger Jahre n. Chr. Geb.) auf der Hin- und Rückreise P., namentlich Perge und Attaleia (Apstlg. 13, 13 ff. 14, 24 ff. 15, 38). H.

Panier, s. Fahnen.

Panzer, s. Wehr und Waffen.

Paphos war zur Zeit der Anfänge des Christentums die Hauptstadt der Insel und römischen Provinz Cypern (Kypros). Genau es zu bezeichnen: es gab auf der südlichen Ecke von Cyperns Westküste zwei Städte dieses Namens. Alt-Paphos (jetzt Kukla oder Konuklia) in der Nähe vom Kap Zephyrion an der Mündung des Fl. Bokaros, 1/2 St. vom Strande belegen, war eine altphönicische Gründung. Die Handelsstadt Neu-Paphos dagegen, drei Stunden davon in westnordwestlicher Richtung entfernt, war griechischen Ursprunges (jetzt Alt-Baffa genannt). Bei Alt-Paphos, dem Hauptsitz des Kultus der cyprischen Aphrodite, befand sich der überaus reiche Tempel dieser Gottheit, deren mächtige Oberpriester einen starken hierarchischen Einfluß über die ganze Insel ausübten. Mit diesem Tempel war ein Orakel verbunden, bei welchem syrische Priester leichtgläubigen Seefahrern Weißagungen erteilten, und durch magische Künste und Gaukeleien den Reichtum ihrer Göttin zu mehren wußten. Unter der römischen Herrschaft (zunächst bis zur Zeit der Konstantiner) war Alt-Paphos die „heilige" Metropolis der Insel und der Sitz des Prokonsuls. Durch Erdbeben verheert und durch Kaiser Augustus wieder hergestellt, nannte sich P. seit 15 v. Chr. auch Augusta (Σεβαστή); später führte sie den Namen „Augusta Claudia Flavia Paphos". Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Zweite Auflage Bd. I. S. 392. Der Apostel Paulus berührte auch Paphos auf seiner ersten großen Missionsreise, als er (zur Zeit des Prokonsuls Sergius Paulus) ganz Cypern von Salamis aus mit Barnabas durchwandert hatte (Apstlg. 13, 6 u. 13). H.

Papier, s. Schilf und Schreibekunst.

Pappelbaum. So übersetzt Luther nach der Vulg. das hebr. libneh in 1. Mos. 30, 37, während er dasselbe Wort in Hos. 4, 13 mit „Linde" wiedergibt. Sept. bietet in ersterer Stelle styrakine dar; darum denken die meisten vielmehr an den Storaxbaum (s. d. A.), der allerdings im Arab. lubnaj heißt (wegen des von ihm gelieferten Gummis, das als Milch = leben bezeichnet wird). Aber dieser niedrige, strauchartige Baum kann in Hos. 4, 13 nicht wohl neben Eichen und Terebinthen als angenehmen Schatten gebender Baum, unter dem man Götzenaltäre errichtete, genannt sein, weshalb in dieser Stelle auch Sept. Arab. und Pesch. das hebr. Wort auf die breitkronige Weiß- oder Silberpappel (Leuke) gedeutet haben. Diese (Populus alba), benannt nach der weißen, glatten Rinde und den an der Unterseite mit weißem Filz bekleideten Blättern (laban = weiß sein), kommt im nördlichen Paläſtina und im Gebiete vom Libanon und Damaskus an Plätzen vor, wo ein andauernd feuchter Boden ihm geboten wird. In den Niederungen und am Jordanufer ist eine andere Pappelart (Populus euphratica) vorherrschend, an die man auch in 1. Mos. 30, 37 denken könnte.

Para s. Hapara.

Paradies, s. Eden, Himmel u. Hölle S. 644 f.

Paralytische, s. Krankheiten Nr. 5.

Paran oder **Pharan.** Bei Besprechung der Lagerstätten (s. d.) wurde gezeigt, daß die

biblischen Schriftsteller mit den Namen Pharan, Zin, Schur, Negeb ganz deutliche geographische Begriffe verbanden, daß sie unter Pharan die Landschaft zusammenfaßten, die mit dem südlichen Aufstieg des Tihplateaus beginnt, westlich am Wadi-el-Arisch, nördlich am Wadi von Beerseba, östlich zunächst an den Ausläufern des Azazimegebirges und weiterhin nach Südosten am großen Wadi Arabah sich abgrenzt. Sobald wir die Abgrenzung dieser Steppenlandschaft klar ins Auge fassen, werden uns auch alle Bibelstellen verständlich, in denen von Pharan die Rede ist (1. Mos. 14, 6. 4. Mos. 13, 1. 1. Sam. 25, 1. 1. Kön. 11, 18 u. s. w.). Die Bodengestalt der „Wüste“ Pharan ist eine äußerst mannigfaltige. Eng gewundene Thäler wechseln mit breiten Thalsenkungen und welligen Hochebenen, isolierte Bergstöcke und Bergwälle mit langgestreckten Klippenreihen. Die ganze Landschaft, jetzt quell- und regenarm, zeigt die deutlichen Spuren einer besseren Vergangenheit, wo unter reichen Niederschlägen nicht nur Kräuter, sondern auch Bäume und Sträucher gediehen. Damals bauten Menschen steinerne Hütten an Plätzen, wo jetzt, so weit das Auge reicht, der Boden nur mit schwarzem Feuerstein übersät ist. Immerhin fehlt es in den Thalsohlen nicht ganz an Vegetation. Es ist dessen noch gerade so viel, um die genügsamen Herden der Wüstensöhne zu nähren. Im Winter muß es einige Regentage geben, hinreichend, um Millionen Schnecken das Leben zu fristen, die in den langen glühenden Sommermonaten in totähnlichen Schlaf versunken sind. Vereinzelte Quellen zaubern ein kleines Paradies von Tamarisken, Akazien, Ginstern, hohem Schilf, von Crocus und anderen Zwiebelpflanzen auf den armen Wüstenboden. Singvögel kommen geflogen, Störche finden sich ein, sandgelbe Gazellen löschen eilig ihren Durst und das Rauschen eines dünnen Bächleins tönt wie Silberklang durch die feierliche ringsum waltende Stille. Dichter und Propheten, den Teil für das Ganze nehmend, reden vom Gebirge Pharan (5. Mos. 33, 2. Hab. 3, 3). — Von einer Schlucht Pharan berichtet Josephus (J. Kr. IV, 9, 4. Pharan, Accusativform), in deren vielen Höhlen der Räuber Simon seine Schätze geborgen habe. Da wir aus dem Zusammenhange entnehmen dürfen, dieselbe habe sich in der Landschaft Akrabatene befunden, so werden wir diese Schlucht mit der bekannten wasser- und höhlenreichen Schlucht Wadi Fara im Nordosten Jerusalems identifizieren. (Fu.)

Parbar, s. Jerusalem, S. 698.

Pardel, Parder oder **Leopard** (hebr. namer, griech. pardalis). Diese schönste, schlankste und behendeste Wildkatze (Felis pardus) wird in der Bibel öfter neben dem Löwen, dem Bären und dem Wolf als ein in Palästina hausendes, gefürchtetes Raubtier erwähnt und wird dort noch heutzutage nicht ganz selten angetroffen; am häufigsten allerdings im Libanon, Antilibanos und Hermon, die auch Hohesl. 4, 8 als „Berge der Leoparden“ bezeichnet sind; mehr vereinzelt aber auch in Mittelpalästina, z. B. am Tabor, im Jordanthal, am Ostufer des Toten Meeres und in den Wäldern Gileads. Im Altertum lauerte er ohne Zweifel noch häufiger an Wegen (Hos. 13, 7) und in der Nähe von Städten (Jer. 5, 6) und Dörfern auf Schafe und Ziegen (Jes. 11, 6) und machte dann auch auf Menschen seine kecken, tückischen und blutdürstigen Anfälle (Jer. 5, 6. Hos. 13, 7. Sir. 28, 27). In der Bilderrede der Propheten finden wir Jer. 13, 23 die schwarzen Ringflecken und Tupfen, welche sein orangengelbes, am Bauche weißliches, kurzhaariges Fell zieren, Hab. 1, 8 die anmutige Leichtigkeit und Elasticität seiner Bewegungen und seine gewaltigen Sprünge, durch die er, was ihm sonst an Schnelligkeit des Laufs vor hochbeinigen Tieren abgeht, zu ersetzen weiß, verwendet; und der Verein von Kraft, Behendigkeit und List, vermöge deren ihm keine Beute entkommt, machen ihn Dan. 7, 6 zum treffenden Abbild des Perserreiches, während um ein solches für das Römerreich zu gewinnen Off. 13, 2 dem sonst einem Pardel gleichenden Tiere noch Bärentatzen und ein Löwenrachen beigelegt sind. — Der Panther gilt jetzt meist als bloße Spielart des Pardels, wird aber doch von anderen (z. B. Brehm) noch als besondere Art (mit 28 statt 22 Schwanzwirbeln) von letzterem unterschieden. — An den in Gilead, am Tabor und in Galiläa auch dann und wann angetroffenen, das Übergangslied vom Katzen- zum Hundegeschlecht bildenden Geparden oder Jagdleoparden, der für den Menschen ungefährlich ist und in Indien und Arabien zur Gazellenjagd abgerichtet wird, hat man bei dem biblischen Pardel nicht zu denken.

Pareos (Par'osch = Floh), ein israelitisches, bezw. jüdisches Vaterhaus, das großenteils schon mit Serubabel (Esr. 2, 3. Neh. 7, 8), in seinem von Sechanja stammenden Zweige aber erst mit Esra (Esr. 8, 3) aus dem Exil zurückkehrte. Männer aus demselben sind außerdem in Esra 10, 25 und Neh. 3, 25 genannt. Neh. 10, 14 steht sein Name für den seines Häuptlings.

Parez, s. v. a. Perez.

Parmenas: einer von den sieben Armenpflegern, welche die Urgemeinde auf Rat der Apostel erwählte, um ihre brüderlichen Liebesopfer in eine geordnete Verwaltung zu bringen (Apstlg. 6, 5). Er soll später Bischof zu Soli geworden sein. Bg.

Parther werden in der Bibel nur einmal erwähnt; und auch hier sind es nicht die eigent-

lichen Parther, sondern Juden aus Parthien, welche in Jerusalem wohnten (Apstlg. 2, 9). — Das eigentliche und ursprüngliche Parthien ist eine verhältnismäßig kleine, rauhe und unfruchtbare Gebirgslandschaft südöstlich vom Kaspischen Meere (s. Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 546 ff.). Mit dem ganzen übrigen persischen Reiche fiel auch diese in die Hände Alexanders d. Gr. und seiner Nachfolger. Als aber im dritten Jahrh. v. Chr. von dem unförmigen Reiche der Seleuciden die östlichen Provinzen sich mehr und mehr loslösten, wurde das barbarische Parthien der Ausgangspunkt eines großen Reiches, welches zunächst die Macht der Seleuciden ernstlich bedrohte und später auch für die Römer immer ein gefährlicher Nachbar geblieben ist. Der Begründer dieses großen parthischen Reiches, das im Westen bis an den Euphrat grenzte, ist Arsaces I. Sein Abfall vom Reiche der Seleuciden, und damit die Gründung des Reiches, ist nach der glaubwürdigsten Überlieferung in das Jahr 256 v. Chr. zu setzen. — Die höchste Machtentfaltung des parthischen Reiches fällt in die Zeit der römischen Bürgerkriege, da Rom durch die inneren Wirren verhindert war, dem äußeren Feinde kräftig entgegenzutreten. Damals (40 bis 38 v. Chr.) überschwemmten die parthischen Heere ganz Kleinasien und Syrien. In Palästina wurde von ihnen der letzte Hasmonäer Antigonus (40—37 v. Chr.) als König eingesetzt. Aber auch später noch war der Schutz der Ostgrenze des römischen Reiches gegen die Parther immer eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben der römischen Militärmacht. — In diesem großen Reiche lebten um die Zeit Christi auch viele Tausende, wo nicht Millionen von Juden. Es waren die Nachkommen der zehn Stämme Israels, die einst von den Assyrern in die Länder jenseit des Euphrat verpflanzt worden, und die niemals in ihre Heimat zurückgekehrt waren. Es begreift sich darum, daß auch in dem eigentlichen Parthien Juden sich angesiedelt hatten und bei dem lebhaften Verkehr der ganzen jüdischen Diaspora mit Jerusalem ist es hinwiederum nicht befremdlich, daß aus Parthien stammende Juden dauernd oder vorübergehend in Jerusalem wohnten, wie in der Apostelgeschichte (2, 9, vgl. Vers 5) vorausgesetzt wird. — Über die Geschichte des Parther-Reiches vgl. bes. Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888.

Schü.

Parwaim. Der Chronist nennt das von Salomo für den Tempel verwendete Ophirgold in 2. Chr. 3, 6 Parwaimgold. Man ist bei dieser sonst nirgends vorkommenden Bezeichnung ganz aufs Raten verwiesen. Gesenius dachte an sanscr. pûrva = vorn, östlich, also „Gold der Ostgegenden" (vgl. Levante); Sprenger an einen in der Umgegend eines Goldbergwerkes im jemenitischen Chaulan gelegenen Ort Farwa; vgl. d. A. Ophir.

Parwarim s. Jerusalem, S. 698.

Pas Dammim, s. Dammim.

Pashur. Diesen Namen führen zwei hervorragende, dem Priesterstande angehörige Zeitgenossen Jeremia's: 1) P. aus der (16.) Priesterklasse Immer (s. d. A.) war der Oberstaufseher des Tempels und nahm als solcher wahrscheinlich den ersten Rang nach dem Hohenpriester ein. Zugleich rühmte er sich auch prophetischer Gabe und hatte durch falsche Heilsweißagungen einen Anhang um sich gesammelt. So schon ein Führer unter den Gegnern Jeremia's, mißbrauchte er auch noch die ihm zustehende Amtsbefugnis (Jer. 29, 26), um dem lästigen Unheilspropheten durch Mißhandlung und Gefangensetzung einen Denkzettel zu geben. Dieser aber, nicht im mindesten eingeschüchtert, machte ihm sofort bei seiner Freilassung seinen eigenen Namen durch die Umwandlung in „Magor (Luther dem Anklang zu lieb: Magur), d. i. Schrecknis um und um" zum schreckenden Denkwort der Drohung, daß alles angekündigte Unheil über seine Freunde, die Stadt und das Volk hereinbrechen und er selbst mit allen seinen Hausgenossen gefangen nach Babel geführt werden und dort sein Grab finden solle (Jer. 20, 1—6). Die Erfüllung dieser Drohung ist uns nicht berichtet, hat aber wahrscheinlich zugleich mit der Gefangenführung Jojachins stattgefunden. Doch ist der unter den Fürsten Zedekia's Jer. 38, 1 genannte Gedalja vielleicht ein Sohn dieses P. — 2) Der andere P. wird Sohn Malchia's genannt (Jer. 21, 1. 38, 1), was (nach 1. Chr. 10 [9], 12 und Neh. 11, 12) wahrscheinlich von der Zugehörigkeit zu der (5.) Priesterklasse Malchia (s. d. A.) verstanden sein will. Er funktionierte aber nicht als Priester, sondern war in den Hofdienst getreten und unter Zedekia einer der ersten und vertrautesten Beamten des Königs geworden. Auch er machte als Gegner Jeremia's seinen Einfluß geltend. — Nach ihm ist allem Anschein nach das eine der 4 Priestergeschlechter benannt, das 1247 Köpfe stark mit Serubabel aus dem Exil zurückkehrte (Esr. 2, 38. Neh. 7, 41), von dem 6 Männer mit Ausländerinnen verheiratet waren (Esr. 10, 22), dessen Name unter dem von Nehemia vollzogenen Bundesvertrag stand (Neh. 10, 3), und an dessen Spitze wahrscheinlich um die Zeit Nehemia's ein gewisser Adaja gestanden hat (1. Chr. 10 [9], 12. Neh. 11, 12). Die hohe Stellung, welche jener P. am Hofe Zedekia's bekleidete, hatte wohl die Folge, daß die Priesterklasse, welche in der vorexilischen Zeit nach Malchia benannt war, nachmals gewöhnlich nach ihm benannt wurde (vgl. den ähnlichen Fall im Art.

Laedan). Daß Malchia einmal neben P. noch besonders genannt wird (Neh. 10, 3), spricht nicht gegen diese Annahme; denn dieselbe schließt nicht aus, daß der Name P. gelegentlich auch im engeren Sinne nur von dem Zweig, welcher sich von P. selbst ableitete, gebraucht, die übrigen Glieder des Geschlechts aber in dem alten Namen der Priesterklasse zusammengefaßt wurden.

Passah. Die Grundlage der pentateuchischen Festgesetzgebung bilden drei Hauptfeste, welche durch landwirtschaftliche Epochen und also durch die Jahreszeiten, also durch den Sonnenstand bestimmt sind, und deren ursprünglich agrarische und ebendeshalb solare Natur sich in keinem der Gesetzgebungsstadien verleugnet: das Mazzoth-Fest (Fest der ungesäuerten Brote), welches durch die für den zweiten Tag angeordnete Darbringung des Omer- oder Gerstenerstlingsopfers — die Gerste ist das am frühesten reifende palästinische Getreide — zum Ernteweihfest gestempelt wird; das Wochenfest (sieben Wochen später), welches das Erntefest (chag haḳ-ḳaṣîr) heißt, als das Fest des mit der Weizenernte anhebenden Ernteschlusses, welcher durch Darbringung der Weizenerstlingsbrote geweiht wird, und das Laubhüttenfest, welches das Einsammlungsfest (chag haasîph) heißt und als eigentliches Erntedankfest nicht bloß der nun zu Ende gediehenen Getreideernte, sondern auch der Obst- und Weinlese gilt. Das eintägige Wochenfest (die Pentekoste) bildet die Mitte zwischen dem siebentägigen Mazzoth-Feste, welches in die Zeit der Frühlingsnachtgleiche, und dem siebentägigen Laubhüttenfest, welches in die Zeit der Herbstnachtgleiche oder nach 2. Mos. 23, 16 in die Zeit fällt, wo das landwirtschaftliche Jahr zu Ende geht und ein neues beginnt. Die landwirtschaftliche Beziehung des Mazzoth-Festes gibt sich auch dadurch zu erkennen, daß der Monat, in den es fällt — der einzige, für den die Thora einen besonderen Namen hat — der Ährenmonat (abîb) heißt, und daß als Anfangstermin der Wochenzählung bis Pfingsten (5. Mos. 16, 9) der Zeitpunkt des „Anhebens der Sichel in der Saat" genannt wird. Hiernach darf man annehmen, daß das Fest, zu dessen Begehung sich das Israel der mosaischen Zeit von Pharao seinen Auszug in die Wüste erbat, eine in großem Maßstab zu begehende altherkömmliche Frühlingsfestfeier war, an deren Stelle weiterhin das überwiegend nationalgeschichtliche, aber doch seiner natürlichen Grundlage nicht gänzlich entrückte Mazzoth-Fest trat (s. d. A. Feste). Diese nationalgeschichtliche Umprägung der Feste hat ihre Geschichte; sie begann mit dem Frühlingsfeste, welches den Ausschlag zur Erlösung Israels aus Ägypten gab, setzte sich an dem Herbstfeste fort, welches als Laubhüttenfest das Zelten des erlösten Volkes in der Wüste feiert (3. Mos. 23, 42 f.; vgl. Hos. 12, 10), und kam erst in nachbiblischer Zeit mit der Umprägung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest zum Abschluß. Mit Passah- und Mazzoth-Fest verhält es sich nicht so wie mit dem Laubhüttenfest, welches erst im späteren Verlaufe der Gesetzgebung als nationales Erinnerungsfest diesen Namen bekommt, sondern beide, sowohl das Passah, als das darauf folgende Mazzoth-Fest, erscheinen gleich von vornherein in allen Gesetzesstellen, die davon handeln, als Stiftungen von nationalgeschichtlicher Veranlassung und Bedeutung (vgl. S. 447). Passah (Pesach, aramäisch mit postpositivem Artikel und danach griechisch Pascha) heißt zunächst das Lamm, dessen Blut, aus der damit gefüllten Schale mittels eines Ysopstengels an Oberschwelle und Pfosten der israelitischen Familienwohnungen gestrichen, verheißungsgemäß bewirken soll, daß der Ägyptenland durchziehende Verderber, welcher durch Tötung alles Erstgeborenen dem Könige die nächtliche Freigebung Israels abzwingt, an den während dieses Würgens dort Geborgenen vorübergehe — der Name Pesach ist von dem Verbum pasach vorüberschreiten, verschonen gebildet —; in Erwartung des nächstbevorstehenden Auszuges soll das Lamm, dessen Blut das Äußere der Häuser kennzeichnet, darinnen reise- und eilfertig genossen werden (2. Mos. 12, 21—27. 11—13; vgl. die Anspielungen Jes. 26, 20 und 31, 5, wo das Verbum pasach in der Bedeutung gebraucht ist, in welcher das Passah davon den Namen hat). Die Frage, ob das Passah ein Opfer sei oder nicht, sollte gar nicht aufgeworfen werden; es heißt ja 2. Mos. 12, 27 das „Passah-Opfer" zébach pésach und wird ebendamit den Schelamim zugezählt, welche auch schlechtweg zebachim heißen. Freilich fehlt beim Stiftungspassah die Oblation, nämlich des Fettes, welches nach den Gesetzbestimmungen des Bundesbuches (2. Mos. 23, 18) und des Zweitafelgesetzes (2. Mos. 34, 25) bei der Erinnerungsfeier vor Morgenanbruch in Flammen aufgegangen sein soll; es fehlt der Altar und es fehlt die priesterliche oder vielleicht die levitisch-priesterliche Vermittelung, das Priestertum ruht noch in der Gesamtgemeinde, aus der es erst später herausgesetzt wird. Aber wenn auch kein Opfer im Sinne von korban (4. Mos. 9, 13), ist es doch ein Opfer; denn das Lamm dient einer gottesdienstlichen Handlung ('abôda 2. Mos. 12, 26), die sich in Applikation des sühnhaften, d. i. vor Gottes Zorn deckenden Blutes und, wie bei den Schelamim, folgendes Essen des gottgeweihten Lammes zerlegt. Die einzelnen Gesetzesstellen ergänzen sich wechselseitig, und es ist wahr, daß die elohistischen sich mehr ergänzend zu den jehovistischen verhalten, eingeschlossen die darin aufgenommenen älteren Aufzeichnungen, als die jehovistischen zu den elohistischen. Jene besagen,

daß das Passah in der Auszugsnacht gegessen, und daß schon, wenn es geschlachtet wird, alles Gesäuerte fortgeräumt sein soll (2. Mos. 13, 3. 23, 18. 34, 25); aber erst aus der elohistischen Erzählung der Passahstiftung 2. Mos. 12, 1—10. 14. 43—50 erfahren wir näheres über Zeit und Art der Feier: 1) daß das Passahlamm schon am 10. des Monats ausgesondert werden soll, was in der nachexilischen Praxis als ein lediglich auf das Stiftungspassah bezügliches temporäres Gebot angesehen ward; 2) daß wenn die Familie für die Passahmahlzeit zu klein ist, ihr Nahestehende hinzugezogen werden sollen; nach späterer traditioneller Bestimmung sogar so viel, aber auch nicht mehr, daß jeder vom Passah ein Stückchen so groß wie eine Olive zu essen bekommt; 3) daß es ein fehlloses männliches Lamm, sei es Schaf oder Ziege, sein soll; 4) daß es am 14. geschlachtet werden soll „zwischen den beiden Abenden" (bên ha-ʿarbajim), was die pharisäische Praxis von der Zeit zwischen Beginn des Nachmittags und Sonnenuntergang verstand, wogegen es nach der Auffassung der Sadducäer, Karäer und Samaritaner die Zeit zwischen Sonnenuntergang und eintretendem Dunkel bedeutet; 5) daß es nicht roh, nicht gekocht, sondern am Feuer gebraten sein soll, und zwar ganz, unzergliedert, ohne Brechung der Knochen, und daß es innerhalb der Genossenschaft, ohne daß etwas davon hinausgetragen wird, verzehrt werden muß mit Mazzoth und Bitterkräutern als Zukost; 6) daß nichts davon bis zum Morgen übrig gelassen und das dennoch etwa Übrigbleibende verbrannt werden soll; 7) daß die Teilnahme an der Passahfeier durch die Beschneidung bedingt ist, daß aber der Nichtisraelit, wenn er sich der Beschneidung unterzieht, in gleiches Recht mit den Einheimischen eintritt. Elohistisch ist auch das Gesetz von der im zweiten Monat zulässigen Nachpassahfeier 4. Mos. 9, 10—14, dadurch veranlaßt, daß einige Personen durch Leichenunreinheit verhindert waren, sich an der Passahfeier im ersten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszuge zu beteiligen. Wie diese Begehung des Passah in der Sinaiwüste sich unter veränderten Verhältnissen von der in Ägypten unterschied, wird nicht gesagt, und überhaupt beschränkt sich die auf das Erinnerungspassah bezügliche Gesetzgebung auf zwei Anordnungen: 1) „das Fett von meinem Feste soll nicht bleiben bis auf morgen" (2. Mos. 23, 18 im Bundesbuch), wofür 2. Mos. 34, 25 (Zweitafelgesetz) gesagt wird: „das Schlachtopfer des Passahfestes soll nicht bleiben bis auf morgen", d. h. die auf den Altar kommenden Fettstücke der Passahlämmer sollen vor Morgenanbruch in Flammen aufgegangen sein. 2) Das Gesetz von den drei Hauptfesten, an denen alles Männliche angesichts des Herrn, und zwar nicht mit leeren Händen (d. h. mit freiwilligen Opfern, welche nachbiblisch die Chagîga heißen), erscheinen soll, nämlich am Mazzoth-, Ernte- und Einsammlungsfeste (2. Mos. 23, 14—17), schließt die Forderung in sich, daß wie das Mazzoth-Fest, so auch das Passah, welches dessen Introitus ist, an der Stätte des Heiligtums gefeiert werden soll (vgl. jedoch S. 447); die Einheit der Kultusstätte war also schon vordeuteronomische Forderung, obwohl das Deuteronomium es sich zur besonderen Aufgabe macht, die Centralisation alles mit Opfern und Opfermahlzeiten verbundenen Gottesdienstes einzuschärfen und zu regeln. Daß das Deuteronomium ohne die ältere Gesetzgebung gar nicht verstanden werden kann, springt an dem was es über das Passah sagt, in die Augen; es nennt 16, 1 den Passahmonat, aber nicht den Tag der Passahfeier, und wenn man die Worte: „und du sollst dem Herrn, deinem Gott das Passah schlachten, Schafe und Rinder" aus dem Zusammenhange der Gesamtgesetzgebung isoliert, so könnte es scheinen, als ob statt des Passahlammes auch ein Passahochs zulässig gewesen wäre, während jene Worte sich in sorglos skizzenhafter Weise auf das eigentliche Passah und die Festopfer, die pflichtigen und die freiwilligen, zugleich beziehen. Die pflichtigen Festopfer, welche von Gemeindewegen zu bringen sind, werden in dem elohistischen Gesetz 4. Mos. 28, 16—25 angegeben. Das Passahopfer mit der Passahmahlzeit fällt auf den 14. des ersten Monats (des später sogen. Nisan, babyl.-assyr. Ni-sa-an-nu, und auch in den keilschriftlichen Kalendarien der Anfangsmonat), in die Zeit von zwischen den beiden Abenden bis in die Nacht, welche 2. Mos. 12, 42 die „Nacht der Obacht" (lêl schimmûrim) heißt (vgl. Jes. 30, 29, wo sie die Weihnacht des Festes heißt), und vom 15. bis 21. schließt sich daran das siebentägige Mazzoth-Fest. Richtig sagt Josephus (Altert. III, 10, 15): „Auf das Passahfest folgt das Fest der ungesäuerten Brote"; ungenau dagegen wird der Tag, an dem das Passah geschlachtet und abends gegessen wird, Matth. 26, 17. Mark. 14, 12, vgl. Luk. 22, 7 der „erste Tag der ungesäuerten Brote" genannt; er ist es nur insofern, als das Mazzoth-Essen mit Ausschluß alles Gesäuerten schon am 14. begann, welcher deshalb auch schon 2. Mos. 12, 18 als erster Festtag bezeichnet wird. Die 3. Mos. 23, 8 angedeuteten siebentägigen Mazzoth-Festopfer werden dort in 4. Mos. 28 spezifiziert; diese Musaph-Opfer, d. h. zu dem alltäglichen Morgenlammopfer hinzukommenden Gemeindefestopfer bestehen Tag für Tag in einem Brandopfer von 2 jungen Rindern, 1 Widder und 7 einjährigen Lämmern mit ihren Speisopfern und dem Sündopfer eines Ziegenbocks; das Opfer lobpreisender Anbetung hat den Vortritt; denn Passah- und Mazzoth-Fest feiern ja die Erlösung, welcher Israel als selbständiges und als theokratisches Volk sein Dasein

verdankt. Die Passahgesetze stimmen darin überein, daß die Mazzen, sei es, daß der ungesäuerte Teig schon daheim in Ägypten oder erst in Succoth bei der ersten Lagerung gebacken wurde, an die Eilfertigkeit des Auszugs erinnern sollen. Vorausgesetzt wird in 4. Mos. 28 die 3. Mos. 23, 10–14 (innerhalb des sogen. Heiligkeitsgesetzes) angeordnete Darbringung des Omer am zweiten Mazzoth-Tage. Ein von dem ersten Schnitt des Getreides (nämlich der zuerst reifenden Gerste) zu dem Priester gebrachter Omer soll vor Jehova gewoben (schwingend geweiht) und dazu ein Brandopfer von einem jährigen Lamme mit Speis- und Trankopfer dargebracht werden. Dieses Gesetz war schon zur Zeit des zweiten Tempels streitiger Auslegung: 1) Diese Weihung der Ernte und des Genusses vom neuen Getreide soll „des anderen Tages nach dem Sabbath“ geschehen. Die herrschende jüdische Tradition, welcher auch Septuaginta, Philo, Josephus beistimmen, versteht hier unter Sabbath den Festtag (nämlich den ersten), wogegen nach der antipharisäischen Ansicht der Sadducäer der Wochensabbath gemeint ist, so daß also der 1. Osterfeiertag immer auf einen Sabbath und, wie das Omeropfer, folglich auch Pfingsten immer auf einen Sonntag fallen müßte. In der That kommt „Sabbath“ so schlechtweg nirgends sonst als Benennung eines Festtages vor (vgl. S. 448). 2) Omer bedeutet sowohl die Garbe (wie Luther mit Sept., Philo, Hieronymus übersetzt), als auch ein Hohlmaß, das Zehntel des Epha (2. Mos. 16, 36). Die schon von Josephus (Altert. III, 10, 5) bezeugte Tradition verstand das Wort in letzterem Sinne, indem sie das Erstlingsspeisopfer 3. Mos. 2, 14–16 mit dem Omeropfer identifizierte. Man röstete die eben geschnittenen vollen Ähren, um die Körner zu Graupen zermahlen zu können, welche man 13mal siebte, bis ein Omer, d. i. 1/10 Epha feinsten Mehles übrig blieb, welches man dann als Speisopfer behandelte. Diese Identifizierung des Omeropfers mit dem Erstlingsspeisopfer 3. Mos. 2, 14–16 ist sicher nicht im Sinne des Gesetzes; die in Graupen aus Erstlingsähren bestehende Mincha ist ein privates freiwilliges Opfer, welches durch die 5. Mos. 26, 1–11 vorgeschriebene pflichtige Darbringung der Fruchterstlinge in Wegfall gekommen ist. — Wir haben bis hierher die Passahgesetzgebung mit sich in Einklang gefunden. Wie wir uns nicht einreden können, daß das Deuteronomium einen Passahochsen zulasse, so auch nicht, es fordere 16, 7 für das Passah Kochen statt Braten; Luthers: „Und sollst es kochen“ ist nach 2. Chr. 35, 13 zu verstehen. Aber eine nicht ohne harmonistischen Zwang wegzubringende Differenz liegt darin vor, daß das Deuteronomium von den sieben Mazzoth-Festtagen nur den siebenten zum Hochfeiertag macht (16, 8), ganz so wie die jehovistische Passahgesetzgebung (2. Mos. 13, 6), an welche es sich überhaupt in Ausdrücken und ganzen herübergenommenen Sätzen anschließt, während die elohistische Passahgesetzgebung den ersten und siebenten Tag als sonderlich heilig auszurufende Tage (mikra'ë kodesch), welche alle Werktagsarbeit ausschließen, bezeichnet (2. Mos. 12, 16. 4. Mos. 28, 18. 25), womit auch das sogen. Heiligkeitsgesetz (3. Mos. 23, 7 f.) übereinstimmt. Die Steigerung der Feier wird einem jüngeren Stadium der Gesetzgebung angehören (vgl. auch S. 446 f.). In der Rekonstruktion des Entwickelungsganges dieser sind wir auf den Pentateuch angewiesen, die Geschichtsbücher geben uns keine sicheren Aufschlüsse; denn die Praxis hat sich zu keiner Zeit sklavisch an den Buchstaben des Gesetzes gebunden und es läßt sich deshalb aus der Geschichte kein zureichender Beweis für vorhanden oder nicht vorhanden gewesene gesetzliche Normen entnehmen. Abgesehen von der Passahfeier im zweiten Jahr des Auszugs werden folgende sonderlich denkwürdige Begehungen dieses Festes berichtet: 1) Die Passahfeier in Gilgal unter Josua nach vorheriger Beschneidung der während des Wüstenzugs Geborenen (Jos. 5, 10). Die Datierung V. 11: „sie aßen vom Getreide des Landes am anderen Tage des Passah“ stimmt im Ausdruck (vgl. 4. Mos. 33, 3) und dem Anschein nach auch sachlich nicht mit 3. Mos. 23, 11. 2) Die Passahfeier unter Hiskia 2. Chr. 30. Hier zeigt sich die Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes schon daran, daß sie im zweiten Monat stattfindet, weil man im ersten Monat mit den nötigen Vorkehrungen nicht fertig wurde; auch werden zu den sieben Feiertagen noch sieben hinzugefügt, und wenn V. 26 gesagt wird, daß solch ein Passah seit Salomo nicht gefeiert ward, so kann das nicht befremden. 3) Die Passahfeier unter Josia 2. Kön. 23, 21–23 und ausführlicher 2. Chr. 35, von welcher dort gesagt wird, daß sie seit der Richter Tagen, und hier, daß sie seit Samuel nicht ihres gleichen gehabt habe. Auch da ist der Hergang nichts weniger als ein Abklatsch des Priesterkodex: die Leviten schlachten, sie fangen (wie auch unter Hiskia) das Blut der Passahlämmer auf, um es den Priestern zu übergeben, und ziehen den Passahlämmern das Fell ab — levitische Dienstverrichtungen, welche weder im Priesterkodex erwähnt werden, noch als vorschriftsmäßige Observanz zur Zeit des zweiten Tempels bezeugt sind. 4) Die Passahfeier der heimgekehrten Exulanten Esr. 6, 19–22, bei welcher die Schlachtung der Lämmer für die ganze Gemeinde von den Leviten vollzogen wird, was seit Hiskia (2. Chr. 30, 17) Sitte geworden sein mag. Zur Zeit des zweiten Tempels war die Praxis mit Rücksicht auf 2. Mos. 12, 6 eine andere: die Vertreter der Genossenschaften wurden in drei Abteilungen geteilt, welche nach und nach in den

Tempelvorhof eingelassen wurden; diese Vertreter selber schachteten, während die Leviten auf ein durch drei Trompetenstöße gegebenes Signal das Hallel vortrugen, und die reihenweise mit goldenen und silbernen Schalen aufgestellten Priester fingen das Blut auf und gaben es von Hand zu Hand weiter, bis es bei dem zunächst dem Altar stehenden Priester angelangt (Pesachim V, 5—7; vgl. die Beschreibung des Passahritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 257—268). Eine gänzlich isolierte Stellung inmitten der Passahgesetzgebung nimmt das Passahgesetz Hesekiels (Hes. 45, 21—24) ein. Einerseits schließt es sich im Ausdruck so eng an 4. Mos. 28, 16—25 an, daß der verderbte Text von V. 21 aus 4. Mos. 28, 16. 17 zurechtzustellen ist, anderseits aber fordert es ganz andere Opfer als die im Priesterkodex genannten, und der Fürst ist es, der sie für sich und das Volk zu leisten hat; Passahlamm und Passahmahl sind doch wohl V. 21 stillschweigend vorausgesetzt, und noch am ehesten läßt sich ein der Neuerung zu Grunde liegendes Motiv darin erkennen, daß der Fürst am Passahtage für sich und das Volk einen Farren als Sündopfer (wie der Hohepriester 3. Mos. 16, 6) darbringen soll; der Passahfestfreude wird dadurch ein tiefernster Hintergrund gegeben; die nachexilische Praxis aber hat sich, wie in anderen Punkten, so auch in diesem von Hesekiel nicht bestimmen lassen: sie weiß nur von freiwilligen Opfern (Chagiga) des 14. (wie der folgenden Tage), welche in Schelamim bestehen, und deren Opferfleisch zur ergänzenden Ausstattung des Passahmahls diente. — Wenn Joh. 18, 28 gesagt wird, daß die Juden, welche Jesus nach dem Prätorium brachten, in dieses nicht hineingingen, um nicht verunreinigt und dadurch im Essen des Passah behindert zu werden, so kann das Essen des Passahlamms zusammen mit der Chagiga des 14. gemeint sein, nicht aber das Essen der Chagiga des 15.; denn das Essen der Chagiga für sich allein kann nicht „Essen des Passah" (vgl. dagegen 2. Chr. 30, 22) heißen. Die Verunreinigung hätte sie zwar nicht, aber doch nur unter der Bedingung vorherigen Reinigungsbades nicht, vom Passahmahl ausgeschlossen (Maimuni, Hilchoth Korban Pesach VI, 1). Der Tag der Verurteilung und Hinrichtung Jesu war, wie alle vier Evangelien sagen, ein Rüsttag des Sabbaths (Freitag) Joh. 19, 31. 42, zugleich aber, wie das vierte Evangelium sagt, nach welchem der Bericht der anderen zurechtzustellen ist, Rüsttag des Passah 19, 14, so daß also der 1. Mazzoth-Festtag (der 15.) auf einen Sabbath fiel, weshalb 19, 31 gesagt wird: „desselbigen Sabbaths Tag war groß." Die Erinnerung, daß Jesus an einem Rüsttag des Passah (ereb hapesach) gekreuzigt worden ist, hat sich auch unter den Juden erhalten: Sanhedrin 43a. Daß die Hinrichtung Jesu von den Juden nach der Passahnacht am 1. Feiertage bewirkt und, wenn auch durch Vermittelung der Römer, vollzogen worden sei, läßt sich schwer denken; die Mischna Sanhedrin XI, 4, wonach gewisse Verbrecher gerade in der Festzeit (barégel) hingerichtet werden sollen, beweist nichts; denn Sabbath und Hochfeiertage sind da selbstverständlich ausgeschlossen. Nach der jetzigen jüdischen Festchronologie ist es an sich unstatthaft, daß der Freitag 1. Osterfeiertag war; dieser darf nicht auf den 2., 4. und 6. Wochentag fallen. Aber diese rabbanitische, von den Karäern nicht anerkannte Kalendersatzung ist jünger als die christliche Anfangszeit, in welcher es noch keinen auf cyklische Berechnung basierten Kalender gab; die Bestimmung der Monatsdauer, so wie die Einschickung eines Schaltjahres waren damals noch durch Beobachtung der Mondphasen und anderer natürlicher Anzeichen, besonders des Standes der Saaten bedingt und gehörten zu den Hauptfunktionen des Synedriums. In der Schwierigkeit der Neumondbestimmung und zumal der Schwierigkeit, die Volksgenossen im Ausland rechtzeitig davon in Kenntnis zu setzen, hat es seinen Grund, daß die Hochfeiertage verdoppelt wurden, so daß das Osterfest mit zwei Hochfeiertagen, dem 15. und 16. begann und mit zweien, dem 21. und dem hinzugenommenen 22., als nun achttägiges Fest abschloß — indes galt dies nicht für Palästina, sondern nur für die entfernte (z. B. babylonische) Diaspora. Diese festkalendarischen Neuerungen sind ohne Belang für die Beziehung der einzelnen Tage der Passionswoche zum Osterfeste. Jedenfalls war es die Woche, in welche nach synedraler Festsetzung der Anfang des Osterfestes fiel, und wenn nach dem Johannes-Evangelium die Wegräumung Jesu tumultuarisch am Vortage des Osterfestes beschleunigt wird, so stimmt das mit dem Vorhaben der Synedren, welches sie Matth. 26, 5. Mark. 14, 2 aussprechen. Aber daraus ergibt sich nun auch, daß das Abschiedsmahl Jesu, wenn es auch den Charakter eines Passahmahls hatte, doch nicht mit dem damaligen jüdischen Passahmahl zeitlich zusammenfiel. Johannes sagt dies ausdrücklich, indem er die Erzählung 13, 1 „vor dem Feste aber der Ostern" beginnt. Und da einige der Jünger das Wort Jesu an Judas Ischarioth: „Was du thuest, thue bald", von den für das Fest erforderlichen Einkäufen verstanden, so kann das nächtliche Mahl nicht in der Nacht vom 14. auf den 15. stattgefunden haben; denn in dieser heiligen Nacht wäre Kaufen und Verkaufen äußerste Profanation; selbst am Vortage des Passah ist es nur bedingungsweise erlaubt, etwas aus dem Kramladen zu holen (Maimuni, Hilchoth Jom tob IV, 19—26), in der Nacht aber vom 13. auf den 14. (Donnerstag auf Frei-

tag) stand nichts im Wege. Das Abschiedsmahl war also, wenn man das vierte Evangelium mit den drei anderen zusammenhält, ein antizipiertes Passahmahl. Und darin liegt auch nichts Anstößiges. Wenn das Gesetz in Behinderungsfällen das Passah im Jjar statt im Nisan zu halten gestattet, und unter König Hiskia diese Verlegung aus einem anderen im Gesetz nicht vorgesehenen Grunde vorgenommen ward (2. Chr. 30, 1 f.), so widersprach es auch nicht dem Geiste des Gesetzes, daß der in den Tod gehende Heiland das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern nach Art eines Passahmahls abhielt, wie aus Luk. 22, 15 f. hervorgeht; die Herumreichung des Brotes (welches nicht ausdrücklich als ungesäuertes bezeichnet wird; vgl. jedoch Matth. 26, 17. Mark. 14, 1. Luk. 22, 1) entspricht der Herumreichung der Mazze nach vorausgegangener Segnung bei der Passahfeier, und die Herumreichung des Bechers nach der Mahlzeit (Luk. 22, 20) entspricht dem Füllen und Trinken des dritten der vier Passahfestbecher, mit welchem sich das Tischgebet nach der Mahlzeit verbindet; der „Lobgesang" Matth. 26, 30 ist die zweite Hälfte des Hallel Ps. 115—118 nebst dem großen Hallel Ps. 136. Fleisch reicht er den Jüngern nicht, sondern mit dem Brot seinen Leib und mit dem Wein sein Blut als des gegenbildlichen Passah. Der folgende Tag war Rüsttag des Passah und zugleich des Sabbaths, die Schlachtung der Passahlämmer wurde deshalb beeilt, sie fand vorschriftsmäßig unmittelbar nach Darbringung des tägigen Abendopfers schon um 6½ (nach unserer Stundenzählung 12½ mittags) statt. Es war die Zeit, wo nach Joh. 19, 15 Jesus unter dem Volksgeschrei: „Weg, weg mit dem! Kreuzige ihn!" vor Pilatus stand. Das Schlachten der Passahlämmer und die Ausgießung ihres Blutes an den Altargrund war noch in vollem Gange, als das wahrhaftige Passah sich am Kreuze verblutete. Das vierte Evangelium ist ganz und gar aus dieser Idee heraus, daß das Selbstopfer Christi die Erfüllung des Passah ist (vgl. 1. Kor. 5, 7), erwachsen und gestaltet. Drei Passahfeste bilden das Netz, in welches die Geschichte Jesu eingezeichnet ist (2, 13. 6, 4. 11, 55; vgl. Irenäus II, 22, 3: tria haec paschae tempora). Das erste Wort des Täufers, als er Jesu ansichtig wird, lautet: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" (1, 29). Und darin, daß dem Leichnam Jesu am Kreuz die Brechung der Gebeine erspart blieb, hat sich nach 19, 36 das auf das Passahlamm bezügliche Gesetzeswort: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen" (2. Mos. 12, 46) erfüllt. Da der Auferstehungssonntag der 2. Ostertag war, an welchem im Tempel das Omer-Opfer von den geweihten Erstlingsähren dargebracht ward, so können wir hinzunehmen, daß sich damals, was der Herr 12, 24 sagt: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte" als Gegenbild des Omer erfüllte. Bei diesem erfüllungsgeschichtlichen Verhältnis der Selbstdahingabe Jesu für die sündige Welt zu dem alttestamentlichen Opfer und insbesondere dem Passah liegt die Antwort auf die Frage, in welchem Sinne das h. Abendmahl ein Opfermahl sei, nahe. Das Holz des Kreuzes ist der Altar, auf dem er willig sich opfern ließ, und in dem h. Abendmahl bekommen wir Anteil an dem Leibe und Blute, welche da der gewaltsame Opfertod trennte. Es ist wie das Passahmahl ein Schelamimmahl, d. h. ein Kommunionopfermahl. Die Gaben, die wir da empfangen, besiegeln unsere auf der am Kreuze geleisteten Sühne bestehende Gemeinschaft mit dem Versöhner und in ihm mit Gott. Vgl. noch d. A. Ostern. Del

Patara, war eine der bedeutendsten Städte der kleinasiatischen Landschaft Lykien, sowohl zur Zeit der Unabhängigkeit des großen lykischen Städtebundes, wie zur Zeit der römischen Herrschaft, unter welcher Lykien zuerst durch Kaiser Claudius 43 n. Chr. vorübergehend, dann durch Vespasian bleibend 74 n. Chr. die Gestalt einer Provinz erhielt. Patara, eine der drei „Metropolen" dieser Provinz, blühende Handelsstadt, ein Hauptsitz des Kultus des Apollo, der hier auch ein berühmtes Orakel hatte, lag auf der Südwestküste Lykiens, nur drei Stunden östlich von der Mündung des Xanthosstromes. Auf seiner Reise im Frühling 59 n. Chr. von Korinth über Philippi nach Jerusalem landete Paulus in P., um hier ein nach Tyrus segelndes Schiff zu gewinnen (Apstlg. 21, 1 ff.). Von P. haben sich noch jetzt sehr ansehnliche Ruinen westlich von der Bai von Kalamaki erhalten. H.

Pathros, Pathrusim. Der Name P., in der Sept. Pathurēs oder Pathōrēs, ist ohne Zweifel Bezeichnung Oberägyptens, und Pathrusim (1. Mos. 10, 14) eine solche seiner Bewohnerschaft; dies erhellt nicht nur aus der Bibel, welche Pathros oder „das Land P." zwischen Ägypten und Kusch (Jes. 11, 11), neben Ägyptenland, d. h. Mittel- und Unterägypten (Jer. 44, 1. 15; vgl. Ägypten Nr. 1) und im Gegensatz zu unterägyptischen Städten (Hes. 30, 14) nennt, sondern auch aus vielen ägyptischen Texten, laut welchen Pa-to-res „das Südland" bezeichnet zum Unterschied von Patomehe, „das Nordland". Die Hauptstadt von Patore war Nu „Stadt" oder Nua „die große Stadt", das Theben der Griechen, s. No. Nach Hes. 29, 14 war P. der Ursitz, von welchem die Ägypter gekommen waren, und damit stimmen die Überlieferungen, nach welchen der sagenhafte erste König Ägyptens Menes seinen Sitz in Tini (This, Thinis) in Oberägypten gehabt und von dort aus

Memphis gegründet haben, und zur Zeit desselben das ganze unterhalb des Mörissees gelegene Ägypten noch ein großer Sumpf gewesen sein soll (Herod. II, 4. 15. 99. Diod. I, 50; vgl. Brugsch, Gesch. Äg. S. 41 ff.). (Fu.)

Patmos ist eine kleine griechische Insel, die zu den kleinasiatischen Sporaden zählt, und südlich von Samos — der linken Öffnung des Golfes von Jassos (jetzt von Mendelia) nordwestlich gegenüber — zwischen den Inseln Leros und Ikaria, dicht bei Lipsos, aus den Fluten des ägeischen (ikarischen) Meeres als eine schroffe Felsklippe von vulkanischem Gestein emporsteigt. Das Inselchen hat nur 60 km Umfang. P., in christlicher Zeit ein Zubehör zuerst zu der römischen Provinz Asia, seit Diocletian zu der sogenannten Inselprovinz, spielt im Altertum gar keine Rolle, und ist nur als Verbannungsort des Evangelisten Johannes berühmt (vgl. Offenb. 1, 9), der hier seine Apokalypse geschrieben haben soll. Noch heute zeigt man, 2 km südlich von dem in der Mitte der Ostseite gelegenen Hafen Skala, die Grotte, wo er seine Visionen hatte. Auf der Spitze des steilen Berges über dieser Grotte, auf der Südseite des Hafens (etwas südlich von den Ruinen der alten Stadt), liegt die heutige Stadt, gekrönt durch das Kloster des hl. Johannes des Theologen, welches (1080 durch den hl. Christodulos an Stelle eines alten Artemistempels gegründet) sich wie ein mächtiges festes Schloß aus der Mitte der Häuser erhebt. Ein kleiner Klosterbau dicht über der Grotte dient jetzt als Schule (Schule der Apokalypse). Vgl. L. Roß, Reisen auf den griechischen Inseln. Bd. II. S. 123 ff.—179 ff. H.

Patriarchen, s. Erzväter, Semiten, Sethiten.

Patrobas (abgekürzt aus Patrobius), ein Mitglied der römischen Gemeinde, von Paulus Röm. 16, 14 gegrüßt, sonst unbekannt. Die Legende macht ihn zu einem der 70 Jünger und zum nachmaligen Bischof von Puteoli. Bg.

Pauke, s. Musik Nr. 10.

Paulus, der Heidenapostel Jesu Christi. Seine weltgeschichtliche That ist die innere und äußere Überleitung des Christentums aus der jüdischen Form und Existenz in die der Weltreligion, zu der es angelegt war. Sowohl durch die Apostelgeschichte als durch seine eigenen Briefe ist uns seine Persönlichkeit und Lebensgeschichte in ein so helles Licht gestellt, daß wir ein anschauliches und ziemlich vollständiges Bild davon entwerfen können. Die kritischen Zweifel, welche gegen die Zuverlässigkeit der Apstlg. und die Echtheit einiger paulinischen Briefe erhoben sind, hindern daran wenig, indem gerade die bedeutendsten Briefe außerhalb jeder ernstlichen Anfechtung stehen und sich mit der Apostelgeschichte, in der auch nicht sowohl die äußere Biographie des Apostels als die Darstellung seines Verhältnisses zu Judentum und Judenchristentum beanstandet wird, wechselseitig bestätigen und ergänzen. — Die Herkunft und Erziehung 1 des Paulus war eine spezifisch-jüdische, doch mit einem griechisch-römischen Horizont. Sein Vater, aus dem Stamm Benjamin (Röm. 11, 1. Phil. 3, 5), ein Mann pharisäischer Herkunft und Richtung (Apstlg. 23, 6 „ich bin Pharisäer, Sohn von Pharisäern") lebte in Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien (vgl. d. A.), seines Zeichens ein Zeltweber, im Besitze des römischen Bürgerrechts. Beides sollte später dem Sohne durch die Welt helfen; die in Cilicien einheimische Zeltweberei aus Ziegenhaaren wurde auch sein Handwerk, mit dem er als jüdischer Schriftgelehrter und noch als Apostel sich ernährte (Apstlg. 18, 3. 1. Kor. 4, 12), und das römische Bürgerrecht schuf ihm unter den Unbilden seines Apostellebens zuweilen einigen Rechtsschutz und eine achtungsvollere Behandlung seitens der Behörden (Apstlg. 16, 37. 38. 22, 24—29). Vielleicht ein Ausdruck dieses Bürgerrechtes war es, daß der Knabe außer seinem jüdischen Namen Saul („der Erbetene") den römischen Namen „Paulus" führte, der hernach in der Christenheit der gangbare geworden ist; daß er letzteren erst seit seiner Bekehrung oder bei noch späterem Anlaß angenommen, ist gegenüber den analogen Doppelnamen so vieler damaligen Juden (vgl. Apstlg. 12, 12 Johannes Markus, Kol. 4, 11 Jesus Justus) durchaus unwahrscheinlich. — Tarsus war eine wesentlich griechische Stadt und ein hervorragender Sitz griechischer Studien, und so hatte Paulus schon von Kind auf einige Fühlung mit der gebildeten Heidenwelt, deren Apostel er werden sollte. Namentlich wird er seine Beherrschung der griechischen Sprache, die sich in seinem zwar durchaus nicht klassischen, von hebräischem Sprachgeist und individueller Geistesart stark beeinflußten Stil doch am Periodenbau und an der Beherrschung der Partikeln und der Synonyme zeigt, seiner Geburtsstadt verdanken. Eine griechische Schulbildung dagegen empfing er gewiß nicht: das Wenige, das darauf deuten könnte (Apstlg. 17, 28 ein Citat aus den Dichtern Aratus und Kleanthes; 1. Kor. 15, 33 ein sprichwörtlicher Vers aus einem Lustspiel des Menander, und 1. Kor. 1, 17 ff. eine allgemeine Idee von griechischer Philosophie) dürfte eher der Zeit entstammen, da er, nach seiner Bekehrung nach Tarsus heimgekehrt, sein Interesse der griechischen Welt zuzuwenden begann. Auch daß er seine nachmaligen griechischen Briefe zu diktieren und nur etwa ein eigenhändiges Schlußwort anzufügen pflegte (Röm. 16, 22. 1. Kor. 16, 21), dürfte darauf deuten, daß die griechische Schrift ihm nicht von Kind auf geläufig war. Vielmehr wenn er 2. Kor. 11, 22. Phil. 3, 5 sich mit Nachdruck einen „Hebräer, von Hebräern stammend" nennt, scheint er sich und seine Familie von den

gräcisierten Juden, den „Hellenisten" (Apstlg. 6, 1), denen man sie nach ihrem Wohnort hätte zurechnen können, geflissentlich zu unterscheiden. Ohne Zweifel war das Hebräische seine eigentliche Muttersprache (Apstlg. 21, 40) und seine Erziehung nach Weise eines Pharisäerhauses eine streng-nationale. Ohnedies wurde letztere wohl frühe nach Jerusalem verlegt, wo eine Schwester des Knaben verheiratet war (Apstlg. 23, 16). Der Vater wollte ihn — ohne Zweifel in Wahrnehmung seiner Gaben — zum Schriftgelehrten bilden und sandte ihn daher in zarter Jugend nach der heiligen Stadt (vgl. Apstlg. 22, 3: „auferzogen in dieser Stadt", d. h. Jerusalem), wodurch er seinen eigentümlichen Lebensgeschicken entgegengeführt ward. — 2 **Geistige und leibliche Individualität.** Die Apostelgeschichte nennt den Paulus (9, 15) ein „auserwähltes Rüstzeug", und er selbst hat sich zu seinem späteren Berufe „von Mutterleibe an ausgesondert", d. h.

Älteste Bilder von Petrus und Paulus. Nach Martigny, Dictionnaire des antiquitées chretiennes. S. 333.

besonders veranlagt und ausgerüstet gefühlt (Gal. 1, 15). In der That war er bereits nach seiner Geistesanlage einer der wunderbarsten Menschen, die je geboren worden. In seinem Geiste vereinigten sich die größten Gegensätze zu seltenem Reichtum: glühende Begeisterung und nüchterne Besonnenheit (2. Kor. 5, 13); der schärfste dialektische Verstand, mit dem sich gleichwohl ein Element mystischer, phantasievoller Spekulation verbindet; eine heroische Willenskraft, die sich doch oft aus tiefer Verzagtheit emporzuringen hat (1. Kor. 2, 3), und eine Fülle des weichsten, innigsten, zartesten Gefühls, die doch zuweilen erst gegen den hellen Zorn und die scharfe Ironie sich Bahn bricht. Eine ungemeine Lebhaftigkeit des Temperaments, die sich auch in seinem an Unregelmäßigkeiten so reichen und dennoch unwiderstehlich beredten und zuweilen zur erhabensten Schönheit (vgl. 1. Kor. 13) sich aufschwingenden Stil spiegelt, setzt in seinen Briefen nicht selten alle diese Register seines Geistes um die Wette in Thätigkeit. Den Brennpunkt dieses vielseitig reichen bewegten Geisteslebens bildet aber nicht erst seit seiner Bekehrung, sondern, wenn auch in irregehender Weise, schon vor derselben (Gal. 1, 14) das religiöse Gefühl und Interesse. Darin ist er das echte Kind Israels, des Religionsvolkes unter den Völkern, und wie es je und dann geschieht, daß der eigentümliche Genius eines Volkes sich in einer großen Persönlichkeit sammelt, so faßt sich in Paulus das Beste und Eigenste des jüdischen Volkstums zusammen, um sich in den Dienst Jesu Christi zu stellen. Dieser ausnehmend religiöse Mensch ist gleichwohl kein einseitiger, träumender Mystiker, auch nur anscheinend und vorübergehend ein veräußerlichter Fanatiker; sondern mit der religiösen Spannkraft seines Wesens steht die sittliche gleich, und zwar als eine ebenso gewaltig nach innen wie nach außen gewandte, schon in dem fehlgreifenden Gerechtigkeitseifer seiner pharisäischen Periode, wie vielmehr in seinem apostolischen Lebenskampfe, der nicht weniger unermüdlich auf Heiligung des eigenen Selbst wie auf Eroberung der Welt geht (Phil. 3, 8 ff.). — Diesen Schatz seines inneren Lebens aber ist sich der Apostel bewußt in einem „irdenen Gefäße" (2. Kor. 4, 7) des äußeren, in unansehnlicher, vielleicht gebrechlicher Leibeshülle zu tragen. Daß die Leute von Lystra den Barnabas für den Zeus, ihn aber für den Hermes halten (Apstlg. 14, 12), weist darauf, daß er neben jenem als der vielleicht Gewandtere, aber weniger Ansehnliche erschien; ebenso sagen seine Gegner in Korinth von ihm, seine Briefe seien zwar wuchtig und stark, aber seine leibliche Gegenwart schwach und seine Rede unbedeutend (2. Kor. 10, 10). Durch seine späteren Briefe ziehen sich Andeutungen nicht nur einer durch Mühsale und Mißhandlungen gebrochenen Leibeskraft (Gal. 6, 17), sondern auch eines peinlichen periodischen Leidens, welches er als seinen „Pfahl (oder Dorn) im Fleisch", als die „Faustschläge eines Satansengels" bezeichnet (2. Kor. 12, 7—9). Der textuelle Zusammenhang dieses, wie es scheint, nervösen Leidens mit den „Gesichten und Offenbarungen" in 2. Kor. 12 ist dazu benutzt worden, den Apostel zu einem krankhaften Visionär zu stempeln, dessen Nervenzerrüttung und ekstatische Krämpfe die Quelle seiner zugleich überschwänglichsten und niederdrückendsten Lebensmomente gewesen; aber in der Logik jener Stelle, welche jenes Leiden lediglich als Dämpfer gegen ein etwaiges Sichüberheben in betreff der Gesichte betrachtet, liegt dazu kein Recht. Hat Paulus mit allen biblischen Offenbarungsempfängern jenen geheimnisvollen Punkt psychischer Organisation geteilt, an den prophetische Erlebnisse anknüpfen, so wird man ihn darum ebensowenig für einen nervenzerrütteten Epileptikus zu halten haben, wie die Propheten vor ihm. Vielmehr beweist die lange Reihe seiner ertragenen Mühsale und Unbilden (2. Kor. 11, 23 f.), die lebenslange Doppelarbeit des Handwerks und des höheren Berufs, und die Rüstigkeit, mit der er sich noch in späteren Jahren im Seesturm und beim Schiffbruch benimmt (Apstlg. 27—28), eine wenn auch vielleicht

che und infolge alles dessen nicht unversehrt gebliebene, aber nachhaltige und von Haus aus normale Gesundheit. — 3 Der Eifer im Judentum. In Jerusalem saß der junge Paulus — wohl Jahre lang — „zu den Füßen Gamaliels“ (Apstlg. 22, 3), des damals namhaftesten Schriftgelehrten (s. Gamaliel); eines Mannes, der für einen Pharisäer keineswegs engherzig, auch griechischer Bildung nicht ganz fremd, ihn doch nur in den pharisäischen, um den Buchstaben eifernden Geist der jüdischen Theologie einführen konnte (vgl. Apstlg. 26, 5. Gal. 1, 14). Die schriftgelehrte Bildung, welche er erhielt, ist als formale in den Textauslegungen, der Dialektik und den spekulativen Ansätzen seiner Briefe noch sehr wohl zu merken, wenn auch seit seiner Bekehrung ein neuer Geist das alles sichtete und in seinen Dienst zog. Ob er in diesen seinen jerusalemischen Schülerzeiten Jesum gesehen, ist streitig und aus 2. Kor. 5, 16 nicht sicher herzuleiten; aber wie ein am Tode des Stephanus als „junger Mann“ (Apstlg. 7, 58) Teilnehmender, der in Jerusalem „auferzogen worden“, also Jahre lang ununterbrochen dort gelebt haben muß, die Katastrophe Jesu nicht mit erlebt haben sollte, ist uns unverständlich. Nur konnte weder das lehrende Auftreten Jesu in Jerusalem noch sein Kreuzestod auf den jungen Pharisäer einen anderen als verblendenden Eindruck machen. Das Pharisäertum, die kräftigste von den drei besonderen Ausprägungen des damaligen Judentums, war auch die der Person und Sache Jesu entgegengesetzteste; es vermochte in Jesu nicht nur den erwarteten Messias nicht anzuerkennen, da er die sinnlich-volkstümliche Messiaserwartung mit nichten erfüllte, sondern mußte ihn sogar für einen falschen Propheten und Volksverführer halten, weil seine Gerechtigkeitslehre in ihrer freien Innerlichkeit sich selbst über den Buchstaben Mosis wegsetzte, wievielmehr die ganze an denselben angeschlossene pharisäische Theorie und Praxis als wertlos und heuchlerisch verwarf. Nachdem es dem Bunde des pharisäischen Hasses mit der politischen Angst und hierarchischen Selbstsucht des sadducäischen Hohenpriestertums gelungen war, Jesum ans Kreuz zu bringen, überließen es die Pharisäer zwar eine Zeit lang dem Hohenpriestertum allein, auch seine Anhänger zu verfolgen; ja gerade Gamaliel hielt nach Apstlg. 5, 34 f. die Gewaltthätigkeit desselben gegen die Urgemeinde zurück: doch nur so lange, als diese, nach aller Strenge des Gesetzes wandelnd, die von Jesu eingenommene aggressive Stellung aufgegeben zu haben schien. Als aber der geisterfüllte Hellenist Stephanus, weiterschauend als damals selbst die Zwölfe, den Untergang des Tempels, d. h. des jüdischen Gottesdienstes, und „die Änderung der von Mose gegebenen Sitten“ als die Konsequenz des Werkes Jesu verkündete (Apstlg. 6, 14), da brach der gegen Jesum bethätigte Fanatismus sofort auch gegen dessen Gemeinde hervor. Er gipfelte in dem jungen Paulus, der damals „an Eifer für die väterlichen Überlieferungen alle seine Altersgenossen überflügelte“ (Gal. 1, 14), und nicht zufrieden mit dem Tode des Stephanus sich behufs einer allgemeinen Ausrottung der Christensekte mit seiner ganzen Energie in den Dienst des Synedriums stellte (Apstlg. 7, 57. 8, 1. 3). Nachdem die Christengemeinde in Jerusalem und Palästina zersprengt war, ließ er sich vom Synedrium Vollmacht nach dem benachbarten Syrien, nach Damaskus geben, um auch hier — wohl der ersten außerpalästinischen Pflanzstätte des Evangeliums — die Synagogengerichte und die Obrigkeit dawider aufzubieten. So trieb ihn sein Feuergeist weit hinaus über die Linie der Mäßigung, die sein Lehrer Gamaliel eben erst gepredigt, auf eine Bahn fanatischen Verfolgens, die er nachmals sich selbst niemals hat vergeben können (vgl. 1. Kor. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Apstlg. 22, 4. 26, 10 f.): und doch war es der tiefere religiöse Ernst, der glühendere Eifer um Gottes Recht und Ehre, der ihn im Unterschiede von Gamaliels kühler Ruhe bis in die äußerste Konsequenz des einmal ergriffenen falschen Prinzips trieb. Ebendarum war er zu gleicher Zeit, ohne es zu wissen und zu wollen, innerlich auf dem Wege zu demselben Glauben, den er auszurotten bemüht war. Denn er kehrte — der ernsteste und redlichste und ebendamit der am wenigsten pharisäische aller Pharisäer — den Eifer um das Gesetz, den er so unerbittlich nach außen geltend machte, ebenso unerbittlich nach innen und ging in diesem Bestreben, in der Gesetzesgerechtigkeit untadelig zu sein, erst recht über alle Maßstäbe seiner Sinnesgenossen hinaus. Die Schilderung des Zustandes unterm Gesetz, die er später Röm. 7, 7 f. gibt, kann nur eine selbsterlebte und vor der Kunde der Erlösung erlebte sein, und so thut man hier einen Blick in innere Kämpfe des jungen Schriftgelehrten, die, den inneren Kämpfen Luthers im Kloster vergleichbar, seinem nach außen für die Gesetzesreligion geführten Kriege insgeheim parallel gegangen sein müssen. Er bekennt hier, allerdings eine Zeit lang den Stachel des Gebotes nicht empfunden und so im Frieden eigener Gerechtigkeit gelebt zu haben (V. 9); dann aber hat er namentlich an dem letzten, innerlichsten Gebote, an dem „Laß dich nicht gelüsten“ das Richtende des Gesetzes erfahren und jenen unseligen inneren Zwiespalt zwischen Vernunft und Begierde, Geist und Fleisch kennen gelernt, in welchem das bessere Wollen immer wieder der innewohnenden Macht der Sünde unterlag und nur den verzweifelten Notschrei nach einer ungekannten Erlösung übrig behielt (V. 9—24). So trieb sein im Gesetzesdienst keinen Frieden findendes Gewissen ihn unbewußt eben dem Evangelium zu, das er verfolgte; er

sollte, wie er selbst sagt (Gal. 2, 19), „durchs Gesetz dem Gesetz absterben, um Gotte zu leben." 4 — Die Bekehrung. Unter diesen Umständen war die Bekehrung dieses gewaltigsten Feindes Jesu zu dessen hingebendstem Diener zwar das größte und wunderbarste Ereignis des apostolischen Zeitalters, und doch nichts weniger als unnatürlich und gewaltsam, indem die Erkenntnis Jesu als des Heilandes (2. Kor. 4, 6) so sehr die Lösung seiner inneren Kämpfe war, daß es ihm, nachdem ihn das Licht derselben einmal getroffen, wie Schuppen von den Augen fallen mußte. Wir haben über diese Bekehrung drei Berichte in der Apstlg. (Kap. 9. 22 und 26), die — aus verschiedenen Aufzeichnungen stammend — zwar in Kleinigkeiten von einander abweichen (namentlich hinsichtlich der Wahrnehmung der Begleiter, die bald so, bald so als eine dunkle und halbe dargestellt wird), aber im wesentlichen wohl zusammenstimmen. Aber auch in seinen Briefen spielt P. wiederholt auf die Thatsache an, von der er seinen Gemeinden offenbar erzählt hatte: vgl. 1. Kor. 9, 1. 15, 8. 2. Kor. 4, 6. Gal. 1, 1 und 15. 16. Diese Äußerungen stellen fest, daß er überzeugt war, Jesum ebenso geschaut zu haben, wie ihn die älteren Apostel nach seiner Auferstehung geschaut, in der Herrlichkeit seines verklärten Lebens: eben diese überwältigende Erfahrung seiner Auferstehungsherrlichkeit vergewisserte ihn, daß Jesus trotz allen Widerspruchs der jüdischen Erwartungen der Messias, der „Christus" sei, und hob damit das ganze Gefüge seines jüdisch-pharisäischen Systems aus den Angeln. Im Widerstreit mit dieser eigenen Überzeugung des P. hat man sich neuerdings mit vielem Scharfsinn bemüht, die Christuserscheinung bei Damaskus (ebenso wie die Ostererlebnisse der älteren Jünger) auf eine (rein-subjektive) Vision zurückzuführen und so das Eingreifen einer höheren Welt in die irdische Geschichte auch hier wegzuschaffen (Holsten: „Die Christusvision des Paulus", in seinem Buche: „Zum Ev. des Paulus und Petrus"). Wir halten diese Versuche für mißlungen und aussichtslos, wesentlich aus zwei Gründen: a) Die biblischen Männer wußten zwischen Vision und sinnlich-realer Erscheinung recht wohl zu unterscheiden, wenn sie auch von ersterer ein naturwissenschaftliches Verständnis nicht gehabt haben. Sie haben solchen Visionen, durch welche ihnen eine göttliche Offenbarung zu teil ward, zwar eine gewisse Realität, nämlich einen göttlichen Inhalt und Ursprung zugeschrieben, sie aber gleichwohl als bloße Sinnbilder göttlicher Gedanken dem, was ihnen im vollen Sinne thatsächlich war, keineswegs gleichgestellt (vgl. 4. Mos. 12, 6—8. Apstlg. 10, 17. 12, 9). Insonderheit Paulus konnte und mußte diesen Unterschied um so sicherer machen, als er selbst Visionen anderweitig erlebte, sie als solche erkannte und von ihnen hochhielt (2. Kor. 12, 1 f.): hätte er nicht entscheidende Gründe gehabt, jene Erscheinung bei Damaskus für etwas anderes, Realeres zu halten, so hätte ihm dieselbe weder ein Beweis für die leibliche Auferstehung sein können, denn auch Nichtauferstandene konnte man visionär sehen (Mark. 9, 4. Apstlg. 16, 9); noch die Unterlage seines apostolischen Bewußtseins bilden (1. Kor. 9, 1 f. 15, 8. 9), denn Gesichte-haben ist Specifikum des Propheten, nicht des Apostels, den erst das leibhaftige Gesehenhaben des Herrn über jenen erhebt (1. Kor. 12, 28). — b) Eine Vision, wie die natürliche Erklärung sie denkt, entsteht aus dem Innern des Menschen, indem ein dasselbe übermächtig erfüllendes Bild bei krankhaft erregtem Nervenleben den Sehnerv ganz ebenso afficieren kann, wie es sonst äußerlich einfallende Bilder thun. So müßte in der Seele des christenverfolgenden Paulus das Bild Jesu als des wahren himmlisch verklärten Christus bereits übermächtig vorhanden gewesen sein. Wie ist das denkbar? Man sucht aus vermuteten Eindrücken, welche die christlichen Bekenner auf ihn gemacht und aus der ihn von daher ängstenden Möglichkeit, daß Jesus doch vielleicht auferstanden und somit der Messias sei, eine solche Herzensverfassung des P. denkbar zu machen. Aber abgesehen davon, daß keine Quelle von einer solchen weiß, daß gerade beim Tode des Stephanus der Eindruck der entgegengesetzte ist (Apstlg. 8, 1), und daß Paulus, wenn ihm Zweifel an der Gottgemäßheit seines Thuns gekommen wären, das Verfolgen sofort eingestellt haben müßte, — wie konnte er die Möglichkeit der Auferstehung, der Messianität Jesu ernstlich in Betracht ziehen, so lange ihm derselbe vermöge der Nichterfüllung der messianischen Hoffnungen und des Gegensatzes gegen die gesetzlich-pharisäische Gerechtigkeit ein ausgemachter Verführer war? Nur erst die zwingend erfahrene Wirklichkeit jener Auferstehung und Messianität konnte das Vorurteil ihrer Unmöglichkeit überwinden und die felsenfesten pharisäischen Voraussetzungen sprengen, auf welche jene Unmöglichkeit begründet war. (Vgl. meine Aufsätze „Die Bekehrung des Apostels Paulus", und: „Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung", Theol. Stud. und Krit. 1864 und 1870.) — Entwickelung des christ- 5 lichen Bewußtseins. Als Paulus nach dreitägigem Blindsein, Fasten und Beten unter der Hand des Ananias, der ihn heilte, tröstete und taufte (Apstlg. 9, 9 f.), sich wieder aufrichtete, fühlte er sich als „eine neue Kreatur" (2. Kor. 5, 17). Er glaubte an Jesum als den Messias und auch seinen persönlichen Heiland, dessen Gnadenhand ihn vom Himmel herab ergriffen; und dieser Glaube, samt der Taufe, die demselben das Siegel aufgedrückt, gab ihm statt der seitherigen friedlosen Gesetzes- und Gewissensnot einen Trost der Vergebung („Rechtfertigung") und eine Kraft

nach Gottes Willen zu leben, wie er sie seither nicht gekannt. Sein erster Drang war, sich öffentlich zu dem Jesus zu bekennen, den er verfolgt (Apstlg. 9, 20); dann aber zog es ihn in die Einsamkeit, um das ungeheure Erlebnis, welches blitzartig über ihn gekommen, in sich zu verarbeiten. Dies, und nicht ein Missionsunternehmen, ist ohne Zweifel der Sinn seiner Reise in die nahe arabische Steppe, die er Gal. 1, 17 erwähnt und die in den Apstlg. 9, 20—25 kurz zusammengezogenen dreijährigen Aufenthalt in Damaskus hineinzudenken ist. In dieser Zurückgezogenheit wird er, wenigstens den Grundzügen nach, das eigentümliche christliche Gedankensystem ausgebildet haben, das hernach in seinen Briefen, namentlich dem an die Galater und die Römer, hervortritt, das er aber auch bereits in seinem viel früheren Disput mit Petrus Gal. 2, 11 f. als wesentlich fertiges offenbart. Die eigentümliche Erfahrung, die er mit dem Gesetz gemacht, daß ihn dasselbe einerseits in den Krieg wider Gott hinausgetrieben, anderseits in den inneren Zwiespalt mit ihm hineingeführt hatte, ohne ihn wieder herauszuführen, mußte für sein Verständnis des Evangeliums entscheidend werden. Hatten die älteren Apostel das Evangelium seither einfach unter den Gesichtspunkt der Erfüllung von Gesetz und Propheten gestellt und damit als die Vollendung des Judentums aufgefaßt, so ging er vielmehr vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums aus, und wurde vermöge dieser Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum der Schöpfer nicht nur des ersten entwickelten christlichen Lehrsystems, sondern zugleich eines solchen Lehrsystems, das durch Entfaltung des universalen Charakters des Christentums, als einer nicht spezifisch jüdischen sondern allgemein-menschlichen Bedürfnissen entsprechenden Heilsreligion, demselben den Weg in die Heidenwelt zu bahnen geeignet war. Was dem Gesetze unmöglich gewesen, die wahre Gerechtigkeit unter den Menschen herzustellen, welche die Bedingung ihres Heils ist, das hatte Gott aus freier Gnade in Christo möglich gemacht (Röm. 8, 3. 4). Die entscheidende That aber dieser Gerechtigkeitschenkenden Gnade war die Hingabe des Gottessohnes ans Kreuz, dieser stärkste Widerspruch gegen die jüdische Weltanschauung: hier hatte die ewige Liebe ihr Äußerstes gethan, um eine ihr entfremdete Welt versöhnend zurückzugewinnen, — sie hatte in dem für die Sünder und durch die Sünde vergossenen Blute des Sündlosen die Sünde zugleich gesühnt und gerichtet, vergeben und verleidet, also den einheitlichen Quell der Rechtfertigung und der Erneuerung für alle eröffnet, während sie durch Auferweckung des Gekreuzigten zugleich dafür sorgte, daß er als „lebendigmachender Geist" (1. Kor. 15, 45 nach richtiger Übersetzung), als „anderer, geistlicher und himmlischer Adam", d. h. Stammvater einer neuen gottwohlgefälligen Menschheit das, was er für alle gestiftet, auch in allen verwirklichen könne. Die einzige Forderung und Bedingung dieser Liebe Gottes in Christo (— ebenso wie schon ihrer alttestamentlichen Verheißung an Abraham) ist aber der **Glaube**, der sie ergreift und ebendamit in uns wirksam macht: er ist die subjektive Quelle wie der Rechtfertigung, der Gewißheit bei Gott in Gnaden zu stehen, so der Heiligung, der nicht mehr knechtischen, sondern kindlich freudigen und liebevollen Erfüllung der göttlichen Gebote. Kommt so das Gesetz nach seinem unvergänglichen sittlichen Inhalt allerdings im Christentum und erst in ihm zur Geltung (Röm. 3, 31. 8, 4. 13, 10), so hat es formell, als Inbegriff äußerer, drohender, richtender Buchstabengebote, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedingen sollen, um so mehr alle Bedeutung verloren: mag der Jude, auch der jüdische Christ es als seine National-Sittenordnung fortbeobachten, für den Christen als solchen hat es, weil keine rechtfertigende, auch keine verpflichtende Kraft (Gal. 2, 21. 3, 1—29. Röm. 10, 4). — Das sind die Grundgedanken des eigentümlichen paulinischen Lehrsystems, wie es aus der eigentümlichen Führung seines Urhebers entsprang. Wenn man aber gemeint hat, Paulus habe dasselbe lediglich aus seinem Bekehrungsmoment herausgesponnen, ohne jede Rücksicht auf das geschichtliche Leben und Lehren Jesu, so ist das ein großer Irrtum. Es versteht sich von selbst, daß letzteres für den Mann, dem Jesus eins und alles geworden war, das höchste Interesse haben mußte, und er zeigt sich auch bei jeder Gelegenheit aufs beste damit vertraut (Röm. 1, 3. 15, 3. 1. Kor. 7, 10 und 25. 9, 14. 11, 23—25. 15, 1—7. 2. Kor. 5, 21. 8, 9. Gal. 4, 4. Phil. 2, 5—8). Mag er im Umgang mit Petrus, Jakobus und anderen Christen seine historische Kenntnis nachmals noch mannigfach ergänzt haben: das Wesentliche besaß er ohne Zweifel schon als scharf aufmerkender, gegensätzlich aufs höchste an Christus und Christentum interessierter Zeit- und Volksgenosse (vgl. 2. Kor. 5, 16). Aber während das alles für ihn bis jetzt ein sprödes, totes Material gewesen war, war erst durch seine persönliche Begegnung mit Christo der Geistes- und Lebensfunke hineingefallen, der alles durchleuchtete, und so hatte er an der völligen Zusammenstimmung des Historisch-erkundeten und des innerlich Erlebten das Siegel der Wahrheit seines Evangeliums. — **Entwickelung des Heidenapostolats.** 6 Wiewohl P. nachmals seine Berufung zum Heidenapostel auf denselben Moment zurückgeführt hat, der ihn zum Christentum überhaupt berufen (Gal. 1, 15. 16), so ist ihm diese Konsequenz seiner Bekehrung doch erst allmählich zum Bewußtsein gekommen. Aus Damaskus, wohin er zurückgekehrt war (Gal. 1, 17), um dort zu lehren, vertrieb ihn drei Jahre nach seiner Bekehrung eine jüdische Nachstellung (Apstlg. 9, 23—25.

2. Kor. 11, 32. 33). So ging er nach Jerusalem, und machte sich mit Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, bekannt (Gal. 1, 18. 19; ungenauer Apstlg. 9, 26 ff.); aber ein Schüler derselben ward er damit nicht, ward sich vielmehr in diesem Umgang des selbständigen und unmittelbar-übernatürlichen Ursprungs seiner Erkenntnis Christi ohne Zweifel erst recht bewußt (Gal. 1, 1). Eben dieser Aufenthalt ließ ihn auch zuerst seine Bestimmung für die Heidenwelt ahnen: er erfuhr bald, daß die Juden von ihm, ihrem ehemaligen Vorkämpfer gegen das Christentum, dasselbe am allerwenigsten annehmen würden, und als er im Gebet dem Herrn diese Vergeblichkeit seines Zeugnisses klagte, empfing er die Antwort: „Ich will dich fern unter die Heiden senden" (Apstlg. 22, 17–21). Jüdische Nachstellungen vertrieben ihn schon nach vierzehn Tagen (Gal. 1, 18) auch aus Jerusalem (Apstlg. 9, 29. 30); er begab sich nach seiner Vaterstadt Tarsus und scheint hier mehrere Jahre mit der Vorbereitung auf seinen Beruf, wohl auch schon mit der Ausübung desselben in Cilicien (Gal. 1, 21. 23) beschäftigt gewesen zu sein. Sein Entschluß, unvermählt zu bleiben (1. Kor. 7, 7) hing wohl mit dem Hinblick auf die ruhe- und heimatlose Aufgabe eines Heidenmissionars zusammen; er fühlte sich so ungeteilteren, sorgenfreieren Gemütes und meinte bei der Erwartung des nahen Weltendes, die er mit der ganzen ältesten Christenheit teilte (Röm. 13, 11. 1. Kor. 15, 51. 52. 1. Thess. 4, 17), daß es zur Stiftung neuer christlicher Hausstände ohnedies kaum mehr an der Zeit sei (1. Kor. 7, 26–31). Daß er vordem vermählt und Witwer gewesen sei, ist nur ein ganz gewagter Schluß, den man aus seiner 1. Kor. 7 bewiesenen Kunde der ehelichen Verhältnisse gezogen hat. — Schließlich holte ihn Barnabas (s. d. A.) von Tarsus weg zur Hilfe nach der syrischen Hauptstadt Antiochia, wo eine bedeutende Christengemeinde, die erste aus überwiegend „griechischen" (d. h. heidnischen) Elementen, entstanden war (Apstlg. 11, 19–26), und von hier überbrachten beide mit einander ein Jahr danach im Hinblick auf die unter Kaiser Claudius eintretende Hungersnot eine Liebessteuer an die Urgemeinde (Apstlg. 11, 27–30). Zwar übergeht P. Gal. 2, 1 im Vergleich mit 1, 17 diese Reise; indes wenn dieselbe für die im Galaterbriefe erörterten Verhältnisse ohne Belang war, brauchte er sie auch nicht zu erwähnen. In dieselben antiochenischen Anfangszeiten fällt das merkwürdige ekstatische Erlebnis, von dem er 2. Kor. 12, 1 f. erzählt. In Antiochia, wo er mit Barnabas und anderen angesehenen „Propheten" (Apstlg. 13, 1) eine gesegnete Wirksamkeit übte, erwachte nun der Gedanke weiterer Heidenmission als einer Gemeindepflicht, und so sandte man beide auf jene erste große Missionsreise nach Cypern und den Landschaften des südöstlichen Kleinasiens, die Apstlg. 13 und 14 beschrieben wird. Daß sie auf derselben überall an die jüdische Synagoge anknüpfen und erst mittels der allerwärts an diese angeschlossenen Proselyten den Eingang zu den Heiden finden, dann aber durchgängig die (Röm. 9–11 als notorisch vorausgesetzte) Erfahrung einer weit größeren Empfänglichkeit der letzteren machen, ist gewiß nicht Erfindung der Apostelgeschichte, sondern das den gegebenen Verhältnissen durchaus Entsprechende. Aber die wachsende Entwickelung einer vorherrschend heidenchristlichen Kirche schien der judenchristlichen Anschauung das natürliche Verhältnis im Reiche Gottes umzukehren und erheischte eine Auseinandersetzung über das von den Judenchristen nach wie vor beobachtete mosaische Gesetz. Christen aus Judäa kamen nach Antiochia und lehrten, um selig zu werden, müsse man mittels der Beschneidung ins auserwählte Volk eintreten, und diese Lehre hatte bei der Fortgeltung des A. T. als heiliger Schrift auch der Christen und den zunächst doch auf Israel lautenden Verheißungen desselben so viel Einleuchtendes, daß die Gemeinde in große Verwirrung geriet. Sie sandte Barnabas und Paulus, welch letzterer sich überdies durch eine „Offenbarung" zu diesem Schritt angetrieben fühlte (Gal. 2, 2), nach Jerusalem, um mit den dortigen Autoritäten eine Verständigung herbeizuführen, worüber Apstlg. 15, 1 f., Gal. 2, 1–10 uns Berichte vorliegen. Paulus mit seiner gesetzesfreien Anschauung hatte in Jerusalem anfangs keinen leichten Stand; vielmehr scheint man auf die Beschneidung seines griechischen Begleiters Titus gedrungen zu haben (Gal. 2, 3. 4); aber nach eingehender privaten Auseinandersetzung mit Jakobus, Petrus und Johannes, in welcher diese seiner Verkündigung des Evangeliums nichts hinzuzusetzen fanden und ihm samt dem Barnabas als für die Heidenwelt eigentümlich begnadeten Organen desselben Herrn die Hand der Gemeinschaft reichten (Gal. 2, 5–10), erlangte er die öffentliche Anerkennung der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz; nur daß denselben die Beobachtung der vier Proselytenregeln zur Pflicht gemacht ward (Apstlg. 15, 6–21; vgl. d. Art. Apostel, Nr. 7). — Dieser sogen. Apostelkonvent erhielt ein bedeutsames Nachspiel, als Petrus, bald darauf nach Antiochia kommend, anfangs mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft hielt, dann aber auf Veranlassung von Abgesandten des Jakobus sich zurückzog und durch sein Beispiel auch die übrigen Judenchristen und selbst den Barnabas irre machte. Allerdings hatte die jerusalemische Übereinkunft nur die Heidenchristen, nicht die Judenchristen von den mosaischen Observanzen losgesprochen; vielmehr war die judenchristliche Fortbeobachtung der letzteren zwar nicht als-

Seligkeitsbedingungen (denn dann hätten auch die Heiden daran gebunden werden müssen), wohl aber als gottgegebener Lebensordnungen des Volkes Israel für Jakobus selbstverständliche Voraussetzung; aber nun zeigte sich, daß diese Unterscheidung in gemischten Gemeinden nicht anging, indem sie jede brüderliche Gemeinschaft des täglichen Lebens zerstörte. Hier bewährte sich Paulus als der allein feste Hort der christlichen Freiheit, indem er dem Petrus in öffentlicher Gemeinde entgegentrat und auf das alleinige Seligwerden durch Gnade und Glauben sich stützend die Unzulässigkeit jeder religiösen Fortgeltung des Gesetzes erwies (Gal. 2, 11—21). — Alle diese Erlebnisse, namentlich aber dies letzte, werden es ihm zum vollen Bewußtsein gebracht haben, mit wie gutem Grunde der Herr ihn in seinem Christenglauben und Missionsberufe von vornherein ganz selbständig den älteren Aposteln an die Seite gestellt habe. Die Begründung des Christentums in der Heidenwelt forderte eine von den älteren Aposteln, die sich über die Bedingungen derselben noch nicht hinreichend klar waren, unabhängige, also selbst apostolische Autorität, und diese nahm Paulus hinfort — gestützt darauf, daß ihm in seinem Bekehrungserlebnis wesentlich dieselbe Augenzeugenschaft und persönliche Beauftragung wie den älteren Aposteln zu teil geworden sei, für sich in Anspruch. — 7 Die große Heidenmission. Nachdem P. so zu vollem apostolischen Selbstbewußtsein gelangt war, nahm er die Heidenmission selbständig und in größtem Maßstab in die Hand. Da er sich mit Barnabas über dessen Neffen Markus entzweite, wählte er zum Begleiter einer zweiten großen Missionsfahrt den Silas (vgl. d. A.), warb unterwegs noch den jungen Lystraner Timotheus hinzu, und drang, nachdem er die früher gestifteten Gemeinden im südöstlichen Kleinasien besucht, weiter nach Phrygien und Galatien vor (Apstlg. 15, 36—16, 5). Namentlich in letzterer von einem eingewanderten keltischen (nach manchen Gelehrten germanischen) Volke bewohnten Landschaft gelang ihm eine reiche Aussaat, über welche zwar die Apstlg. 16, 6 flüchtig weggeht, die aber aus dem nachmaligen Galaterbriefe erhellt. Krankheit und Schwäche hielt den Apostel in Galatien zurück (Gal. 4, 13); aber das frisch-empfängliche Naturvolk verschmähte seine leiblich schwache Predigt nicht, sondern „nahm ihn auf wie einen Engel Gottes, ja wie Jesum Christum selbst", und bezeigte ihm alle mögliche Liebe (Gal. 4, 14. 15). Von hier nach Mysien und Bithynien weiterreisend, ward P. (wohl durch mangelnde Freudigkeit) „vom h. Geiste gehindert das Wort zu reden": er sollte seinen Lauf vielmehr nach Europa lenken, wie in Troas ein Nachtgesicht ihm zu erkennen gab (Apstlg. 16, 6—10). So landete er in Macedonien und fand in dessen Hauptstadt Philippi Anknüpfungen. Eine Gemeinde, mit der ihn zeitlebens ein besonders inniges Verhältnis verband, war eben begründet, als eine aus verletztem Privatinteresse angestrengte Verfolgung seinem Aufenthalt ein Ziel setzte (Apstlg. 16, 11—40). Hier wie überall wirkte der Apostel auf dem Boden der thatsächlichen, aber nicht gesetzlichen Religionsfreiheit im römischen Reiche, die ihm die Möglichkeit der Verkündigung und Gemeindestiftung gewährte, ihn aber nicht gegen Verfolgungen aller Art schützte, sobald es privater Feindschaft — namentlich der Juden — gelang, das Volk oder die Behörden wider ihn aufzureizen. Die Erfahrung von Philippi wiederholte sich demnächst in Thessalonich und Beröa; an beiden Orten bestanden Judengemeinden, die willkommene Anknüpfung boten; aber die Juden zu Thessalonich wußten an beiden Orten auch die Verfolgung und Vertreibung herbeizuführen (Apstlg. 17, 1—15). Um die junge Gemeinde zu Thessalonich zu befestigen und ihr seine allzuschnell entrissene Gegenwart zu ersetzen, schrieb der Apostel hernach von Korinth aus an dieselbe (Erster Thessalonicherbrief, vgl. d. Art. Brief); und schwärmerische Bewegungen in ihr, als ob der jüngste Tag unmittelbar vor der Thür stünde, veranlaßten noch ein zweites Sendschreiben von ebendort (Zweiter Thessalonicherbrief). Von Beröa war P. — zunächst unter Zurücklassung seiner Begleiter — nach Athen gegangen und besah sich hier mit dem Schmerz eines frommen Gemütes die glänzenden Denkmale, die das geistreichste Volk der Welt seinem Wahnglauben geschaffen; tröstlich berührte ihn inmitten derselben ein Altar mit der (auch sonst bezeugten) Inschrift „einem unbekannten Gott", und an diese Inschrift knüpfte er demnächst, als seine Streitgespräche mit Stoikern und Epikuräern (vgl. d. A.) ihn zu einer öffentlichen Verantwortung führten, seine berühmte Predigt auf dem Areopag an, diesen wahrhaft originalen und charakteristischen Versuch den Griechen ein Grieche zu werden, welchen auf Erdichtung des Lukas zurückzuführen wenig Kritik und Geschmack verrät. Aber nicht Athen, wiewohl er auch hier nicht vergeblich wirkte, sondern Korinth wurde sein griechischer Angelpunkt, die großartige Handels- und Provinzialhauptstadt, die dem atheniſchen Schattenbilde großer Vergangenheit gegenüber das Leben der Gegenwart, nationales wie internationales, spiegelte (vgl. d. A. Korinth). Auch hier fand er Anknüpfung und Widerstand an einer Judenschaft, aber die angestrengte Verfolgung scheiterte an der Toleranz des Prokonsuls Gallion, eines Bruders des Philosophen Seneca, und der Apostel konnte anderthalb Jahr hier ruhig leben, bei seinen Freunden Aquila und Priscilla sich seines Handwerks nährend, da er, um „das Evangelium kostenfrei zu machen" und

REISEN DES APOSTELS PAULUS.

Maßstab 1:12 000 000

0 100 200 300 400 500 Kilometer

- ------- 1. Reise: Antiochia nach Derbe.
- 2 · : Antiochia nach Korinth u. Jerusalem.
- 3 · : Antiochia nach Ephesus, Korinth u. Jerusalem.
- 4 · : Jerusalem nach Rom.

Die 7 christlichen Gemeinden in Kleinasien sind unterstrichen.

Östliche Länge 20 von Greenwich

Geogr. Anstalt von Velhagen & Klasing in Leipzig.

Zu Riehm, Bibl. Handwörterbuch.

Verlag von Velhagen & Klasing in Bielefeld u. Leipzig.

seinem Herrn ein freiwilliges Liebesopfer zu bringen, auf das Recht, sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen, verzichtete (Apstlg. 18. 1. Kor. 9). So gelang es ihm, aus dem vielfältigen, doch überwiegend griechischen Material dieser üppigen und verderbten Weltstadt eine größere Gemeinde herzustellen, in der doch auch die Lichtseiten des griechischen Naturells vielseitig in den Dienst des Evangeliums zu treten begannen (vgl. 1. Kor. 1, 4–7). Gelegentlich mag er während dieser Zeit eine Fahrt bis nach Illyricum gemacht haben, welches er Röm. 15, 19 als sein damaliges Westende bezeichnet. — Nach einem kurzen Besuch in Ephesus kehrte er endlich nach Syrien zurück, begrüßte die Gemeinde zu Jerusalem, verweilte einige Zeit in Antiochia, brach dann aber zu einer dritten großen Missionsreise auf, welche nach einem Besuch der galatischen und phrygischen Gemeinden in Ephesus ihren Ruhepunkt fand (Apstlg. 18, 18–23. 19, 1). In Ephesus, wo er zwei Jahre und drei Monate wirkte und große Erfolge hatte (Apstlg. 19. 1. Kor. 16, 8. 9), erscheint P. auf dem Höhepunkt seiner Missionsthätigkeit; eine wachsende Schar von Evangelisten hatte sich um ihn gesammelt, von denen das Evangelium weiter landeinwärts getragen ward, wie von Epaphras nach Kolossä, Laodicea und Hierapolis (Kol. 2, 1. 4, 12. 13); er selbst aber hielt seine grundlegende Arbeit im Orient für vollbracht, und gedachte, nachdem er eben seine macedonisch-griechischen Gemeinden wiedergesehen und Jerusalem besucht, die Welthauptstadt zu betreten und von da nach Spanien vorzudringen (Apstlg. 19, 21. 2. Kor. 10, 13–16. Röm. 15, 23. 24). Während des Aufenthaltes in Ephesus mag er gelegentlich Korinth wiederbesucht haben (s. u.), auch ließe sich ein Aufenthalt in Kreta, wie ihn der Titusbrief voraussetzt, hier allenfalls unterbringen. Überhaupt hat die Apostelgeschichte seine Missionsfahrten zwar gewiß im großen und ganzen richtig erzählt, aber wieviel Einzelheiten dabei übergangen worden, zeigt am besten die Aufzählung der erduldeten Gefahren und Leiden seines Missionsberufes 2. Kor. 11, 24 f. Die Missionsmethode des Apostels erhellt teils aus der Apostelgeschichte, teils aus seinen Briefen. Gerade bei Ephesus wie bei Korinth zeigt sich sein praktischer Griff, das Evangelium vor allem an den großen Knotenpunkten des Volkslebens und Weltverkehrs heimisch zu machen und so Missionsherde für die Hinterländer zu schaffen. Sein Grundsatz war, „zu predigen, wo Christus noch nicht genannt worden“ (Röm. 15, 20); er begann mit lebendiger Hinmalung Christi und seines Kreuzestodes (Gal. 3, 1), mit historischer Grundlegung und den einfachsten Lehrelementen (1. Kor. 2, 1. 2. 15, 1–3); gelegentlich wurde sein Wort von Zeichen und Wundern unterstützt, die aus seinen Selbstzeugnissen schlechterdings nicht wegzudeuten sind (Röm. 15, 18. 19. 2. Kor. 12, 12. Gal. 3, 5); die Sitte in der Gemeinde wurde auf Grund möglichster gegenseitigen Schonung des Griechischen und Jüdischen einfach und freilassend geordnet (1. Kor. 11, 2). Ein gewähltes kollegiales Vorsteheramt scheint überall wenigstens bei seinem Weggang eingesetzt worden zu sein (vgl. d. A. Bischof; 1. Kor. 16, 15. 16. 1. Thess. 5, 12–14. Apstlg. 14, 23. 20, 17 f.); im übrigen sorgte die Fülle der in der Gemeinde erweckten Geistesgaben (1. Kor. 12–14) für deren weitere Erbauung. — Der Kampf in den Gemeinden. Fast noch größere Anstrengungen als zum Hervorrufen dieser Neuschöpfungen gehörten dazu, das Geschaffene zu erhalten. Einerseits bedrohte der heidnische Geist das junge, christliche Leben durch seine Reaktionen, vor allem durch die sittliche Reaktion, die von seinen in den Neubekehrten noch vorhandenen Überbleibseln ausging, und anderseits machte der jüdische Geist, getragen von einer engherzigen Denkart in der judenchristlichen Kirche selbst, die stärksten Anläufe, die paulinische Christenheit zu judaisieren und sie so gerade des Charakters zu berauben, durch den ihre Welteroberungskraft bedingt war. Den von verschiedenen Seiten auf seine jungen Gemeinden einstürmenden Gefahren sucht der Apostel teils durch persönliches Eintreten oder Sendungen vertrauter Freunde, teils durch eindringliche Sendschreiben zu begegnen und schafft so in letzteren unvergängliche Denkmale seiner Geistesfülle und Lebensarbeit. Kaum war er nach seinem Wiederbesuch der galatischen Gemeinden (Apstlg. 18, 23) in Ephesus angelangt, so mußte er hören, daß die judaistische Doktrin, welche er auf dem Apostelkonvent für immer gedämpft zu haben schien, dort neu aufgetreten sei und die Galater fast schon erobert habe. Er warf sich in einem lebhaften, gedrungenen Briefe diesem Irrgeist entgegen, legte den Galatern, die man mit der Autorität der Urapostel eingeschüchtert hatte, sein Verhältnis zu denselben dar (Gal. 1—2), wies ihnen aus dem A. T. selbst die Gesetzesfreiheit des an die abrahamitische Verheißung, nicht an die mosaische Gesetzgebung anknüpfenden Evangeliums nach (3, 1–4, 11), und bot die süßesten Mahnungen an die alte Liebe auf, um die Verführten zu einem Christentum zurückzurufen, das vom knechtischen Joche ledig in freier Liebe die Gebote Gottes erfülle (4, 12–6, 18). — Noch verwickelter gestalteten sich die Verhältnisse in Korinth, welches der Apostel von Ephesus aus in bereits ziemlich betrübten Zuständen wiederbesucht zu haben scheint (2. Kor. 2, 1. 13, 1), und von wo er ebendort fortwährend üble Nachrichten erhielt (1. Kor. 1, 11. 5, 1. 16, 17). Der griechische Leichtsinn deutete sich die ihn sehr ansprechende paulinische Freiheitslehre bis zur Beschönigung der altgewohnten geschlechtlichen Zuchtlosigkeit (1. Kor. 6, 12 f. 5, 1 f.), und ein Brief des Apostels, der die Ausschließung solcher Schandflecke forderte,

scheint mit einem Mißverständnisse erledigt worden zu sein (5, 9—13). Zugleich erzeugten judaistische Einflüsse im Bunde mit der alten griechischen Faktionslust die bekannten vier Parteiungen (1. Kor. 1, 12; vgl. d. A. Korinthische Parteien). Über Ehe, Ehescheidung und Ehelosigkeit (1. Kor. 7), über das Essen oder Nichtessen von Tieren, die zum Götzenopfer gedient (Kap. 8—10), verwirrten verschiedene Ansichten und Verhaltungsweisen die Gemeinde, und sie fragte darüber bei dem Apostel um Rat (7, 1). Ihre gottesdienstlichen Versammlungen litten unter mancherlei Unfug; die Frauen, von der griechischen Sitte sich emancipierend, erschienen in denselben unverschleiert (11, 1—16) und hielten Reden (14, 34); bei den Liebesmahlen, deren Spitze die Abendmahlsfeier war, machte der Unterschied von reich und arm auf lieblose und entweihende Weise sich geltend (11, 17—34); auch die eigentlichen Erbauungsversammlungen, in denen jeder das Wort ergreifen durfte, wurden verwirrt durch die echtgriechische Überschätzung der Redegaben vor anderen Gaben des h. Geistes, insonderheit das Sichvordrängen der ekstatischen Rede (des sog. Zungenredens, vgl. d. A.) vor der weißagenden, d. h. der auch geistgetriebenen, aber verständigen und verständlichen Predigt (Kap. 12—14). Endlich hatten sich die bildungseiteln Korinther von heidnischen Weisheitshelden Skrupel gegen die Auferstehung aufreden lassen (Kap. 15, bes. V. 33. 34). Alle diese mancherlei Mißstände gaben dem Apostel kurz vor seiner Abreise von Ephesus (1. Kor. 16, 8) die Anlässe zu seinem ersten Briefe an die Korinther, der einen um den anderen von jenen praktischen Punkten vornimmt und dabei die tiefsten und schönsten prinzipiellen Betrachtungen einflicht, wie über Christentum und Weltweisheit (Kap. 1), Freiheit und Selbstverleugnung (Kap. 9), den Höherwert der Liebe vor allen Geistesgaben (Kap. 13) u. s. w. — Die mancherlei Verstimmungen, welche dieser freimütige Brief zu erregen nicht umhin konnte, wurden wahrscheinlich von einer der vorhandenen Parteien (der „Christuspartei"; 2. Kor. 10, 7), in der wir die judaistischen Antipoden des Apostels in ortsgemäßer Verlarvung erraten (vgl. d. A. Korinth. Parteien), ausgebeutet, um die Gemeinde dem Apostel ganz zu entfremden. Die im ersten Briefe (4, 17) erwähnte Sendung des Timotheus scheint auf eine beleidigende Zurückweisung gestoßen zu sein (2. Kor. 2, 5. 7, 12); mit einem neuen, offenbar aus tiefer Bewegung entsprungenen Schreiben (2. Kor. 2, 4. 7, 8. 12) mußte Titus nach Korinth eilen: da erwachte doch der bessere Geist in der Gemeinde, wenn auch noch nicht bis zum Bruch mit den großrednerischen Aufhetzern. Titus konnte dem von Ephesus über Troas nach Macedonien nachkommenden Apostel beruhigende Nachrichten entgegenbringen (2. Kor. 2, 17 f. 7, 5 f.), und dieser schrieb nun, um noch vor seiner Ankunft in Korinth alles zu ebnen, den zweiten Korintherbrief, den persönlichsten seiner größeren Briefe, der durch rückhaltlose Herzensergießungen sein Verhältnis zur Gemeinde neu zu befestigen (Kap. 1—7), eine verschleppte Kollekte zum Besten der armen Christen in Palästina zum Ziel zu führen (Kap. 8—9; vgl. 1. Kor. 16, 1 f.), endlich die noch immer vorhandene Opposition in scharfer Polemik völlig aus dem Felde zu schlagen sucht (Kap. 10—13). — In Korinth, wo er den Winter in Frieden zubrachte (1. Kor. 16, 6. Apstlg. 20, 3), verfaßte er dann den gewaltigsten und überlegtesten seiner Briefe, den an die Römer. In Rom hatte sich, ohne apostolische Stiftung, wohl aus dem Verkehr der starken dortigen Juden- und Proselytenschaft mit Jerusalem (Apstlg. 2, 10), eine Christengemeinde entwickelt, die auch bei der Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius (Apstlg. 18, 2), von der doch national-römische Proselyten nicht mitbetroffen werden konnten, teilweise zurückblieb. Diese somit wesentlich nationalheidnische (Röm. 1, 13—15. 15, 15—16), aber durch die Schule des Judentums durchgegangene (Röm. 7, 4—6) und im Christentum wesentlich urapostolisch, petrinisch unterwiesene Gemeinde gewann jetzt für P. die höchste Wichtigkeit, indem sie seiner nunmehr in den Occident zu verlegenden Wirksamkeit entweder der hilfreichste Stützpunkt oder der schlimmste Widerpart werden konnte. Letzteres hatte er als Bestrebung der ihm nach Galatien und Korinth nachgeschlichenen Judaisten um so mehr zu fürchten, als die römische Gemeinde, ihm persönlich fremd und mit seiner eigentümlichen Lehrart unbekannt, judaistischen Einflüssen weit offener stand als die von ihm selbst gestifteten (vgl. Röm. 16, 17—20). Da er nun nicht sofort nach Rom reisen konnte, sondern zunächst einem gefahrvollen Gang nach Jerusalem entgegensah (15, 25. 30. 31), so entschloß er sich, damit ihm jene Thür ins Abendland nicht inzwischen von seinen Feinden verschlossen würde, die erforderliche Verständigung mit den römischen Christen sofort brieflich zu unternehmen, und so entstand derjenige seiner Briefe, welcher — in seiner größeren Hälfte wenigstens — am meisten den Eindruck einer zusammenhängenden Lehrabhandlung macht. Er entwickelt in den ersten acht Kapiteln diejenige Seite seiner Lehre, über welche zwischen ihm und judaisierenden Christen eine Differenz anzunehmen war, nämlich die vom Unterschiede des Juden und des Heiden wesentlich absehende Universalität und allgemein-menschliche Art des Evangeliums, und weist dieselbe an der gleichen Verlorenheit und Heilsbedürftigkeit der Juden und Griechen (1, 16—3, 20), an dem für beide gleichen Weg zur Rechtfertigung, nämlich dem Glauben und nicht dem Gesetzeswerk (3, 21—5, 21), und endlich an der ebenfalls nicht durchs Gesetz, sondern durch Gnade und h. Geist gewirkten sittlichen Erneuerung des Menschen (6—8) nach. Ein zweiter Teil des Briefes (9—11)

erörtert dann die für judaisierende Christen so unfaßliche Wahrnehmung, daß das auserwählte Volk dem erschienenen Heile gegenüber als das übergangene, verstockte, und die Heidenwelt an seiner Statt erwählt erschien, und führt diese Erscheinung einerseits auf den unumschränkten Weltregierungswillen Gottes (9, 1–30), anderseits auf die gesetzesselige, selbstgerechte Art des jüdischen Volkes (9, 31 bis 10, 21) zurück, während eine dritte Betrachtung (Kap. 11) eine künftige Wendung dieses Verhängnisses, eine Begnadigung und Bekehrung auch des jüdischen Volkes in Aussicht stellt. Der dritte Briefteil ist sittlichen und kirchlichen Ermahnungen, und der Schluß (15, 14 f.) persönlichen Ergüssen gewidmet. Ohne Zweifel hat die 16, 1 empfohlene Phöbe, Diakonisse in der korinthischen Hafenstadt Kenchreä, den Brief auf ihre im Frühling zu machende Reise nach Rom mitbekommen. — Gefangenschaft und Tod. Die Reise nach Jerusalem, welche P. im selben Frühling antrat, um den dortigen armen Christen eine in seinen Gemeinden gesammelte Liebessteuer zu überbringen (Röm. 15, 25 f., 1. Kor. 16, 1 f., Gal. 2, 10), war von düsteren Ahnungen begleitet; in Miletus nahm er von den Ältesten der ephesinischen Gemeinde einen bewegten Abschied auf Nichtwiedersehen (Apstlg. 20, 17 f.). Die Juden aus der Diaspora, welche seine Missionsthätigkeit als einen überall organisierten Abfall von der väterlichen Religion auffaßten, schürten den in Jerusalem immer schon wider ihn als einen Abtrünnigen vorhandenen Haß aufs höchste, und wohin er kam, baten ihn die christlichen Freunde, von Jerusalem fern zu bleiben. Er aber war entschlossen, auch sein Leben daranzusetzen; zuviel lag ihm daran, das Band zwischen Heidenkirche und Urgemeinde fester zu knüpfen. Schon nach wenigen Tagen brach die Volkswut wider ihn los; wie das Einschreiten der Römer sein Leben rettete, aber alle Verständigungsversuche scheiterten; wie man ihn unter Bedeckung nach Cäsarea schicken mußte, dort seine Unschuld erkannt ward, aber die Gerechtigkeit des Prokurators Felix nicht so weit reichte, ihn ohne Bestechung frei zu geben, erzählt die Apstlg. 21—24 offenbar aus der Feder eines Augenzeugen. In dieser Gefangenschaft zu Cäsarea wahrscheinlich schrieb der Apostel die Briefe an die Kolosser, die Epheser und den Philemon. In der von seinem Freunde Epaphras gestifteten kleinasiatischen Gemeinde zu Kolossä war eine Irrlehre aufgetaucht, welche mit einer überspannten Askese allerlei die Einzigkeit der Mittlerstellung Christi verdunkelnde Träumereien über die Geisterwelt verband. Der hiergegen an die Kolosser gerichtete Brief erscheint im Epheserbriefe unter Weglassung des speciellen Anlasses verallgemeinernd überarbeitet und zu einem Rundschreiben an sämtliche kleinasiatischen Gemeinden umgestaltet, zu einem religiös-sittlichen Herzenserguß, durch welchen die in den paulinischen Gemeinden vereinigten Heiden und Juden zu dankbar-einmütiger Treue gegen ihren Versöhner und zum Wandel in seinen Geboten ermahnt werden. Zur ephesinischen Gemeinde hat dieser — von einigen in seiner Echtheit beanstandete — Brief gar keine specielle Beziehung; vielleicht standen die in einigen Handschriften fehlenden Worte „in Ephesus“ nur in dem hieher bestimmten Exemplar oder sollten in jeder anderen Gemeinde bei der Verlesung mit deren Adresse vertauscht werden (vgl. Kol. 4, 16). Der kleine Philemonsbrief aber ist dazu bestimmt, einem Sklaven, der einem bei Kolossä wohnenden christlichen Freunde des Apostels entlaufen, von Paulus aber bekehrt worden war, bei seiner reuigen Rückkehr Verzeihung und brüderliche Aufnahme zu erwirken (vgl. d. A. Philemon). Als nach zwei Jahren der Prokurator Felix durch Festus ersetzt und von diesem aus Gefälligkeit gegen die Juden die Freilassung abermals verschleppt ward, machte Paulus von seinem römischen Bürgerrechte Gebrauch und legte Berufung ein an den Kaiser in Rom. Demgemäß wurde er, nachdem er kurz zuvor Gelegenheit gehabt, vor Festus und König Agrippa II. seine Lebensführung darzulegen, im Herbst mit anderen Gefangenen und freiwilligen Freunden nach Italien eingeschifft und kam glücklich bis Kreta; von da ab wurde, da man gegen seinen Rat nicht überwinterte, das Schiff die Beute eines anhaltenden Sturmes, der es schließlich an der Insel Malta scheitern ließ. Der Apostel, der auch im Seesturm und Schiffbruch seine Heldengröße bewährte, fand indes mit der gesamten Reisegesellschaft Rettung und gastliche Aufnahme, und kam schließlich beim Wiederaufgang der Schiffahrt — drei Jahre nach seiner letzten Abreise von Korinth — über Puteoli nach Rom (Apstlg. 25—28). Hier lebte er mit dem an ihn gekettеten Soldaten zwei Jahre lang in eigener Behausung und ungehindertem Verkehr mit Christen, Juden und Heiden; — damit schließt rätselhafterweise die Apostelgeschichte. In diese zweijährige milde Haft fällt jedenfalls der Brief an die Philipper: die liebende Gemeinde hatte dem Apostel zum zweitenmale eine Geldunterstützung geschickt; er schüttet dafür dankend und zu allem Guten väterlich ermahnend sein Herz gegen sie aus, in milder, freundlicher Stimmung selbst hinsichtlich seiner judaistischen Gegner, die ihm in Rom Konkurrenz zu machen suchten; seine Seele geht zwischen Sterbensgedanken und Befreiungshoffnungen auf und nieder. — Was nach jenen zwei Jahren aus ihm geworden, ob er freigekommen, um noch einmal ins Weite zu fahren, oder ob die neronische Verfolgung des Jahres 64 ihn noch in Gefangenschaft, wenigstens noch in Rom gefunden, das ist nicht mehr auszumachen. Kaum zu einem letzten Wirken in Freiheit lassen jene zwei Jahre, denn da er, wie wir sehen werden, wahrscheinlich im Frühling 61 nach Rom gekommen ist, so bleibt zwischen ihnen und dem Brand von Rom noch ein

Jahr übrig. Eine alte Überlieferung läßt ihn in der That nach Spanien kommen und erst in einer zweiten Gefangenschaft sterben, womit das Wort eines am Ende des Jahrhunderts in Rom schreibenden Christen, des Clemens Romanus, „er sei (vor seinem Tode) an das Ziel des Westens gekommen“ gut stimmen würde. In diese letzten Zeiten des Apostels würden dann die sog. Pastoralbriefe (an Timotheus und Titus) untergebracht werden können, sofern man dieselben um ihres von den früheren Briefen abweichenden Charakters willen einer möglichst späten Zeit im Leben des Apostels zuzuweisen sich gedrungen fühlt; der letzte setzt einen Aufenthalt in Kreta, der erste einen in Ephesus, der mittlere eine römische Gefangenschaft mit dem Ausblick auf nahen Märtyrertod voraus. Indes wenn die kritischen Zweifel gegen manchen anderen der kleinern Briefe gesucht erscheinen, so sind bei diesen Briefen die Bedenken, welche einer wirklichen Abfassung durch Paulus entgegenstehen, geradezu überwältigend (vgl. d. A. Timotheus). Daß Paulus nicht wieder, wie die Pastoralbriefe voraussetzen, an die Gestade des ägeischen Meeres zurückgelangt ist, dafür spricht auch seine Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus Apstlg. 20, welche Lukas nachmals so nicht mitgeteilt haben würde, wenn ihre trüben Vorhersagungen durch den Erfolg widerlegt worden wären. Eine Erinnerung an ein Landen und Wirken in Spanien hat sich dort nirgends erhalten, und auch Rom konnte für den vom Orient aus über Macedonien und Griechenland bis hieher vorgedrungenen Mann als „Ziel des Westens“ bezeichnet werden. So steht nur fest, daß, als Nero den auf ihm haftenden Verdacht, die Welthauptstadt zu drei Vierteln in Asche gelegt zu haben, schändlicherweise auf die römischen Christen abwälzte und die Unschuldigen mit den ausgesuchtesten Martern massenweise hinrichten ließ (Tacitus hist. XV, 41 f.), unter diesen Opfern auch der große greise Heidenapostel gewesen ist. Sein römisches Bürgerrecht soll ihm noch einmal insofern zu gute gekommen sein, als er den Tod durchs Schwert und nicht durch irgend eine barbarischere Hinrichtung gefunden. — Zeitrechnung. Die Zeitrechnung des paulinischen Lebenslaufes, über welche mancherlei keineswegs ganz zusammenstimmende gelehrte Untersuchungen angestellt sind, wird am besten von seiner Ankunft in Rom aus rückwärts versucht. Da die zwei Jahre Apstlg. 28, 30 jedenfalls vor a. 64, dem Jahre der neronischen Verfolgung liegen, so ist Frühling 62 der spätestmögliche Termin derselben. Aber ebenso möglich ist Frühling 61, und deshalb wahrscheinlicher, weil Festus a. 60 nach Palästina kam und die Einschiffung bald nachher, also schon im Herbst 60 erfolgt sein wird. So fällt die Haft in Cäsarea zwischen Ostern 58 (Apstlg. 20, 6) und Herbst 60. Den Winter vorher, 57—58, in dem er den Römerbrief schrieb, hat P. in Korinth verbracht. Den zweiten Korintherbrief hat er im Sommer vorher in Macedonien, den ersten kurz vor seiner auf Pfingsten 57 angesetzten Abreise von Ephesus verfaßt. Wird nun der große Aufenthalt in Ephesus Apstlg. 19, 8 u. 10 auf 2¼ Jahre, 20, 31 sogar auf drei Jahre angegeben, so kann er nicht später als im Herbst 54 begonnen haben. Und ging der Sommer vorher auf die Besuchung der weiten Linie kleinasiatischer Gemeinden, so ist als Anfang der dritten großen Missionsreise der Frühling 54 anzunehmen. — Zwischen diesem Aufbruch und dem Ende der zweiten großen Reise liegt ein nicht ganz flüchtiger Aufenthalt in Antiochia (Apstlg. 18, 23), und vor diesem ein Festbesuch in Jerusalem (Apstlg. 18, 21). Dies „kommende Fest“, entweder Ostern oder, weil zu diesem der Aufgang der Seefahrt kaum langte, wahrscheinlicher Pfingsten, ist jedenfalls in den Frühling 53 zu setzen. Währte nun der lange erste Aufenthalt in Korinth, der in die zweite Reise fiel, nach Apstlg. 18, 11 anderthalb Jahre (vielleicht, je nachdem man Apstlg. 18 versteht, noch länger), so ist der Apostel nach Korinth gekommen spätestens im Herbst 51. Vorangegangen sind gemeindestiftende Aufenthalte in Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, von denen namentlich der erste nicht ganz kurz zu sein scheint; auf sie ist der Sommer 51 zu rechnen. Den Winter vorher wird der Apostel in Galatien verbracht haben, um im Frühling weiter zu reisen und über den Hellespont zu gehen. So wird, da auch ein Besuchen der älteren Gemeinden vorangeht, der Anfang der zweiten Reise in den Frühling 50 zurückreichen. Ihr ging nach Apstlg. 15 der Apostelkonvent vorher, doch so, daß Paulus nach demselben Antiochia nicht sofort verlassen konnte, sondern erst die erregte Gemeinde wieder zur Ruhe kommen lassen mußte (Apstlg. 15, 36 f. Gal. 2, 11 f.). Hiernach ist der Apostelkonvent ins Jahr 49 zu setzen. Laut Gal. 2, 1 aber fällt derselbe vierzehn Jahre nach der in Gal. 1, 18 erwähnten früheren Reise nach Jerusalem, welche P. machte, um den Petrus kennen zu lernen, und diese wiederum fällt drei Jahre nach seiner Bekehrung. Ist demnach die Bekehrung des Apostels 17 Jahre vor dem Apostelkonvent, also ins Jahr 32 gefallen, so ist dies dem mutmaßlichen Todesjahre Jesu (29 n. Chr.) gerade nah und fern genug. Alsdann fällt die Reise von Damaskus nach Jerusalem Gal. 1, 18 ins Jahr 35. Die Notiz 2. Kor. 11, 32. 33, nach welcher zur Zeit der Flucht des Apostels aus Damaskus dort ein Statthalter des Araberkönigs Aretas regierte, läßt sich nicht, wie man früher meinte, als chronologischer Anhaltspunkt benutzen, indem nach neueren Eröffnungen Aretas die Stadt Damaskus mit Zustimmung der Römer in längerem Besitz gehabt zu haben scheint. In die vierzehn Jahre zwischen 35 und 49 fällt nun als fester Punkt die Hungersnot unter Claudius (a. 45. 46), welche den Paulus und Barnabas zu der Reise

nach Jerusalem Apstlg. 12, 25 veranlaßte. Fällt diese durch eine Vorhersagung der Not angeregte Reise ins Jahr 44, so ist 43 das Jahr der ersten gemeinsamen Wirksamkeit beider Männer in Antiochia, und die Jahre 35—42 bilden die Zeit des Aufenthaltes des P. in Cilicien und Tarsus. Die Missionsreise Apstlg. 13—14 aber findet ihre Stelle zwischen den Jahren 45 und 49. — Nur ganz ungefähr läßt sich das Geburtsjahr des Apostels bestimmen. War er beim Tode des Stephanus (32) ein „Jüngling", was einen Zwanzig- bis Dreißigjährigen bezeichnet (Apstlg. 7, 57), bei der Abfassung des Philemonbriefes aber (ca. 60) „ein alter Paulus" (Phil. V. 9), so wird er etwa zehn Jahre jünger als Jesus zu denken sein. Bg.

Pekah (hebr. Pékach, griech. Phakëe, im Assyrischen d. Keilschriftmonumente Paḳaha), der vorletzte König Samariens, war Oberster der Leibwache (Luther: „Ritter") am Hofe des Königs Pekahja, welche (nach einer in der griechischen Bibel aufbehaltenen Lesart) aus vierhundert Mann bestand, unter denen sich namentlich viele Gileaditer befanden (vgl. oben S. 993 und 1. Chr. 13 [12], 8 ff.). Mit fünfzig der letzteren machte er eine Palastverschwörung, beseitigte die Mitobersten Argob und Arje, die seinen Plänen im Wege standen, und tötete den König selbst (2. Kön. 15, 25). So kam er auf den Thron und behauptete denselben mit einer Regierung, deren Charakter dem Anfang entsprach: gewaltthätig und kriegerisch, aber rechtlos und daher unrühmlich in Erfolg und Ausgang. Immerhin hat er unter den Usurpatoren, die nach dem Untergang der Dynastie Jehu die Gewalt im Nordreich an sich rissen, sich am längsten in der Gewalt zu behaupten gewußt. Er regierte ein Jahr neben Usia von Juda, dann sechszehn neben dessen Nachfolger Jotham, zwölf mit Jothams Nachfolger Ahas, im ganzen also 29 Jahre, von 759—730 (2. Kön. 15, 27. 32. 37. 16, 1). Wenn an der Stelle 2. Kön. 15, 27 nur zwanzig Jahre Regierungsdauer ihm zugesprochen sind — (woraus weiter die Notiz 15, 30 geflossen ist, welche ihn im zwanzigsten Jahre Jothams, genauer im zwanzigsten Jahre nach dessen Thronbesteigung, also im vierten Jahre des Ahas den Thron verlieren läßt), — so wird das entweder auf einen Textfehler in der Zahlenschreibung, vielleicht aber auch darauf zurückzuführen sein, daß seine Herrschaft nicht unangefochten, und während eines neunjährigen Zeitraumes derselben ein Gegenkönig zur obersten Gewalt gelangt war (vgl. Menahem). Auch sonst steht fest, daß das Land von Unruhen und Parteifehden durchtobt war, welche der König in politischer Klugheit dadurch zu beseitigen suchte, daß er einerseits an dem mächtigen syrischen Nachbar Rezin sich einen Rückhalt schuf, anderseits den wilden und zwieträchtigen Kräften in Raubkriegen gegen Juda eine Ableitung nach außen gab (Jes. 9, 21 [20]). So lange dort Jothams kraftvolle Hand waltete, waren die räuberischen Einfälle, zu denen er sich mit Rezin verbündete, ohne sonderlichen Erfolg (2. Kön. 15, 37). Aber die Schwäche des Ahas war diesen Angriffen nicht gewachsen, und nicht bloß in offener Feldschlacht erlitt Juda schwere Niederlagen (2. Chr. 28, 5 ff.), sondern unter schwerer Verwüstung des Landes kam es bis zur Belagerung Jerusalems selbst, dem die feindlichen Könige bereits einen neuen Herrscher, den Ben-Tabeel, zugedacht hatten; beides ohne Erfolg (2. Kön. 16, 5. Jes. 1, 5—8. 7, 1—7). Aufs neue loderte die Stammesfeindschaft zwischen den geteilten Reichen auf; und wenn in den Völkern selbst, geweckt durch Prophetenstimmen, es nicht an besseren Momenten fehlte, wo man sich unter dem wüsten Elend der Zeit der brüderlichen Zusammengehörigkeit erinnerte (Sach. 9, 10. 2. Chr. 28, 9 ff.), so richtete sich um so mehr der heilige Zorn der Guten gegen die gottverachtenden Anstifter des Unheils (Sach. 11, 14 ff. 2. Kön. 15, 28). Jesaja nennt den Pekah nach der alten Sitte, jemand zum Zeichen sittlicher Verachtung nicht mit seinem eigenen, sondern mit dem Namen seines (zumal niedrig geborenen) Vaters zu bezeichnen, immer nur den „Sohn Remalja's" (Jes. 7, 4. 5. 9. 8, 6; vgl. 2. Kön. 15, 25. 1. Sam. 22, 8. 12). Ahas aber, unfähig sich zu der gläubigen Geisteshöhe des großen Propheten zu erheben, der in der Nichtsnutzigkeit des Feindes seine Nichtigkeit verbürgt sah, rief den Assyrer den Verbündeten in den Rücken. So rückte — nach der Chronologie der Keilschriftmonumente im J. 734 — Tiglath-Pilesar heran, durchzog verwüstend die Libanongegenden, verheerte den ganzen Landstrich östlich und westlich am Oberlauf des Jordan und dem galiläischen Meer, und riß ihn von Israel ab (Sach. 11, 1—3. Jes. 17, 4 ff. 9, 1 [8, 23]. 2. Kön. 15, 29). Als aber diese Züchtigung sich nicht ausreichend erwies, den Trotz des Königs und des Volks zu beugen (Jes. 9, 8—10 [7—9]), begünstigte der Assyrer — er bezeichnete inschriftlich die Thronfolge des Hosea als sein Werk — die Empörung, welche dem Könige Thron und Leben nahm (2. Kön. 15, 30). Kl.

Pekahja (hebr. Peḳachjah, griech. Phakesias oder Phakeias) war der Sohn und Nachfolger des Menahem auf dem samarischen Königsthron, der, ohne selbst etwas Nennenswertes gethan zu haben, nach zweijähriger Regierung (761—759) von Pekah ermordet wurde (2. Kön. 15, 23 f.). Kl.

Peleg (griech. Phaleg), Sohn Ebers, Bruder Joktans und Vater Regu's (1. Mos. 10, 25. 11, 16. 18 f. 1. Chr. 1, 19. 25). Sein Name, der nach Knobels Vermutung von der an der Mündung des Chaboras in den Euphrat gelegenen Stadt Phalga entlehnt sein soll, ist 1. Mos. 10, 25 durch „Spal-

tung, Teilung" gedeutet und daraus erklärt, daß „zu seiner Zeit die Welt zerteilt ward". An eine Verteilung der Erde unter die Nachkommen Noahs kann aus sprachlichem Grunde nicht gedacht werden. Vielmehr kann der Sinn wohl nur sein, daß die Erdbevölkerung (vgl. 9, 18. 19. 11, 1) in die einzelnen Völker zerteilt wurde (vgl. Ps. 55, 10) oder sich zerteilte, so daß die Völkertrennung von der 5. Generation nach Noah ab stattgefunden hätte, wie denn auch, von Joktan abgesehen, keine andere Linie in der Völkertafel über Peleg herunterreicht, zu seiner Zeit also alle Hauptvölker und Hauptstämme als schon vorhanden gelten. Die Notiz weist schon auf 1. Mos. 11, 1 ff. hin. — Der Wortlaut erlaubt nicht, den Namen auf die Trennung der Joktaniden von den übrigen Hebräern zu beziehen; an eine Katastrophe, welche die Erde selbst betraf, kann vollends nicht gedacht werden.

Pelekan. Diesem größten aller Schwimmvögel (6' lang und 12' klafternd), auch „Kropfgans", von den Arabern „Wasserkamel", von den Äthiopen „Kropfesel", von den Assyrern „Flußeselin" (atân nahari; vgl. Friedr. Delitzsch: Assyr. Studien I, 93 ff. 118) genannt (Pelecanus Onocrotalus), bezeichnet nach den alten Übersetzern das hebr. Wort Ḳa'ath, welches Luther mit „Rohrdommel" übersetzt hat. Der Vogel ist 3. Mos. 11, 18 und 5. Mos. 14, 17 unter den unreinen Vögeln genannt, unmittelbar nach zwei Namen, die wahrscheinlich Eulenarten (s. Eule) bezeichnen. Außerdem begegnet er uns Jes. 34, 11 als Bewohner des verödeten Idumäa, Zeph. 2, 14 als auf den Säulenknäufen der Ruinen Ninive's nächtigend und endlich Ps. 102, 7 als ein der Wüste (wobei jedoch nicht an eine Sandwüste, sondern nur an eine menschenleere Einöde zu denken ist) angehöriger Vogel. Daß die Tradition gerade den Pelekan in ihm findet, beruht wohl auf der Erklärung des Namens aus dem hebr. Ḳa'ah = Ḳô' = speien, was auf die Eigentümlichkeit des Pelekans bezogen wurde, die in seinem ungeheuren Kropfsack aufgespeicherten Fische wieder auszuspeien, und so namentlich seine Jungen zu ätzen. Die angeführten Stellen selbst enthalten nichts, was gerade für den Pelekan charakteristisch ist, anderseits aber auch nichts, was entschieden gegen ihn spräche; denn das Einsamsein, welches auf den sehr geselligen P. nicht passen würde, ist in Ps. 102, 7 noch nicht Vergleichungspunkt (erst V. 8). In Palästina kommt der P. auf den Seen Merom und Genezareth und im Jordan vor; neben dem gemeinen, dessen Gefieder bis auf die braunen Handschwingen weiß mit rosenrotem Schimmer und auf der Vorderbrust gelb ist, findet man in Syrien zuweilen auch den noch etwas größeren Schopfpelekan (P. crispus), der sich durch seinen schwarzen Fittich und blauroten Kropfsack von jenem unterscheidet. Die Ansicht, das hebr. Wort bezeichne vielmehr den Kormoran (Phalacrocorax carbo), auch Wasser- oder Seerabe genannt, oder den Tölpel, d. i. den weißen Seeraben (Sula alba), hat in den betreffenden Stellen durchaus nicht mehr Anhalt, als die traditionelle Deutung (vgl. d. A. Schwan). Dagegen würde, wenn man von der obigen Etymologie absieht, Luthers Rohrdommel (Botaurus stellaris) insofern besser passen, als dieser zur Familie der Reiher gehörige, scheue Sumpfvogel die von Menschen nicht beunruhigten Rohrteiche aufsucht, sehr ungesellig nur für sich lebt und durch das laute, weithin schallende Gebrüll, welches das Männchen in der Paarungszeit statt des sonstigen rabenartigen Krächzens hören läßt, die abergläubische Furcht unkundiger Leute erregt, somit mehr geeignet erscheint, die menschenleere Einöde und ihre Schrecken zu veranschaulichen. Sie ist in den mit Rohr bestandenen Teichen, Sümpfen und Marschen am Tigris und in ganz Syrien heimisch. Nach manchen (z. B. Tristram) ist sie unter dem sonst mit „Igel" (s. d. A.) übersetzten hebr. Wort Ḳippod gemeint, welches Jes. 14, 23 und neben Ḳa'ath Jes. 34, 11 und Zeph. 2, 14 vorkommt, und insofern gut auf sie paßt, als sie ruhig stehend den langen Hals so einzuziehen pflegt, daß der Kopf auf dem Nacken ruht, und wenn sie sich gefährdet glaubt, sich auf die Fußwurzeln setzt und Rumpf, Hals, Kopf und Schnabel in einer geraden Linie regungslos schief nach oben streckt, so daß sie einem alten zugespitzten Pfahl oder abgestorbenen Schilfbüschel gleicht. Das Nächtigen auf den Säulenknäufen der Ruinen Ninive's, welches Zeph. 2, 14 sowohl vom Ḳa'ath als vom Ḳippod ausgesagt ist, paßt jedoch zur Rohrdommel so wenig als zum Igel, wohl aber zum Pelekan, der gern hohe Ruheplätze auf Bäumen u. dgl. aufsucht.

Pelusium, s. Sin.

Peor. Über den moabitisch-midianitischen Gott dieses Namens, der vollständiger Baal-Peor heißt (4. Mos. 25, 18. 31, 16. Jos. 22, 17; vgl. 4. Mos. 25, 3. 5. 5. Mos. 4, 3. Hos. 9, 10. Ps. 106, 28) und nach Hieron. unter der Gestalt eines großen priapus verehrt worden sein soll, s. S. 163. 266. — Zu dem „Haus Peors" (5. Mos. 3, 29. 4, 46. 34, 6) s. d. A. Beth-Peor. — Der Berg Peor, „der gegen die Wüste (jeschîmon) sieht," auf welchen Bileam von der Höhe des Pisga aus von Balak geführt wurde, und von welchem aus er das ganze Lager der Israeliten in dem Gefilde Moab (s. d. A.) überblicken konnte (4. Mos. 23, 28. 24, 1 f.), war zu den Zeiten des Euseb. u. Hieron. noch wohl bekannt, als Jericho gegenüber, oberhalb, also östlich von Livias, d. h. Beth Haram (s. d. A.), am Weg von da nach Hesbon gelegen und Livias überragend. Nahe bei ihm lag, 6 r. M. von Livias entfernt, Beth Peor; ebenso lag Sittim (s. d. A.) neben ihm, auf ihm aber das 7 r. M. von Hesbon

entfernte Dannaba. Demgemäß war er ein Gipfel des nördlichen Teils des Gebirges Abarim (s. d. A.) zwischen dem Wadi Hesban und W. el-kenaise unweit des Nebo. — Ob der Berg nach dem Gotte oder umgekehrt der dort verehrte Baal nach dem Berge benannt worden ist, ist streitig. Die griechische Namensform ist Phogor, die latein. Fogor. — Eine gleichnamige Stadt in der Nähe von Bethlehem auf dem Gebirge Juda belegen, das heutige Beit Fâghûr, südwestl. von Bethlehem und westl. von der Straße nach Hebron, ist nicht im hebr. Text, aber in der Sept. Jos. 15, 59 erwähnt.

Perazim, s. Baal Prazim.

Perez, auch Parez, Pharez und Phares (= Riß), der Erstgeborene der Zwillinge, welche Thamar dem Juda (s. d. A. Nr. 1) gebar (1. Mos. 38, 29), und Stammvater eines der Hauptgeschlechter Juda's, von welchem sich noch zwei andere Geschlechter, Hezron (s. d. A.) und Hamul abzweigten, die in die Reihe der Hauptgeschlechter einrückten (1. Mos. 46, 12. 4. Mos. 26, 20 f. 1. Chr. 2, 4 f.; vgl. 1. Chr. 4, 1). So wurde die Familie des P. zum sprichwörtlichen Beispiel gesegneten Wachstums (Ruth 4, 12). Durch Hezron wurde er Ahnherr Davids (Ruth 4, 18 ff. 1. Chr. 2, 9 ff.) und Christi (Matth. 1, 3. Luk. 3, 33). Auch der erste von Davids Divisionsgeneralen Jasabeam (s. d. A.) gehörte dem Geschlecht P. an (1. Chr. 28 [27], 3). Noch in dem wahrscheinlich nachexilischen Verzeichnis der Bewohner Jerusalems 1. Chr. 10 [9] u. Neh. 11 steht (V. 4) an der Spitze ein Abkömmling des P. Namens Uthai oder Athaja, der nach Neh. 11, 6 468 in Jerusalem wohnenden Familienhäuptern seines Geschlechtes vorstand.

Pergament, s. Schreibekunst.

Pergamon oder Pergamus war eine altberühmte Bergfestung in der südlichsten mysischen Landschaft Teuthrania, auf dem nördlichen Ufer des schiffbaren Kaïkos, etwa drei Meilen vom Strande des ägeischen Meeres entfernt. Schon frühzeitig von äolischen Griechen bewohnt, gedieh die am Fuße der Akropolis aufblühende Stadt erst zu höherer Bedeutung nach Alexanders d. Gr. Zeit, unter der Herrschaft des Lysimachos, der auf der Burg seine gewaltigen Schätze aufbewahrte. Als dieses Herrschers Schatzmeister Philetäros seit 280 v. Chr. sich unabhängig gestellt hatte, wurde P. die glänzende, architektonisch reich geschmückte Hauptstadt des blühenden Staates, den von hier aus ein wackeres Geschlecht, das Haus der Attaliden, zu gründen verstand. P., seiner Zeit eine der herrlichsten Städte Kleinasiens, berühmt durch ihre stattliche Bibliothek und die Erfindung des Pergaments, lebhaft durch Handel und Industrie, blieb auch nach dem Übergange des Reiches an die Römer (seit 133 v. Chr.) sehr bedeutsam, obwohl der Sitz des römischen Statthalters von Asia nach Ephesus verlegt wurde. P., welches noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. 120000 Einwohner zählte, war Mittelpunkt eines Steuerbezirks, eines römischen Gerichtssprengels, ein Prägeort der Landesmünzen, und Mittelpunkt der durch das westliche Asien ziehenden Landstraßen. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Zweite Auflage. Bd. I. S. 341. 343. 345. Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V. S. 303. Reich an stolzen Titeln, einer der Orte, wo die Festgemeinschaft und der große Landtag der Provinz Asia sich abwechselnd versammelte, ein Hauptsitz des Asklepioskultus und Geburtsort bedeutender Ärzte, wie namentlich des großen Galenus, beliebter Badeort in der Kaiserzeit und Sitz gelehrter Studien, leider aber auch ein beliebter Schauplatz von Tierhetzen und Fechterspielen, besaß P. schon im ersten christlichen Jahrhundert eine ansehnliche christliche Gemeinde, an deren Vorsteher einer der Briefe der Offenbarung Joh. gerichtet ist, und in deren Mitte damals schon Märtyrerblut geflossen war (Offb. 1, 11. 2, 12 ff.). Als Blutzeuge ist in dem Briefe selbst Antipas (s. d. A.) genannt. Eusebius nennt außerdem als solche Carpus, Papylus und Agathonike. Als Ort, „da des Satans Stuhl ist,“ wird P. mit Bezug auf die Christenverfolgung genannt (vgl. Offb. 2, 10). Manche denken dabei auch an den riesigen, unter Eumenes II. (197—159 v. Chr.) auf der Akropolis von P. aufgestellten Altar des Zeus, dessen Skulpturen neuerdings (1878) nach Europa gebracht worden sind. — Die bedeutenden Reste der alten Stadt bei dem heutigen Bergama stammen meist aus der römischen Periode bis in die byzantinische Zeit hinein. H.

Perge war eine der bedeutendsten Städte der kleinasiatischen Landschaft Pamphylien. Zwischen den Flüssen Katarrhaktes und Kestros, 60 Stadien oder drei Stunden von der Mündung des letzteren entfernt, auf dessen rechtem Ufer belegen und durch einen altberühmten Tempel der Artemis und deren Fest ausgezeichnet, war P. während der administrativen Verbindung von Pamphylien (s. d. A.) mit der römischen Provinz Kilikien, also seit 102, bestimmter seit 64 bis 36 v. Chr., politischer Centralpunkt des Landes und Mittelpunkt eines der römischen Gerichtssprengel oder conventus der „Provinz Cilicia“. Während der Kaiserzeit war P. dem Range nach die zweite der pamphylischen Städte, und seit der Constantinischen Periode Hauptstadt der wieder von Lykien getrennten Provinz. Der Apostel Paulus landete bei seiner ersten Missionsreise nach dem inneren Kleinasien, von Cypern kommend, zuerst in P. und berührte die Stadt auch auf der Rückreise (Apstlg. 13, 13 ff.

14, 25). Die bedeutenden Ruinen von P. finden sich etwa drei Meilen nordöstlich von Adalia.
H.

Perlen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß im N. T. öfters (Matth. 7, 6. 13, 45 f. 1. Tim. 2, 9. Offb. 17, 4. 18, 12. 16. 21, 21) von dem kostbaren Produkt der Perlmuschel (Mytilus margaritifer *Lin.* oder Avicula meleagrina) die Rede ist, welches namentlich im Indischen Ocean, wo man noch jetzt bei der Insel Ceylon die vorzüglichsten Perlen fischt, seit den ältesten Zeiten gefunden und dann als beliebter Schmuck in den Handel gebracht wurde. Der griech. Name der Perle lautet nämlich im N. T. margarítês und geht zurück auf das Sanskritwort mangara, welcher Perlenname von den alten Deutschen sinnig in merigrioz (d. h. Meerkiesel) umgelautet wurde. Bei den alten Griechen und Römern, deren Ansichten über die Perlen H. O. Lenz (Zoologie, S. 631—639) mitteilt, besonders in den Schriften von Plinius (IX, 35, 54—59) und Älian (X, 13. XV, 8), finden sich manche irrige Vorstellungen über das Leben der Perlmuschel und die Natur der Perle, welche meistens von Lenz schon berichtigt sind. Noch bessere Auskunft über „die echten Perlen" und ihr eigentümliches Farbenspiel gibt K. Möbius in dem Hamburger Realschulprogramm von Michaelis 1857, welches einen sehr wertvollen „Beitrag zur Luxus-, Handels- und Naturgeschichte der Perlen" enthält (mit einer Kupfertafel). Während man jetzt in allen tropischen Meeren und in Flüssen Europa's sogar bis in die kalte Zone hinein Perlen zu finden weiß, haben wir es hier nur mit den echten oder Seemuschelperlen zu thun, welche den Alten als ein Erzeugnis des Indischen Oceans, des Persischen Golfs (vgl. Wellsteds Reisen I, S. 181 ff.) und des Roten Meeres (vgl. Bruce's Reisen V, S. 220 ff.) bekannt waren. Plinius, der die Perlen unter allen Kostbarkeiten das Kostbarste nennt, erzählt von dem Smaragden- und Perlenschmuck, welchen die Kaiserin Lollia Paulina am ganzen Kopfe, den Haaren, der Kopfbinde, den Ohren, dem Halse, dem Halsbande und den Fingern trug, daß der Wert sich auf 40 Millionen Sestertien (etwa 6360000 Mark) belaufen habe, und spricht mit Entrüstung von den römischen Frauen seiner Zeit, die sogar ihre Füße mit Perlen zierten, und nicht bloß die Schuhbänder, sondern die ganzen Schuhe. Der Wert der Perlen, unter denen man niemals zwei einander ganz gleiche sehe, richte sich nach der hellen Farbe, nach Größe, Rundung, Glätte und Gewicht. In der That scheint die Natur selber diese durch schöne Form, mag sie rund, birnenförmig oder auch eckig sein, und durch wunderbar reinen Glanz ausgezeichneten Körperchen dem Menschen von jeher zum Schmuck dargeboten zu haben. Schon Älian wußte, daß Perlmuscheln, denen man die Perlen genommen, und die man dann wieder frei gelassen hatte, zuweilen neue Perlen erzeugten. Man findet die schönsten Perlen frei im Weichtiere ausgebildet, obgleich auch unter den an den Muscheln festsitzenden, die man durch Herausschneiden gewinnt, oft noch sehr wertvolle Exemplare sind. Die Perlmuschel hat zwei im Durchmesser 2—12 Zoll große, platte, kreisrundlich-viereckige Schalen, die auswendig uneben und grau, inwendig aber glatt und glänzendweiß sind. Nicht grundlos heißt die innere Schicht der Schale als Erzeugerin der Perle auch bei uns Perlmutter, sofern die Struktur der Perlen mit derjenigen der Muschelschalen übereinstimmt. Es steht fest, daß die Perle wie die Schale, welche ein Sekret der als Mantel bezeichneten Hautplatten des Weichtieres ist, ihren Stoff vom Mantel empfängt, dessen innerer Teil die Perlmutterschicht absondert. Irrig meinte Plinius, daß die Perlen erst außerhalb des Wassers hart würden, und daß sie aus dem Tau hervorgingen, welchen die im Frühjahr sich öffnenden Perlmuscheln einsaugen sollten. Vielmehr bilden sich die Perlen, welche gegen 90 Prozent kohlensaure

Außenseite. Perlenmuschel. Innenseite mit Perle.

Kalkerde, daneben aber auch eine stickstoffhaltige, in Essigsäure unlösbare organische Substanz enthalten, aus verschiedenartigen Kernen, zum Teil aus Entozoen (Möbius, S. 83) oder anderen leichten durch den Wasser- und Blutstrom bewegbaren Körpern, welche auf dem natürlichen Wege der Wasserzufuhr in den Mantel gelangen. Die Perlmuschel, welche sich mittels ihres wie aus Byssusfäden bestehenden Bartes an den Meerboden festheftet, bildet gleich der Auster ganze Bänke, die oft meilenweit vom Gestade entfernt sind. Ist die See genügend durchwärmt, so holen Taucher aus einer Tiefe von 18—90 Fuß die Muscheln herauf, und man sucht, nachdem das Fleisch faul geworden ist, die Perlen heraus, während die Schalen als Perlmutter benutzt werden. Viele Muscheln enthalten gar keine Perlen; oft aber findet man in einer mehrere. Als Ausnahmefall erwähnt Möbius (S. 37), daß ein Holländer einmal eine Muschel mit 87 guten Perlen fand. Die Größe der Perle wechselt von der eines Mohnkörnchens bis zu der einer Kirsche; ja die unvergleichliche Perle, welche Philipp II. von Spanien besaß, hatte die Größe eines Taubeneies. Die vollkommen milchweißen Perlen wurden wohl zu jeder Zeit am höchsten geschätzt; sind aber auch die meisten Perlen weiß, so gibt es doch auch gelbliche, rosenrote, purpurne und noch andersfarbige. — Bruce a. a. O. bildet eine im Roten Meere lebende Steckmuschel (griech.-lat. pinna) ab, welche außen schön rot, inwendig rotweiß perlmutterglänzend ist und rote Perlen erzeugt, die er für die hebr. penînîm (s. ob. S. 868) hält. Auch Möbius (S. 65) meint, daß die semitischen Völker vielleicht gleich den Indern die roten Perlen als etwas sehr Kostbares geschätzt hätten; merkwürdig ist's allerdings, daß das oben erwähnte Sanskritwort in arabischer Umlautung sowohl zur Bezeichnung kleiner Perlen als auch der roten Korallen dient. Wir können nicht bezweifeln, daß auch die alten Hebräer die Perlen gekannt und gern als Schmuckgegenstand gebraucht haben. Die Richt. 8, 26 und Jes. 3, 19 wohl als Ohrgehänge (s. d. A. Ohrringe) erwähnten „Tropfen" (Luth.: Ketten, Kettlein) werden wir für Perlen halten dürfen. Aber wir wissen nicht, welches der beiden nur in der Mehrzahlform (vgl. die Einzahl als Eigenname 1. Sam. 1, 2. 4) vorkommenden hebr. Wörter penînîm und râmôth, die Hiob 28, 18 neben einander genannt sind, Perlen bedeutet, welches Korallen. Wie wenig hier die Etymologie helfen kann, mag auch unser schon früh an die Stelle von Meergrieß getretenes deutsches Wort „Perle" zeigen, ahd. pérula, mhd. Dimin. berlîn (statt berl-lîn), wie Luth. Hiob 28, 18 noch „Berle" schreibt. Man hat es von dem lat. pirula (= Birnchen) oder von pilula (= Pille) ableiten wollen, oder jedenfalls besser als Diminutiv von Beere (latein. bacca, wie z. B. Hor. Sat. II, 3, 241 die Perle heißt) angesehen; aber Weigand betrachtet als Grundwort das syrische berûlâ (s. d. A. Edelsteine Nr. 3) = Edelstein, Koralle, Perle. Aus den oben (s. d. A. Korallen) angegebenen Gründen mag man in râmôth (vgl. Hes. 27, 16) Perlen erblicken, in penînîm (vgl. Klagl. 4, 7) die roten Edelkorallen. — Auch in der Stelle Esth. 1, 6, wo von einem aus vier Steinarten bunt (s. ob. S. 436) zusammengesetzten Pflaster die Rede ist, hat man das vorletzte Wort (Hebr. dar), weil dasselbe im Arabischen ein Perlenname ist (vgl. Möbius, S. 30), von Perlen verstehen wollen; aber nicht einmal Perlmutter eignet sich für einen Fußboden, so daß wir wohl an einen perlenähnlichen Stein zu denken und uns daran zu erinnern haben, wie auch im Deutschen eine Art Alabaster den Namen Perlmutterstein führt, s. d. A. Marmor. Kph.

Persien, s. Perseus.

Persepolis, auch Persaepolis, d. i. „Perserstadt", der griechische Name für die in der einheimischen Sprache vielleicht einfach Pârça genannte Hauptstadt der Landschaft Persis, neben Susa (s. d. A.), Ekbatana (s. d. A.) und Babylon (s. d. A.) zeitweilige Residenz der altpersischen Könige, welche hier dazu zum guten Teil ihre Grabstätten hatten (über den Namen Persepolis [eigentlich Persopolis? —] s. Nöldeke a. u. a. O. S. 140). Im Mittelalter entspricht der alten Perserstadt der Ort Istachr in der Gegend des heutigen Dorfes Hâdschiâbâd (Nöldeke 145). — Nach Diodor (XVII, 71) befanden sich, um dieses vorab zu bemerken, die „Königsgräber" in dem nach Osten zu belegenen „Königsberge", der mit dem heutigen Rachmedberge, östlich der unten des Näheren zu beschreibenden Plattform von Persepolis, unzweifelhaft identisch ist. Man kann hier dermalen drei Grabstätten aufzeigen, ohne daß freilich bestimmter anzugeben ist, von welchem und für welchen König dieselben hergerichtet wurden. Darius, des Hystaspes Sohn, erbaute sich, wie wir sicher aus den beigefügten Inschriften wissen, in Übereinstimmung mit des Ktesias Bericht, noch bei Lebzeiten ein Grabmal in der Nähe von Persepolis, in dem in nördlicher Richtung von der Terrasse (s. u.) gelegenen Berge von Nakschi-Rustam, d. i. „Bild des Rustam", so benannt nach dem Helden Rustam der jungpersischen Sage, auf welchen man die Skulpturen an der Außenwand des Grabes des Darius deutete. Für wen die sich hier noch findenden drei weiteren Gräber bestimmt waren, ist unbekannt. Lediglich, daß auch dieses Königsgräber und solche von Achämeniden waren, läßt sich zuversichtlich annehmen. — Kennen wir so in Persepolis oder in dessen nächster Umgebung ihrer sieben Königsgräber — das achte Königsgrab, das des Cyrus, wird in dem Mausoleum zu Murghâb (dem alten Pasargadae), nordnordöstlich von Persepolis, vermutet (s. d. A. Cy-

rus, S. 289 b und vgl. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. Abschn. Persepolis S. 139 — so scheint die vulgäre Bezeichnung von Persepolis als der persischen „Totenresidenz" allerdings gerechtfertigt. Aber es leidet keinen Zweifel, daß P. auch eine wirkliche Hauptstadt des Reiches war, die in ihrer Burg zugleich das Prachtschloß der Achämenidenkönige besaß, welches in seinen Ruinen, wie kaum ein anderes Bauwerk, Zeugnis gibt von der Machtfülle, aber auch dem hohen Kunstsinne dieses Herrschergeschlechtes. — Von der (eigentlichen) Stadt Persepolis sind nur noch geringe Überreste vorhanden, aus denen wir ersehen, daß dieselbe am Fuße des Burgterrassenberges, aber an der Nordseite desselben, nämlich da gelegen war, wo der von Nordost aus der Murghâbebene kommende Pulvârfluß aus den Defileen zwischen dem Naksch-i-Rustam und dem Terrassen-Berge heraustritt und in die im Westen der Schloßterrasse sich hinziehende Merdascht-Ebene einmündet, um sich hier in den von NW. herabströmenden Bend-Emîr zu ergießen. Die Stadt, wenigstens soweit sie von Ringmauern umschlossen war, scheint sich auf dem linken, südlichen Ufer des Pulvâr hinerstreckt zu haben. Hier sind noch Säulenfragmente, Reste eines gewaltigen Thores und eines Palastes gefunden. Von hier in fast südlicher Richtung, aber auf der anderen, westlichen Seite des vom Pulvâr umströmten Berges liegt auf einem nach Westsüdwest vorspringenden und sich zu einer nicht überall gleichen Höhe von 30—40 Fuß über die Ebene erhebenden Felsen des Rachmed-Berges die Schloßterrasse mit den Prachtbauten. Dieselbe bildet vom Fuße des Rachmedberges aus fast ein reguläres Rechteck; lediglich an der Nordseite springt die vordere Wand nicht unbeträchtlich vor, alsdann nach Osten zu wieder allmählich zurückweichend. Obgleich die Terrasse, die aus einem schwärzlichen Marmorgestein besteht, zum Zwecke der Aufnahme der Bauwerke thunlichst geebnet ist, ist dieselbe doch, wie schon vorhin bemerkt, nicht überall von gleicher Höhe und sie steigt von Nord nach Süd, um sich nahe der Südwand wiederum und zwar erheblich zu senken (nach Niebuhr war zu seiner Zeit die Plattform an der niedrigsten Stelle nur noch 14½ Fuß über der Ebene erhaben; dagegen liegt der Xerxes-Palast nach Niebuhr wohl an 50 Fuß hoch über dem Horizont). Der Aufgang zu der nach Diodor von einer dreifachen mit je einem ehernen Thor versehenen Mauer umschlossenen Burg (Reste einer gewaltigen Ringmauer sind noch jetzt auf der Nord-, Süd- und Westseite der Terrasse sichtbar) ist an dem nördlichen Teile der Westwand und wird hier durch eine Prachttreppe gebildet, welche nach Niebuhr 33 Fuß perpendikulärer Höhe hat, doppelflüchtig ist und aus lauter kolossalen auf einander gelegten und an einander gefügten, polierten, schwarzen Marmorblöcken besteht. Jede Treppenflucht ist 22 Fuß breit, und die Stufen sind so niedrig, daß man bequem hinaufreiten kann. Die Treppe ist im übrigen ohne alle Skulpturen und Inschriften. Auf der Plattform angelangt, tritt man in eine, gemäß den angebrachten dreisprachigen Inschriften, von Xerxes erbaute quadratische Thorhalle. An dem westlichen Portale empfangen den Eintretenden zwei gewaltige Stiere; zwei geflügelte, menschenhäuptige Stierkolosse ninivitischer Art geleiten ihn ins Freie, nachdem er durch die einst von vier Säulen gebildete eigentliche Thorhalle hindurch-

Naksch-i-Rustam. Nach Flandin.

geschritten. Von hier nach Süden gelangte man direkt zu dem auf der mittleren, etwa acht Fuß höheren Terrasse belegenen zweiten Prachtbau, zu der einst aus 36 schwarzen Marmorsäulen bestehenden und von drei Kolonnaden von je zweimal 6 Säulen umgebenen **Säulenhalle**, zu welcher nochmals eine von Xerxes erbaute marmorne und vierfluchtige Prachtstiege, genauer eine mittlere doppelfluchtige (die beiden sich gegenüberliegenden Fluchten konvergieren) und links und rechts davon je eine besondere Treppe führte, — jenes Bauwerk, welches noch in seinen wenigen Überbleibseln (zu Niebuhrs Zeit standen von den im ganzen 72 Säulen noch 17 aufrecht, gegenwärtig nur noch 13) von jeher die Bewunderung aller Reisenden erregt hat, und dem die ganze Ruine den Namen **Tschihil-Minâr** (genauer menāre s. Nöldeke a. u. a. O. S. 136), d. i. „die vierzig Türme" oder „Säulen" (neben dem anderen: **Takht-i-Dschemschîd**, d. i. „Thron des Dschemschîd") verdankt. Ob Xerxes, der Erbauer der zu der Säulenhalle führenden Prachttreppe gemäß den Inschriften, der Schöpfer auch dieses Baues war, ist nicht sicher, da keine Inschrift Auskunft gibt. Es folgt weiter südlich das bis jetzt nachweislich älteste Gebäude der Terrasse, der Palast des **Darius** (**Hystaspis**), mit der majestätischen Front nach Süden gerichtet, im übrigen durch die grandiose Einfachheit seiner Anlage imponierend (s. Grundriß). Von Darius rührt, nach den Skulpturen zu urteilen (Inschriften finden sich hier nicht), auch die große **Hundertsäulen-Halle** her, welche am weitesten nach Osten, hart am Fuße des Rachmedberges, in einer natürlichen Niederung steht. Hier war unter anderem ein Bild des Königs, wohl unzweifelhaft des Darius Hystaspis, angebracht, diesen darstellend, wie er auf einem von verschiedenen Nationalitäten angehörigen Männern getragenen Throne sitzt. Daß wir es bei Darius wohl überhaupt mit dem eigentlichen Gründer dieser Prachtanlagen zu thun haben, dürfte sich aus den vier, teilweise in verschiedenen Sprachen eingegrabenen Inschriften ergeben, welche er auf einem Steinblock an der Südwand der Terrasse hat einhauen lassen. Südwestlich vom Dariuspalaste, aber mit der Front nach dem Norden, d. i. nach dem großen Terrassenstieg und der Thorhalle des Xerxes gerichtet, hat sich der letztere, **Xerxes**, der auch den Palast seines Vaters restaurierte, einen eigenen, dermalen stark verwüsteten, aber in seinem Grundriß noch fast völlig herzustellenden Palast erbaut (s. Grundriß). Außerdem finden sich in der Nähe des Dariuspalastes, nämlich gerade südlich desselben, die Ruinen des sogen. Südwestpalastes, d. i. eines solchen des Artaxerxes III. Ochus, der auch ein besonderes Portal mit Stiege an der Westseite des Dariusplatzes anbringen ließ (s. Plan). Wir erfahren das letztere durch verschiedene, im ganzen ihrer drei, an den betreffenden Örtlichkeiten angebrachte Keilinschriften. Von bisher näher nicht zu bestimmenden Bauwerken sehen wir hier ab. — Den traurigen Ruhm, diese architektonischen Prachtschöpfungen der Achämeniden der Vernichtung überliefert zu haben, hat Alexander d. Gr., der nach Diodor (XVII, 72) bei einem Bacchanal die Erlaubnis zur Einäscherung der Königsburg erteilte und bei derselben selbst Hand anlegte, obgleich Parmenio nach Arrian (III, 18) unter Hinweis auf das politisch Bedenkliche einer solchen Maßregel ihn davon zurückzuhalten bestrebt war. Nach neueren wäre dieselbe freilich im Gegenteil gerade das Ergebnis ruhiger politischer Erwägung gewesen (vgl. hierzu inzwischen besonders Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Lpz. 1887 S. 83 ff. 141). — In der Bibel geschieht unserer Stadt nur an einer einzigen Stelle (2. Makk. 9, 2) als des „sogenannten **Persepolis**" Erwähnung, in welches Antiochus

Übersichtsplan von Persepolis. Nach Rawlinson.

Plan der Palast-Terrasse von Persepolis. Nach Rawlinson.

Epiphanes eingedrungen sei, und das zu drangsalen und dessen Tempel zu plündern er versucht habe. Ob an diese persische Metropole auch bei der „Stadt Elymais in Persien" des ersten Makkabäerbuches (6, 1) zu denken? — S. über diese Stelle S. 374 a. — Vgl. zu diesem Artikel außer den Reisewerken von Chardin, Ouseln, Ker Porter und besonders C. Niebuhr (Reisen II, 121 ff.), des Ferneren: Eug. Flandin, Voyage en Perse 6 Bdd. fol., Par. (ohne Datum; ca. 1845—1850); Vaux, Ninive und Persepolis, deutsch von Zenker, Lpz. 1852 (1856); G. Rawlinson, The five great monarchies etc. 2 ed. vol. III. p. 271 ff.; Chr. Lassen, über die Keilinschriften der ersten und zweiten Ordnung (Abdruck aus der Ztschr. f. Kunde des Morgenlandes VI) S. 152 ff.; derselbe, Artikel „Persepolis" in der Halleschen Encyklopädie; C. Ritter, Erdkunde, Asien VIII, 858 ff.; Jo. Ménant, Les Achéménides et les inscriptions de la Perse,

Thorhalle des Xerxes. Nach einer Photographie.

Ruinen von Tschihil-Minâr. Nach Vaux.

Paris 1872, p. 29—99; Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde Bd. III. Lpz. 1878. S. 798 ff. F. Stolze, Persepolis. Im Anschlusse an die

Prachtstiege des Xerxes. Nach Rawlinson.

Expedition von F. C. Andreas. Mit einer Besprechung der Inschriften von Th. Nöldeke. 2 Bände, gr. fol. Berlin 1882; M. Dieulafoy, L'art antique de la Perse t. I—III (1884 ff.) fol.;

Restaurierte Südfront des Dariuspalastes. Nach Flandin.

G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, t. V. (Perse etc.), Paris, 1890. 4°. Auf eine entsprechende Ausbeutung der letztgenannten drei Standard-Werke in dem Artikel mußte für diese Auflage leider noch verzichtet werden. Inzwischen vgl. Th. Nöldeke, Abschn. Persepolis in s. „Aufsätze zur pers. Geschichte," Lpz. 1887 S. 135—146, sowie dessen Art. Persepolis in der Encyclopaedia Britannica. Einen Beitrag zu einer bezüglichen biblisch-archäologischen Einzelfrage lieferte Verf. in s. Abhdlg: „Die Vorstellung vom Monokeros u. ihr Ursprung," angezogen im Art. Einhorn, s. ob. S. 370 b. Schr.

Perser, Persien (hebr. Pâras, bzw. Parsi; im bibl. Aramäisch Parsâā, Parsâjê; griechisch Persai, Persis; in den altpersischen Inschriften Pârça). Ethnographisch versteht man unter Persern den zweiten großen Hauptstamm der arischen oder indogermanischen Rasse, welcher mit den nächstverwandten Indern die weltgeschichtliche Mission dieser Rasse im alten Orient ebenso getragen hat, wie Griechen und Römer im alten Europa; und welcher nach dem Abwelken der semitischen Völkerfamilie die von derselben innegehabte Führerstellung in Vorderasien vom 6. Jahrhundert vor Chr. an übernommen hat. Geographisch verbindet sich mit dem Namen Persien ein weiterer und engerer Begriff. Im weiteren Sinne (so in der Bibel z. B. 2. Makk. 1, 19) ist Persien = Ariana, Iran, das große vorderasiatische Gebiet, über welches die verschiedenen Zweige des vorbezeichneten arischen Stammes verbreitet waren: begrenzt vom persischen Meerbusen, von den Thälern des Schat-el-Arab, Tigris und Kur, vom kaspischen Meer, dem

alten Unterlauf des Oxus, von den Flußgebieten des Jaxartes und Indus. Der Hauptmasse nach ein Hochland, dessen Plateaustufen eine Höhe von 1500—1800 M. haben, dessen Randgebirge Gipfelhöhen bis zu 5000, ja im Osten 6000 M. erreichen, und das gegen NNO. zur Seite des kaspischen Meeres in Steppen ausläuft. Infolge seiner Lage ist dies Land großen Extremen der Temperatur unterworfen: mit einer von Schneestürmen begleiteten Winterkälte bis zu — 30° C. wechselt eine tropische Sonnenhitze bis zu + 50° C. mit Sandstürmen. Der Ungleichheit des Klimas geht die der Bodenbeschaffenheit zur Seite, hervorgebracht namentlich durch die überaus verschiedene Verteilung der Bewässerung. Während in den weiten Wüstenflächen im Centrum und im östlichen Norden des Landes sowie an den heißen und öden Südküsten nur sehr selten Regen fällt, und die spärlichen Wasserläufe nur hier und da eine üppige Thalvegetation erzeugen, um dann im Sande oder Sumpfe zu verrinnen, zeigen die Nordküsten am kaspischen Meer üppigen Waldwuchs, genährt von den Abflüssen des Elburs und dem Übermaß strömenden Regens. Im Süden gedeiht die Dattelpalme; Obst, Wein, Melonen trägt fast überall der Boden; aber das für den Getreidebau geeignete Land ist beschränkt und läßt weite Gebiete der nomadischen Lebensweise offen und der Zucht der beiden Tiere, durch deren Pflege Iran im Altertum hochberühmt war: der edelsten Pferderassen und des baktrischen (zweihöckerigen) Kamels. Auf diesem Gebiet saßen die

Hundertsäulen-Halle. Der König auf seinem Thron. Nach Rawlinson.

iranischen Stämme in sich nach Art und Dialekt zweigeteilt: einerseits die Ostiranier im heutigen Turkestan, Afghanistan und Beludschistan: die Baktrer und Margaver in den Gegenden des heutigen Balkh und Merw, die Chovaresmier um Chiwa, die Haraiver und Sarangen um Herat und Kandahar, die Pakther in Arachosien, die Parikaner in Gedrosien; anderseits die Westiranier im heutigen Farsistan: außer den Persern im engeren Sinn des Wortes die Karmaner, Meder, Matiener, Parther; die meisten dieser Stämme untermischt mit nichtarischen Völkerschaften, namentlich scythischen im Norden und äthiopischen im Süden; viele von ihnen mehr iransierte Turanier, als Arier im strengen Sinn des Wortes. Die fruchtbarsten Teile des Landes hatten die Centralstämme, die Perser, Meder und Baktrer inne; in der Felsen- und Salzwüste des inneren Landes hausten die Lassoschwinger des Orients, die Sagarten. Im engeren Sinn aber ist Persis (das „Oberland" 1. Makk. 3, 31. 37. 6, 1) das Gebirgsland südöstlich des alten Elam (Susiana), aus dessen edelstem Gau, dem pasargadischen, das Geschlecht des Hakhâmanis, die Achämeniden hervorgingen, welche Persien seine großen Könige gegeben haben. Politisch-geschichtlich endlich verstehen wir unter dem persischen Reich — dem „ehernen Reich, welches über alle Lande herrscht" (Dan. 2, 32. 39), dem geflügelten Tiere, welches seine Fittiche nach allen vier Weltgegenden streckt (Dan. 7, 6) — die große Weltmonarchie, welche auf den Schultern der medischen und unter Zertrümmerung der babylonischen in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils der Juden sich erhob, und unter ihrem Begründer, dem Achämeniden Cyrus und dessen nächsten Nachfolgern weit über Iran hinaus ganz Vorderasien bis zum schwarzen Meer und tief in die griechischen Inseln hinein, Syrien und Phönicien, die unteren Nillande und die afrikanische Nordküste bis Karthago und wiederum auch im asiatischen Süden die Induslande sich unterwarf; das Weltreich „zwischen Indien und Äthiopien" (Esth. 1, 1. 8, 9; vgl. Herodot VII, 7: „Saker, Inder, Äthiopier und Assyrer haben wir zu Knechten"). Nach fast dritthalbhundertjährigem Bestand (559—331) durch Alexander d. Gr. zertrümmert, hat es gegenüber den Nachfolgern Alexanders und den Römern, allerdings in sehr verengter Ausdehnung und Bedeutung, eine neue Blüte unter Führung des parthischen Stammes (Pahlava, Pehlewi) und der Arsacidenkönige gewonnen (250 v. Chr. — 226 n. Chr.); eine dritte darauf unter der Herrschaft der wiederum aus dem persischen Centralstamme hervorgegangenen Sassaniden (226—651 n. Chr.); und hat, nachdem diese durch den unwiderstehlichen Ansturm der Araber niedergeworfen war, auch unter dem Islam und ihm zugefallen eine bis auf den heutigen Tag behauptete politische Selb-

ständigkeit errungen. Darius I., der größte Staatsmann, den der alte Orient gehabt, teilte die ungeheure Ländermasse des Achämenidenreiches nach Herodot in 20 (nach der Keilinschrift von Bisutun 23) Satrapien. Diese zerfielen wiederum in kleinere Verwaltungsbezirke (Medinen im A. T. genannt), an deren Spitze mit richterlicher Gewalt bekleidete Beamte (Neh. 3, 7) standen, welche neben der persischen Amtsbezeichnung „Tirsatha" in den ehemals babylonischen Distrikten den dort vorgefundenen, im A. T. häufig gebrauchten Titel Pecha (Pascha, Luth.: Landpfleger) führten. Zur Zeit der höchsten Blüte des Landes umfaßte es 127 solcher Medinen (Esth. 1, 1. 8, 9. 3. Esr. 3, 2). Das Paschalik Jerusalem aber gehörte zu der Satrapie „über dem Strom", d. i. diesseits des Euphrat (Esr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9 u. a.), welche, wie die Vergleichung Herodots (III, 90) ergibt, außer Syrien mit Palästina auch Phönicien und Cypern umfaßte. — 2 Der Beginn der Berührungen alttestamentlicher Geschichte mit Persien fällt zusammen mit dem Auftreten der Perser auf dem weltgeschichtlichen Schauplatz, mit der Begründung des persischen Weltreiches durch Cyrus. Nicht als hätte die große iranische Nation vorher keine Geschichte gehabt. Eine reiche nationale Heldensage, aus der die bedeutsamen Namen Haoshyangha, Takh-ma-urupa, Jima (Huscheng, Tachmuras, Jemschid) mit vielen anderen hervorragen, und welche in eine bedeutende religiös-politische Priesterlegende mit den Namen des Religionsstifters Zarathustra (Zoroaster) und der Könige Aurvatçpe (Lohrasp) und Vistaçpa ausläuft, weist auf eine reiche vorgeschichtliche Vergangenheit des Volkes. Aber dieser reiche Sagenbesitz ist in der abschließenden Gestalt, welche er durch den großen Dichter Firdusi († 1020) im Mittelalter erhalten hat, wunderlich durcheinander geflochten und zeigt mit anderweit bekannten geschichtlichen Verhältnissen nur hier und da trügerische Berührungen auf, so daß es eine unlösbare Aufgabe ist, die diesen vorcyrischen Sagen zu Grunde liegenden Thatsachen der Geschichte chronologisch fixieren zu wollen. Die Angabe des chaldäischen Geschichtschreibers Berossus, daß die Meder von 2425—2191 über Babylonien geherrscht, und daß ihr erster König Zoroaster geheißen, trägt zur Lichtung dieses Dunkels nichts bei. Nur soviel ergibt sich mit Sicherheit aus jenem Sagenschatz, daß in der Zeit vor Cyrus der Schwerpunkt iranischen Lebens nicht in dem nachmaligen Centrum der Persis, sondern einerseits in den nordwestlichen, anderseits aber und vornehmlich in den baktrischen Distrikten gelegen hat. Von der Berührung mit den Israeliten waren diese Gegenden durch die mesopotamischen Weltmächte, die Persis aber durch das Urvolk der Elamiter (s. Elam) geschieden, welches letztere demgemäß für die alttestamentliche Geschichte den Vorläufer darstellt, der von der zweiten Hälfte des Exils an durch die Perser abgelöst wird. Die Völkertafel 1. Mos. 10 kennt den Namen Perser noch nicht; und wenn früher ganz allgemein der Name Apharsaje (griechisch Apharsaioi) Esr. 4, 9 von Persern verstanden und daher diese den Völkerschaften zugezählt worden, welche durch die assyrische Translokation in das eroberte Samarien versetzt wurden, so ist dies neuerdings sehr zweifelhaft geworden. Denn die Barsua, Parsua, welche auf den Inschriften der assyrischen Könige (von Salmanassar II. bis Sargon) gefunden sind, werden von den Assyriologen nicht in die Persis, sondern in den Norden Irans gesetzt. Noch Jeremia und der Verfasser der Weißagung Jesaja 13 f. wissen nichts von Persern, sondern kennen von den iranischen Hauptstämmen nur erst noch die bereits vor Cyrus zu geschichtlicher Bedeutung gelangten Meder: von diesen erwarten sie den Untergang Babels Jes. 13, 17. Jer. 51, 11. Erst Hesekiel in den Anfangsjahrzehnten des Exils führt den Name Pâras ein, und auch er nur als den eines tapferen Söldnerstammes, dessen sich neben anderen die Tyrer zur Ausführung ihrer kriegerischen Unternehmungen bedienen, und der seiner Zeit auch unter den tapferen Helden des Gog nicht fehlen wird (Hes. 27, 10. 38, 5). Das weist in jene Ursprünge des persischen Centralstammes, wo er noch in der Einfachheit eines rauhen Kriegerlebens sein Land besiedelte; in die Zeit, von der es für diese arischen Stämme noch galt, daß sie nach Silber und Gold nicht fragten (Jes. 13, 17), und an welche bis zum Untergange des Sassanidenreiches hin die persische Reichsfahne erinnerte: das lederne Schurzfell, welches längst vor Cyrus ein Schmied als Panier an die Stange gebunden, um die Befreiungskämpfe gegen Babylon zu eröffnen. Mit höchster Bedeutung aber tritt bei dem großen Exilspropheten Jes. 40—66 Cyrus (vgl. d. A.) selbst in den Gesichtskreis des Alten Testaments. Die Lichtgestalt dieses großen Kriegsmannes und frommen Regenten, den sein Volk Vater nannte (Herod. III, 89), — fast des einzigen unter den großen Herrschern des Orients, von dem die Geschichte keine Grausamkeit zu berichten weiß, und einer geschichtlichen Erscheinung von so großer Vornehmheit, daß ihr nichts würdiger ansteht als der Lapidarstil der Inschrift beim Cyrusgrabe: „Ich, Kurus, der König, der Achämenide" — findet ihren edlen Reflex in der erhabenen Stellung, die jener Prophet ihr zuweist als einem Gesalbten Jehova's, der dem wahren Gotte diene, ohne ihn zu kennen (Jes. 45, 1. 4. 41, 25). Wenn die verschiedenen Versionen der alten Profanschriftsteller über die Begründung des Achämenidenreiches darin übereinstimmen, daß es die Meder in der Herrschaft über die iranischen Stämme abgelöst, ihnen aber neben den Persern eine führende Rolle in dem großen persischen Reich zugewiesen hat, so

entspricht dem der herrschende Sprachgebrauch des A. T., von dem Reich der „Perser und Meder" zu sprechen (Esth. 1, 3. 14. 18 f. [auch 10, 2 im griech. Text] 1. Makk. 1, 1. 6, 56. 14, 2. Judith 16, 12 [10]. 3. Esr. 1, 3. 3, 14). Nur das Buch Daniel macht darin eine Ausnahme. Getreu dem chronologischen Schema, nach welchem es zwischen dem babylonischen und persischen Weltreich ein medisches mit selbständiger Bedeutung einreiht, braucht es für die iranische Weltmonarchie die Umstellung: „Reich der Meder und Perser" (5, 28. 6, 8. 12 [9. 13]); so jedoch, daß es die innere Einheit und das Machtverhältnis beider Faktoren zutreffend unter dem Bilde eines Widders mit zwei Hörnern darstellt, deren später aufstoßendes das stärkere ist (Dan. 8, 3 f. 20). Doch nicht die Verdrängung der medischen durch die persische Macht ist das Epochemachende der letzteren für die alttestamentliche Betrachtung, sondern das Emporkommen der letzteren über Westasien durch die Eroberung Babels 538. An diese Eroberung knüpft sich nicht bloß das entscheidende Edikt des Cyrus, durch welches die Existenz des jüdischen Volkes in seinem Lande neu begründet ward (2. Chr. 36, 20—23. Esr. 1, 1 ff. 3, 7. 5, 17. 6, 3 ff.; vgl. **Exil**, **Serubabel**), sondern erst mit ihr ist Persien, — Dan. 5, 25. 28 in sinnreichem Wortspiel als Verteiler Babels bezeichnet — für die israelitische Anschauung in die Reihe der Weltreiche eingetreten. Daher denn an den vorangeführten Stellen nicht das Jahr der Gründung des achämenidischen Königtums (559), sondern das Jahr des Edikts als das erste des Cyrus gezählt wird: er wird in die Reihe der jüdischen Könige eingereiht, was erst durch die Eroberung Babels faktisch begründet ist. (Auf die schwierige Frage, ob zwischen Eroberung und Edikt noch die zweijährige Zwischenregierung eines medischen Königs oder Vicekönigs **Darius** über Babel nach Anleitung des B. Daniel einzusetzen sei, kann hier nur hingewiesen werden.) Von derselben Anschauung aus erscheinen die Bezeichnungen „König von Babel", „König von Assur" auch nachher noch als biblische Titel des Perserkönigs (Neh. 13, 6; vgl. Esr. 6, 1. 22); wiewohl der Bibel nicht unbekannt ist, daß die Hauptresidenzen derselben andere waren, nämlich (außer Persepolis, s. d. A.) **Susa**, „die goldgeschmückte Burg der Kissier" (Äschylus; vgl. Esth. 1, 2. 2, 3. Neh. 1, 1) und das medische **Ekbatana** (Ahmetha, in den babyl. Keilinschriften Agamtânu, altpersisch Hangmatâna) Esr. 6, 2. An letzterem Ort wurde noch zu Christi Zeiten nach dem Bericht des Josephus (Altert. X, 11, 7) ein königlicher Palast gezeigt, dessen Gründung dem Daniel zugeschrieben, und dessen Hut zu Daniels Ehren einem jüdischen Priester zugewiesen war. — Die **Dauer** der alttestamentlichen Berührungen mit der persischen Geschichte fällt in der Hauptsache zusammen mit der Dauer der Achämenidenherrschaft, also von 559, bzw. 538—331. (Über die Beziehungen des Partherreiches zur jüd. Geschichte s. d. Artt. **Arsaces**, **Parther**; die für die jüdische Geschichte ebenfalls nicht bedeutungslose Sassanidenherrschaft fällt der Zeit nach außerhalb des biblischen Horizonts.) Wie den Anfänger Cyrus, so kennt und nennt das A. T. auch jenen letzten nicht unwürdigen Sprossen der Achämenidendynastie, den Darius (III. Codomannus 336—331), unter dem dieselbe bei Arbela den Todesstoß empfing (1. Makk. 1, 1. Neh. 12, 22). Die ganze Zeit hindurch ist Judäa persische Provinz gewesen, so daß der Name der „persischen Zeit", mit dem man diese Periode alttestamentlicher Geschichte zu bezeichnen pflegt, wohl gerechtfertigt ist. Den glänzenden Erwartungen des Anfangs entsprach der Fortgang dieser für die innere Entwickelung Israels, für die Umbildung des Israelitentums zum Judentum hochbedeutsamen Periode keineswegs. Sie wird im Volksbewußtsein als eine kümmerliche Periode festgehalten, verflossen „im Druck der Zeiten" (Dan. 9, 25). Von der langen Reihe der Achämenidenkönige treten im A. T. nach Cyrus nur noch einige wenige bedeutsam entgegen: Darius I., Xerxes und Artaxerxes I. (s. d. A. **Darius** I., **Ahasverus** und **Artahsasta**). Auf den unmittelbaren Nachfolger des Cyrus, **Cambyses** (pers. Kambujiya 529—522) wird nur da ohne Namennennung Rücksicht genommen, wo Daniel 11, 2 das persische Königtum durch vier, nämlich Cyrus und drei weitere Könige, vertreten sein läßt, deren letzter Xerxes ist. Doch ist zu bemerken, daß auch die Weißagung Jes. 43, 3 nicht schon an Cyrus, sondern erst an Kambyses, dem Eroberer der Nillande, ihre Erfüllung gefunden hat. Die Ruhe nach den Aufruhrsstürmen, durch deren Stillung **Darius** I. (521—485) seinen Thron sichern mußte, kam auch dem heiligen Lande zu gute: sie gedieh unter dem Schutz des Königs zur Wiederaufnahme des Tempelbaues und dessen Vollendung 516 (Esr. 6). Aus Dankbarkeit für jenen Schutz wurde die Residenz Susa an der Pforte der östlichen Umfassungsmauer des Tempels in Relief abgebildet. Die gewaltige Steuerlast, welche der König seinem Reiche auferlegte — nach der von Herodot mitgeteilten Schatzungsliste jährlich außer den Naturallieferungen 8100 Talente Silber und Gold, von denen 350 auf die syrisch-phönicische Satrapie kamen — lastete freilich schwer genug auf der armen Kolonie (vgl. weiterhin Neh. 5, 4. 18. Mal. 2, 8), und macht es verständlich, daß es außer dem Wohlwollen und den realen Subventionen des Königs (Esr. 6, 8 ff.) starker prophetischer Anreizungen bedurfte, das Werk zum Ende zu fördern (s. **Haggai**, **Sacharja**). Charakteristisch für den Eindruck, den dieser persische Salomo im israelitischen Volksbewußtsein hinterlassen, ist die ihrem geschichtlichen Inhalt nach allerdings wenig zuverlässige Legende, welche das apokryphische 3. Esrabuch Kap. 3 ff.

von ihm aufbewahrt hat. Es steht dem weisen Oberhaupt eines Volkes, dem Lügen als das schändlichste Verbrechen galt, wohl an, wenn er dort Wohlgefallen am Weisheitsstreit der Jünglinge seines Hofes hat, und den krönt, der nicht dem Könige, sondern der Wahrheit die oberste Macht auf Erden zuspricht. Wie Darius als der weise, so lebt sein Nachfolger Xerxes (485—465) als Typus des reichen Königs im Gedächtnis der Geschlechter (Dan. 11, 2). Und angesichts dessen, was sowohl die alten Profanschriftsteller als die auf uns gekommenen Ruinen von Persepolis (s. d. A.) von der kunstvoll durchgeistigten Pracht bezeugen, zu welcher die rauhen Anfänge persischen Königtums sich schnell emporgeschwungen, wird man Schilderungen, wie sie das Buch Esther 1, 6 ff. gibt, nicht für übertrieben halten dürfen. Schätzten doch die Griechen allein den Wert des königlichen Schmuckes, den Xerxes trug, auf 12000 Talente. Auch die Schilderungen königlicher Pracht im Pred. Salomo weisen auf persische Anschauungsbilder zurück: Lustgärten und Teiche (Pred. Sal. 2, 5 f.) fehlten bei keinem persischen Palast; Pardēs, das hebräische Wort für Baumpark, ist iranischen Ursprungs. Wie bezüglich der Pracht, so liefert auch betreffs der persönlichen Eigenschaften des Xerxes das Buch Esther (s. d. A.) ein mit den außerbiblischen Berichten zusammentreffendes Bild, und nicht minder eine, längst nicht die schlimmste Illustration zu den blutigen Greueln, mit denen die persische Hof- und Reichsgeschichte seit Xerxes durch den Blutdurst arger Günstlinge und wilder Weiber erfüllt worden ist. Auch der mächtige Eindruck der ungeheuren Rüstung und Unternehmung des Xerxes gegen Griechenland wirft seinen Reflex ins A. T. (Dan. 11, 2. Esth. 10, 1), wie denn das Sprichwort Pred. Sal. 8, 8, das in diesen Zeitläuften entstanden scheint, darauf hinweist, daß auch die Juden von der Heerespflicht des Großkönigs nicht werden verschont geblieben sein. Die Notiz allerdings des griechischen Dichters Choirilos, daß in dem gegen die Griechen ausrückenden Perserheer auch phönicischredende Solymer mitgefochten, ist von Josephus wohl mit Unrecht auf Bewohner Jerusalems bezogen worden. Bemerkenswert aber ist, daß für das Buch Esther sich ein glückliches chronologisches Schema ergibt, wenn man das große Gelage im dritten Jahr des Xerxes, bei welchem Vasthi verstoßen wurde (Esth. 1, 3 ff.) mit jener Zusammenkunft der persischen Großen (Herod. VII, 8) kombiniert, bei welcher der Zug gegen Griechenland beschlossen ward, und folgerichtig den vierjährigen Zwischenraum, der von dahin bis zu Esthers Erhebung zur Königin verfließt, aus dem Umstand erklärt, daß erst im siebenten Jahr seiner Regierung Xerxes vom Griechenzuge zurückkehrte. Der Name von Xerxes' Nachfolger Artaxerxes (I. Longimanus 465—424) wird Esra 6, 14 mit Cyrus u. Darius aus dem Gesichtspunkt verbunden, daß mit dieser Dreizahl die mächtigsten Förderer der Neubegründung der jüdischen Kolonie bezeichnet sind. Unter Artaxerxes nämlich fallen nach mannigfaltigen und gesteigerten Hindernissen (Esr. 4, 21) die Gnadenedikte, welche dem Esra und Nehemia (s. d. A.) ihre restauratorische Wirksamkeit ermöglichten und den Steuerdruck der Gemeinde nicht bloß durch reichliche Lieferungen aus dem königlichen Schatz, sondern auch durch den Steuererlaß für das gesamte gottesdienstliche Personal milderten (Esr. 7, 12—26. Neh. 2, 8. 11, 23). Es kam sogar zur Anstellung eines besonderen Bevollmächtigten für die jüdischen Angelegenheiten am Hoflager des Königs (Neh. 11, 24). Daß unter den Nachfolgern des Artaxerxes es bei dieser milderen Lage nicht geblieben, daß es zeitweise zu blutig unterdrückten Aufständen kam, deren einer unter dem unmenschlichen Artaxerxes III. Ochus (361—336) zur Zerstörung Jerusalems und Abführung vieler Juden nach Hyrkanien führte, wissen wir nicht aus der Bibel, sondern nur aus nichtjüdischen Quellen. — Daß Sitten und 4 Einrichtungen der Perser im persischen Zeitalter auf das jüdische Volksleben nicht bloß in der Diaspora, sondern auch im heiligen Lande von großem Einfluß haben sein müssen, läßt sich von vornherein daraus erschließen, daß, wie frei auch die persische Staatskunst, der semitischen unverwandt, ihre Vasallen gewähren zu lassen pflegte und sonderlich die Juden gewähren ließ, doch dem Unterthanenverhältnis gemäß nicht bloß das Jehovagesetz, sondern auch das königliche Gesetz der Perser der Verwaltung und Gerichtsbarkeit Norm gab (Esr. 7, 26). Es sind deutliche Spuren vorhanden, daß die arische und speciell iranische Neigung, den Staat nicht centralisch zu gestalten, sondern den Familien, Geschlechtsverbänden, Gauverbänden eine relativ große Selbständigkeit im Ganzen des Volkes zu geben, auch im Judenvolk zu einer lebhaften Auffrischung dieser dort ebenfalls altnationalen Tendenz führte. Mächtig prägte sich dem gesetzlichen Zuschnitt dieses Volksgeistes die hohe Wertung von Gesetz und Recht ein, welche durch Darius zum politischen Prinzip des persischen Staatslebens ward (Dan. 6, 9) und ihren Formalismus bis in die Detailfragen der Etikette hineinerstreckte (Esth. 4, 11); ebenso die gute Ordnung, mit welcher die königlichen Edikte aus der Hofkanzlei durch das ganze Reich unter Innehaltung der in den verschiedenen Reichsbezirken verschiedenen offiziell anerkannten Amtssprachen bekannt gegeben, und (nach griechischen Nachrichten durch einen geschickt eingerichteten Postdienst) schnell verbreitet wurden (Esth. 3, 12 ff. 1, 22. 8, 9); die sorgfältige Buchführung im Staatshaushalt, vermöge deren z. B. unter Darius die von Cyrus ausgestellte Anweisung betreffs der den Juden auszuliefernden h. Geräte beim königlichen Schatzhaus in Ekbatana wohlverwahrt vorgefunden wurde

(Esr. 5, 17–6, 2); die genaue Führung der Staats- und Hofchroniken (Esr. 4, 15. 19. Esth. 6, 1 ff. 10, 2). Nicht minder die arische Art, den König in seinen Entschließungen nicht als Autokraten, sondern an den Rat seiner (nach Herodot unabsetzbaren) Räte gebunden zu denken (Esr. 7, 14. Esth. 1, 13 f.); die Energie, mit welcher die Unverbrüchlichkeit des königlichen Wortes und Insiegels als selbstverständlich angesehen und durchgesetzt wurde (Dan. 6, 8 ff. Esth. 1, 19. 8, 8). Wobei allerdings auch das zu bemerken, wie geschickt israelitischer Geist die Umwege begriff, auf denen an solcher Unverbrüchlichkeit vorbeizukommen war (Esth. 8, 5. 9 ff.). Auch jener Prunk der Beamtenhierarchie, mit dem sich das Hof- und Staatswesen der Großkönige umgab, und von dessen Personal- und Titelmenge uns Aristoteles eine charakteristische Beschreibung hinterlassen hat, verfehlte seines Eindrucks auf den für das Glänzende offenen Sinn des Hebräers ebensowenig, wie die phantastischen Auszeichnungen und Ehrenbezeugungen, in deren unerschöpflicher Erfindung sich servile Begehrlichkeit und königliche Prunksucht je weiterhin desto mehr begegneten (Esth. 6, 7 ff. 8, 15. 3. Esr. 3, 5 ff.). Für fünfzehntausend Personen soll täglich in der Residenz zu Susa gedeckt worden sein; eine hervorragende Stellung unter ihnen nahmen, worauf auch Esth. 1, 3 anspielt, die königlichen Garden ein. Von bedeutendem direkten Einfluß auf jüdisches Leben war die Proklamierung des Aramäischen zur Amtssprache im ciseuphratischen Gebiet. (Vgl. über diese Sprache o. S. 263.) Dadurch erhält in der persischen Zeit die Sprache des A. T. überall aramäische Färbung, auch da wo sie mit ängstlichem Purismus den Gebrauch dieses Volksdialektes abwehrt; ganze Stücke in den Büchern dieser Zeit sind nicht hebräisch, sondern aramäisch geschrieben. Formierte doch anderseits auch das Persische sein Alphabet durch Nachbildung der semitischen Keilschriften*). Mit der aramäischen Färbung sind aber auch eine namhafte Reihe rein persischer Wörter in das Hebräische dieser Periode eingedrungen; und nicht minder wurden persische Anschauungen und Lebensgewohnheiten auch für die Formung des Ausdruckes und die Art der Darstellung maßgebend. Es ist aus der Anschauung der großen und berühmten Straßenbauten der persischen Herrscher geredet, wenn der Prophet Jes. 40, 3 f. u. a. dem Gotte Israels, der als König das Volk der Erlösten heimführt, eine breite Heerstraße durch die Wüste geschüttet haben will; es ist aus persischer Sitte geredet, wenn das Jonasbüchlein 3, 7 f. an der Buße der Niniviten auch die Tiere (durch Traueraufzüge) teil nehmen läßt; wenn der Hund, dem Semitismus lediglich Gegenstand des Abscheus, in persisch beeinflußter Diktion einerseits als treuer Begleiter des Menschen erscheint, anderseits sogar als behütender Herdenhund zum Bilde des Propheten wird (Tob. 6, 1. 11, 9. Jes. 56, 10). Neben manchen anderen (vgl. d. A. Pferd) wird im Sacharjabuch auch die Farbensymbolik der Rosse erst dann recht verständlich, wenn man die analogen Anschauungen sich vergegenwärtigt, die bei religiösen und überhaupt feierlichen Aufzügen der Perser zur Geltung kamen (Sach. 1, 8. 6, 2 ff.). Am eingreifendsten freilich und unmittelbarsten machte sich, wie natürlich, der persische Einfluß geltend in der hebräischen Zeitrechnung — die alttestamentlichen Bücher dieser Zeit rechnen nach Regierungsjahren der persischen Könige — und im jüdischen Geldverkehr (S. Dariken). — Bei so bedeutender Einwirkung persischen Lebens auf das hebräische kann die vielventilierte Frage nur als berechtigt anerkannt werden, ob nicht auch im Centrum des Geisteslebens selbst, in der Religion, ein prinzipielles, nicht bloß in Wendung und Ausdruck, sondern in Lehre und Religionsvorstellung selbst zu Tage tretendes Bestimmtsein der alttestamentlichen durch die persische Gedankenwelt anerkannt und durch Forschung konstatiert werden müsse. Die stammeigene Religion der Perser, der Parsismus — gegenwärtig nur noch wenige Hunderte im altiranischen Gebiet, dagegen gegen hunderttausend Gläubige im westlichen Vorderindien zählend, deren Ahnen seiner Zeit um ihres Glaubens willen vor dem siegenden Islam aus Iran geflüchtet sind, — stellt sich zu jener Reihe höchstentwickelter Religionsformen, die man füglich als „Buchreligionen" bezeichnen kann: sie hat eine h. Schrift, den Avesta (Apestâk = „Text"). Das Buch besteht in der Hauptsache aus einem ceremonialen Gesetzbuch (Vendidad), und aus einer Hymnensammlung (Yaçna), deren vornehmsten Bestandteil fünf Gruppen von Hymnen sehr erhabenen, oft spekulativen Charakters, die Gâthâ's bilden. Nach der eigenen Überlieferung der Mazdayaçna (Ormuzdverehrer) — so nennt der Parsismus seine Gläubigen — sei diese h. Schrift nur ein geringer Überrest ihres ursprünglichen h. Schrifttums, welches, nach dem Untergang des Achämenidenreiches zerstreut, erst unter den Sassaniden durch den gelehrten Priester Aderbat, den persischen Esra, in neuer Redaktion gesammelt worden sei. Aber auch von dieser Redaktion stelle der gegenwärtige Avesta nur noch einen kümmerlichen Rest dar. Immerhin ist dieser Rest, dessen Verständnis zum großen Teil von den Parsi verloren und gegenwärtig Gegenstand angestrengtester Forschungen ist, ausreichend über Wert und Gestalt der altpersischen Religion sehr bedeu-

*) Mit den Versuchen Grotefends, die altpersische Keilschrift zu entziffern, hat bekanntlich i. J. 1802 die Keilschriftforschung in unserem Jahrhundert ihren Anfang genommen. Eine treffliche Sammlung der altpersischen Keilschriftdenkmale mit Übersetzung, Grammatik und Glossar bietet Spiegel, die altpersischen Keilinschriften. Leipzig 1862.

tende Begriffe zu geben. Daß er in der That nicht etwa erst der Sassanidenzeit auch seiner Entstehung nach angehört, ergibt sich — von materiellen Gründen, die nicht fehlen, abzusehen — schon daraus, daß schon in dieser Zeit es nötig geworden, der unverständlich gewordenen alten Sprache des Textes ein Targum in der damals üblichen persischen Volkssprache (Pehlewi) beizugeben: die sogenannte Huzvâreschübersetzung. Jene alte Sprache, wohl auch Zendsprache genannt, ist die ostiranische, von der westiranischen der achämenidischen Keilschriftdenkmale dialektisch verschiedene, aber wie diese dem Sanskrit naheverwandte Sprache des baktrischen Centralstammes. Der Ursprung der Avestalitteratur fällt demgemäß in jene vorhistorische Zeit, wo das iranische Leben in diesem Centralstamm kulminierte. (S. o. Nr. 2.) Dieser Gegend und dieser Zeit gehört demnach auch wenn nicht die Geburt, so doch die Wirksamkeit des Propheten Zarathustra an, auf den die in dem Buch enthaltenen Offenbarungen und die Stiftung der Religion zurückgeführt wird. Es wird nicht Wunder nehmen können, wenn eine chronologische Fixierung dieses großen Religionsstifters bis jetzt nicht gelungen ist, und die moderne Forschung zwar nicht mehr, wie die Angaben der alten Griechen, auf einem Felde von 6000 Jahren Ausdehnung mit seiner Ansetzung herumirrt, aber doch nur in dem einen sicher ist, über Cyrus ihn hinauf zu datieren, und das Wieviel vorher bald auf 1500 bald auf 100 Jahr bestimmt. Der prinzipielle Charakter der zarathustrischen Religionsstiftung nun liegt darin, daß sie Geistesreligion, und daß sie ethische Religion ist — jedes durch das andere bedingt. Sie ist Geistesreligion, sofern sie mit bestimmtester Energie Gott von der Natur, den Geist von der Materie unterscheidet, und so zu einer Zweiheit der geistigen und körperlichen, der sichtbaren und unsichtbaren, der himmlischen und irdischen Welt gelangt, welche das ganze System beherrschend durchdringt und im Prinzip die Abbildbarkeit Gottes ausschließt. Sie ist ethische Religion, sofern sie den Gegensatz von Gut und Böse mit fundamentaler Bedeutung ihrer religiösen Weltanschauung zu Grunde legt. Dieser Gegensatz, subjektiv auf das religiöse Verhalten angewandt, führt auf die Vertiefung der sittlichen Aufgaben nach dem dreiteiligen überall wiederkehrenden Schema der Heiligung in Gedanken, Worten und Werken; objektiv ausgestaltet entwickelt er aus monotheistischer Grundlage einen Dualismus der Geisterwelt. Auf der einen Seite die guten Geister, die sieben Amschaspands (amesha-çpenta unsterbliche Geister) mit den Tausenden der Izedes (Yazata, Verehrungswürdige), an ihrer Spitze Ormuzd (Ahura mazda, der allweise Herr), der oberste der Götter (baga) und der einzige, der Gott im vollen Sinne, nämlich Schöpfer ist; auf der anderen Seite die bösen Geister, die Dews (daêva) mit den Drukhs, an ihrer Spitze Ahriman (anra mainyu, d. i. böser Geist), Licht und Finsternis stehen von Urher gegen einander, und es ist nur spätere Spekulation, wenn ihnen im çrvana akarana, der anfangslosen Zeit, ein Abstraktum gemeinsamen Ausganges gegeben wird. Alles Weltergehen verläuft unter diesem Gegensatz des Guten und des Lebens zum Bösen und zum Tode; der Gegensatz ist durch steten Kampf zum Austrag zu bringen; in der irdischen Sphäre liegt dieser Kampf dem Menschen ob. So wird der Parsismus, was namentlich gegenüber der quietistischen Tendenz der indischen Religionen sein Charakteristikum ist, zur Religion der That. Auf nützliche Gedanken, Worte und Werke hat der Mensch alle Energie zu richten und der Natur gegenüber durch Ausrottung des Schädlichen und Hemmung des Lebenfeindlichen, und durch Beförderung des Lebenfördernden seine Aufgabe zu vollenden. Alle Werke der Kultur, und namentlich die durch die Art des Landes (s. o.) geforderten: Bewässerung, Brückenbau, Getreidebau, Baumanpflanzungen u. a. sind religiöse Handlungen; die Heilkunde als Wissenschaft der Lebensbewahrung ist die edelste. Höchstbedeutend ist aber auch die Stellung, welche neben der That dem Worte gegeben wird. Das uralte Gebet ahuna-vairyô (Honover) erhält eine Wertung, welche fast an die des Logos in Hebr. 1, 3 erinnert. Begreiflich, daß die alttestamentliche Religion nicht ohne ein Gefühl von Verwandtschaft mit dieser eigenartigen Religionsgestalt in Kontakt treten konnte. Hier wie dort Gegensatz des Geistes gegen das verworrene Dunkel der Naturreligion; hier wie dort lebendigste Durchdringung von dem Gedanken, daß die religiöse Wahrheit mit der sittlichen in unauflöslicher Verbindung steht, hier wie dort ein streng durchgeführter Begriff religiöser Reinigkeit; Charakterisierung der kindlichen Pietät als Religionspflicht; ein erziehender Geist in der Religion. Der hohe und freie Geist der alttestamentlichen Prophetie scheut sich nicht, dieses Verwandtschaftsgefühl zum energischen Ausdruck zu bringen, aber nicht ohne starkes Bewußtsein und Geltendmachung des Eigenen, wodurch er auch dieser edelsten unter allen nichtbiblischen Religionen überlegen ist. Aufs lebendigste empfindet der Prophet die Gemeinsamkeit, mit welcher die Lehre von der Unabbildbarkeit Gottes Juden und Perser zusammenbindet, und ruft aus derselben heraus den Cyrus als Diener des wahren Gottes zur Niederwerfung der babylonischen Götzen heran (Jes. 40, 18—20. 41, 1—7. 25. 44, 9—20. 45, 4. 16); und so tief hat sich diese prophetische Anschauung dem Volksbewußtsein eingeprägt, daß der Chronist in Reproduktion der Cyrusedikte den persischen Gottesnamen einfach durch Jehova ersetzt (2. Chr. 36, 23); aber der Prophet unterläßt nicht, auch dem Perser gegenüber die Höhe und Rein-

heit seines monotheistischen Glaubens zu betonen, welcher es nicht zuläßt, daß dem Lichte Gottes die Finsternis als selbständige Macht gegenüber gedacht werde (Jes. 45, 7), und welcher eine einzigartige Bürgschaft seiner Wahrheit in der prophetischen Weißagung besitzt (45, 18–25). Man wird aus diesen deutlichen Bezugnahmen gegenüber den Thatsachen, daß Cyrus auf den babylonischen Monumenten sich in der Weisheit des Eroberers als Knecht des Merodach bezeichnet (KB III² S. 123 ff.), und daß direkte Zeugnisse für das Bekenntnis seiner Perser zum Zarathustrismus für seine Zeit fehlen, den Schluß ziehen dürfen, daß dessenungeachtet die Religion, welche der Prophet an dem großen König und seinem Volk wahrnahm, der das Zarathustra mindestens naheverwandt gewesen ist. Ebensowenig konnte die starke Analogie unbemerkt bleiben, welche zu der theokratischen Auffassung des alttestamentlichen Königtums die religiöse Wertung des Königtums bei den Persern bildet, wie dieselbe u. a. sprechend in dem großen Relief der Hundertsäulenhalle des Darius zu Persepolis entgegentritt, wo der König das aus den Emblemen wilder Tiere zusammengesetzte ahrimanische Tier erwürgt. Aber die mit dieser Auffassung im Parsismus gepaarte Tendenz zur Vergottung des Königtums, zu göttlicher Verehrung des Königs und der von ihm Begnadeten weist der Hebräer mit Entrüstung zurück (Esth. 3, 1–3; vgl. Herod. VII, 136). Schon dieses klare Bewußtsein des Gegensatzes wird in der Annahme prinzipieller Einwirkungen persischer Einflüsse auf das kanonische jüdische Religionswesen sehr vorsichtig machen müssen. Was auf beiden Seiten aus gemeinsamer Wurzel hervorgegangen, fällt nicht unter den Gesichtspunkt der Abhängigkeit. Wie die jüdische so hat die parsische Religion eine Messiashoffnung; von ihrem Sosiosch (Çaoshyanç, der Nützende) erwartet sie die definitive Überwindung Ahrimans. Aber verschieden sind beide Gestalten, der Davidide und der Sosiosch, und klar ist, daß es von sich aus im Wesen jeder ethischen Religion liegt, in der Hoffnung zu gipfeln, und den endlichen Sieg des Guten sei es von einem kommenden, sei es von einem wiederkommenden göttlichen Retter zu erwarten. Wie der Hebraismus, so hat der Parsismus eine hohe Wertung der Zahl, und auch die Bibel zeigt, wie diese Zahlensymbolik, namentlich an die Zahlen 3 und 7 geknüpft, aus der Religion ins persische Volksleben hineinwirkte (Esr. 7, 14. Esth. 1, 10. 14. 3. Esr. 3, 9). Aber über beide Religionen hinaus liegen die uralten astronomischen und anthropologischen Grundlagen, aus welchen diese eigentümliche Heiligung der Zahl in noch viel weiteren Gebieten des Altertums hervorgewachsen ist. Gegenüber der neuerdings wieder eröffneten Perspektive, daß das ganze Ceremonialgesetz des Pentateuch (die sogenannten elohistischen oder Priestergesetze) erst im persischen Zeitalter und unter persischen Einflüssen aufgestellt, wird man neben anderem vier Hauptthatsachen sich gegenwärtig erhalten müssen. Erstlich, daß der alttestamentliche Ceremonialkult im blutigen Opfer gipfelt, welches im Avesta, als dem Prinzip entgegengesetzt, auf den allergeringsten Raum eingeschränkt ist. Zweitens, daß die zarteste Blüte des alttestamentlichen Opferkultus, das Sühnopfer dem Parsismus völlig fehlt, wiewohl doch auch hier es an Tiefe des Sündenbewußtseins — wovon namentlich die zahlreichen und schönen Beichtformeln (Patet) zeugen — durchaus nicht gefehlt hat. Drittens, daß in den Avestariten das liturgische Wort überall den obersten Rang einnimmt, welches im Priestergesetz des Pentateuch überaus spärlich vertreten ist. Viertens, daß die Heirat zwischen nahen Verwandten, im Pentateuchgesetz ein oberster Greuel, im Avesta als Gott wohlgefälliges Werk gilt. Die Lehre des A. T. vom ewigen Leben der Frommen hat im A. T. selbst ihre wurzeleigene und sehr bedeutende Entstehungsgeschichte; nur wo sie sich am Schluß des kanonischen Zeitalters der alttestamentlichen Litteratur ausgestaltet zur Lehre von der individuellen Auferstehung aller, wird die Frage um Einwirkung der parsischen Auferstehungslehre ihr Recht behalten. Ähnlich verhält es sich mit der Satanologie. So gewiß der Parsismus auf kon-

Der König tötet das ahrimanische Tier.

kretere Fassung der alttestamentlichen Anschauungen von der Geisterwelt eingewirkt hat, so ist doch das außer Zweifel, daß der Satan der Bücher Hiob und Sacharja, der unter den Werkzeugen und Thronumgebungen Gottes erscheint, mit Ahriman, dem Feinde Gottes nichts zu thun

Feueraltar (Ateschda), Feuerzange und Rauchwerklöffel der Parsen.

hat; nur 1. Chr. 22 [21], 1 f. mag die Einsetzung Satans statt des göttlichen Zornes (2. Sam. 24, 1) auf persischgefärbte Gedankenkreise zurückgehen. Die zahlreichen Analogien aber kosmogonischer,

Anahita.

Ahuramazda.

hamartigenischer, eschatologischer Art, die sonst noch zum Beweise alttestamentlicher Entlehnungen aus dem Parsismus vielfach vorgebracht worden sind und werden, seit Anquetil und Kleuker die abendländische Theologie mit den parsischen Religionsschriften zuerst bekannt gemacht haben, gehen fast ausschließlich nicht auf den Avesta zurück, sondern auf die nachkanonische Theologenlitteratur der Parsen, deren namhaftestes Werk das Buch Bundehesch ist. Erwägt man aber, daß dieser Schriftenkreis frühestens im Sassanidenzeitalter, nach einigen Forschern (z. B. Justi) sogar erst im 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden ist; erwägt man anderseits, welch bedeutendes Ferment seit dem parthischen Zeitalter die jüdische Gelehrsamkeit im persischen Geistesleben gebildet hat, so ist klar, daß viel genauere als die vorhandenen Untersuchungen und ein sehr bündiger Nachweis der Benützung alter Quellen in jenen Schriften wird geführt sein müssen, um mit ihnen die Annahme alttestamentlicher Entlehnungen aus dem Parsismus ohne Umkehrung der Wahrheit zu begründen. — Übrigens ist nicht bloß in Bezug auf diese nachkanonische Litteratur seit der Sassanidenzeit der Unterschied zwischen der reinen Idealgestalt der zarathustrischen Grundlage und dem, was wir geschichtlich als Parsismus kennen, zu betonen. Schon der Avesta zeigt Spuren späterer Depravation, starke Überwucherung prinzipwidriger Überlebsel aus der altarischen Naturreligion und mannigfacher polytheistischer Eindringsel; und diese Elemente haben sich die ganze Achämenidenzeit hindurch und namentlich in der parthischen zu immer weiterer Geltung gebracht, mit immer mehr wurzelfremden, namentlich auch turanischen Zuthaten verschmolzen. Zu jenen altarischen Bestandteilen der Avestareligion gehört namentlich der Kultus des vergotteten Rauschtranks **Haoma** (indisch Soma), im A. T. durch den Namen Hamedatha (d. i. der vom Haoma gegebene) bezeugt (s. d. A. **Haman**); sowie die Anbetung des **Feuers**, so charakteristisch für die parsische Religionsübung, daß von altersher bis auf diesen Tag die Parsen kurzweg als Feueranbeter bezeichnet werden. Polytheistisch ist der mit der rein geistigen Ormuzdreligion wenig kongruente Dienst des **Mithra**, des Sonnengottes; schon im Avesta selbst bedeutsam entgegentretend, im A. T. früh durch den Namen Mithredath (Esr. 1, 8. 4, 7) bezeugt. Es war dieser Kultus, dessen Gebräuche

und Mysterien vom Parsismus aus bis weit ins europäische Abendland hinein Gläubige gesammelt haben. Ihm zur Seite stellt sich seit Artaxerxes II. (Mnemon 404—361), der von außenher aufgenommene Kultus der Anahita, auch Anaitis oder Nane genannt (2. Makk. 1, 15; vgl. 9, 2. 1. Makk. 6, 2). Und wie diese Kulte ihre polytheistische Natur im Bilderdienst äußern mußten, so sehen wir, daß weiterhin sogar in Bezug auf Ormuzd selbst der Fundamentalsatz der Geistigkeit Gottes sich verdunkelt und Abbildungen des großen Gottes häufig werden. Auch in anderer Beziehung zeigt sich eine mächtige Änderung, welche die Religion Zarathustra's bei ihrem Vordringen nach Westen erleiden mußte, darin, daß, während der Avesta den Priester als athravan, Feuermann bezeichnet und also das Priestertum wesentlich als Funktion charakterisiert, hier schon in den Achämenideninschriften sich die medische Einrichtung durchgesetzt hat, daß die Priester als Mager (s. d. A.) eine besondere Geschlechtskaste bilden, deren im ganzen Altertum hoch angesehene und geheimnisvolle Würde sich auch noch ins Neue Testament hinein reflektiert (Matth. 2, 1). Insbesondere aber verschmolz sich mit der persischen Lehre von den Dews der altturanische Dämonenkultus und brachte jenen gestaltenreichen Volksaberglauben hervor, dessen auch ins spätere Judentum eingedrungene Macht im Tobiasbuch stellenweise entgegentritt (s. d. A. Asmodi, Gespenster). Kl.

Perseus, Sohn und Nachfolger Philipps III., der letzte König von Macedonien (179—168 vor Chr.). Sein Vater Philippus (s. d. A.) hatte nach der ersten Demütigung durch die Römer den Plan einer Wiederaufnahme des Kampfes mit ihnen nicht aufgegeben, war aber an der Ausführung durch den Tod verhindert worden. Die Aufgabe, den Entscheidungskampf mit der immer weiter um sich greifenden und alles verschlingenden Macht der Römer zu wagen, ging somit als ein Erbe auf seinen Sohn Perseus über. Nach langen Rüstungen und Vorbereitungen auf beiden Seiten kam es im J. 171 zum Krieg, der anfangs für Perseus nicht ungünstig verlief. Als aber im J. 168 v. Chr. der thatkräftige Konsul Ämilius Paulus an die Spitze der römischen Heeresmacht trat, erfocht dieser bei Pydna in Macedonien einen so entscheidenden Sieg über das Heer des Perseus, daß damit die Macht der Macedonier, ja die Existenz des macedonischen Königreiches für immer vernichtet war. Perseus selbst entfloh nach Samothrake, geriet aber hier in die Gefangenschaft der Römer und mußte beim Triumphzuge des Ämilius Paulus in Rom als Gefangener vor dem Wagen des Triumphators einhergehen. Einige Jahre später starb er in römischer Gefangenschaft. Macedonien wurde für frei erklärt und in vier selbständige Gebiete geteilt, damit aber faktisch zur Ohnmacht verurteilt, bis es später auch formell in eine römische Provinz umgewandelt wurde (146 v. Chr.). — Von jener Überwindung des Perseus oder, wie er im Lateinischen auch heißt, Perses durch die Römer hatten auch die Juden zur Zeit des Judas Makkabäus Kenntnis, wie wir aus 1. Makk. 8, 5 sehen. Schü.

Pest, latein. pestis oder pestilentia, hebr. dèber (= Verderben), ist der allgemeine Name einer sehr bösartigen Seuche, einer rasch über ganze Länder sich ausbreitenden und überaus mörderischen Krankheit, namentlich der morgenländischen Beulenpest. Außer 5. Mos. 28, 21 (Luth.: Sterbedrüse, s. d. A. Drüse) und Hos. 13, 14 (s. d. A. Gift) gibt die deutsche Bibel dèber überall durch „Pestilenz" wieder, welches sich auch Hos. 13, 14 für einen sinnverwandten und Ps. 91, 6 durch „Seuche" übersetzten hebr. Ausdruck findet. Noch unbestimmter ist die volkstümliche (s. d. A. Krankheiten Nr. 1) Bezeichnung der schlimmsten Seuche als Tod (Sept. 5. Mos. 28, 21), welche an den „schwarzen Tod" erinnert, jenen fürchterlichen Seuchenzug, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts fast alle im Mittelalter bekannten Länder verheerte und nach der Ansicht von Liebermeister (Ziemssens Handbuch II, 1, S. 468. Leipzig 1874) nicht bloß aus einer Krankheit bestand, da wohl außer der gewöhnlichen orientalischen Bubonen- oder Beulenpest auch die sog. indische Pest und vielleicht noch andere schreckliche Krankheiten dabei beteiligt waren. Wahrscheinlich wird man in Stellen wie Jer. 15, 2. 18, 21 (vgl. 14, 12. 21, 7. 9). Hiob 27, 15. Offb. 6, 8. 18, 8 den so oft neben Hunger und Schwert genannten Tod ganz vorzugsweise von der im Morgenlande uralten Beulenpest verstehen dürfen; vgl. über die Pestgottheit Dibbarra in G. Smiths chaldäischer Genesis S. 309. Wie ratlos noch die heutige medicinische Wissenschaft in vieler Hinsicht der Pest gegenübersteht, zeigen uns die Berichte über die zu Anfang des Jahres 1879 in Südrußland wütende Seuche. Indem wir daher für die genauere Beschreibung der Krankheit auf die Darstellungen von Liebermeister (a. a. O., S. 451 ff.) und Griesinger (Virchows Handbuch II, 2, § 351 ff.) verweisen, sowie auf Pruner, S. 387 ff. 413, 463 und Moltke, Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839, S. 110—118 (Berlin 1877), beschränken wir uns auf wenige Bemerkungen über die eigentliche Pest, welche man nach den Anschwellungen der Lymphdrüsen als Bubonenpest zu bezeichnen pflegt. Diese immer mit heftigem Schmerz verbundenen Beulen, eine Folge der fieberhaften Entzündung, welche das seiner Entstehung und Natur nach so rätselhafte Pestgift bewirkt, zeigen sich meistens in der Leistengegend, seltener in der Achselhöhle und am Halse, sehr selten an allen drei

Stellen gleichzeitig. Schwinden sie nicht durch einfache Zerteilung, so gehen sie in Eiterung über, und die Geschwulst, welche dann oft die Größe eines Hühnereies erreicht, gelangt in den gutartigen Fällen um den 8.—10. Tag zur Reife, so daß sie unter Ausfluß einer stinkenden Materie aufbricht und in 3—4 Wochen vernarbt. Wie aber viele Kranke ohne alle Eiterung genesen (Griesinger § 384), so sterben beim ersten Ausbruch der nur allmählich milder auftretenden Pest sehr viele fast unmittelbar nach der Ansteckung, ehe noch äußerlich eine Beule zum Vorschein gekommen ist. Viel seltener als die erwähnten Bubonen sind die in etwa $^1/_4$—$^1/_5$ der Fälle vorkommenden Karbunkeln, die besonders an den Beinen, am Gesäß und im Nacken auftreten und häufig einen günstigen Verlauf nehmen. Während im Beginn der Pestzeit oft 70—90 vom Hundert der Befallenen sterben, nimmt die Sterblichkeit späterhin mehr und mehr ab; die große Mehrzahl der Todesfälle erfolgt um den 3. bis 5. Tag nach der Erkrankung. Nach Mariti, der im Jahr 1760 die Pest in Cypern, Syrien und Palästina vorfand, starben während der ersten 5 Monate jenes Jahres zu Acre, einer Stadt von 16000 Einwohnern, gegen 7000 Menschen. Noch mörderischer wütete 1721 die Pest zu Toulon, dessen Bevölkerung damals 26000 Seelen zählte, da von dieser Einwohnerzahl 20000 erkrankten, von welchen 16000 der Seuche erlagen. Nur durch die strengste Absperrung und ähnliche Vorsichtsmaßregeln, welche dem biblischen Altertum in der Hauptsache (s. oben S. 198 über das Verbrennen der Pestleichen nach Am. 6, 10) gewiß noch fremd waren, sucht man sich in neueren Zeiten mit Erfolg gegen die Gefahr der Ansteckung zu schützen (vgl. Volney's Reise I, S. 195 ff.). Als die Symptome, mit denen das Übel eintrat, gibt Mariti (R., S. 202) an: „Mangel an Appetit, Rücken- und Kopfschmerzen, die plötzlich die Sinne betäubten, Erbrechen und schmerzhafte Empfindungen an dem Körperteil, wo die Beule ausbrechen wollte.“ Aber Anzeichen und Verlauf dieser aller menschlichen Heilkunst spottenden Seuche weichen in den einzelnen Fällen gar sehr von einander ab, so daß z. B. der eine Kranke seine volle Besinnung bis zum Tode behält, der andere aber — und das ist die Regel — von Anfang an sich in rauschartiger Umnebelung befindet. Vielleicht dürfen wir mit Liebermeister, abgesehen von dem Stadium der Genesung in den günstig verlaufenden Fällen, folgende drei Stadien des Pestverlaufes unterscheiden, in deren jedem der Tod eintreten kann: 1) den Anfang der Krankheit, gewöhnlich ohne hohes Fieber, aber mit schwerer Störung des Allgemeinbefindens und großer körperlicher und geistiger Schwäche; 2) das Stadium des heftigen Fiebers, meist 2 oder 3 Tage dauernd; 3) das Stadium der ausgebildeten Bubonen und Karbunkeln, worin das Fieber in der Regel wieder abnimmt. Wer die Krankheit glücklich überstanden hat, ist nicht ganz vor Rückfällen gesichert, nur daß diese gewöhnlich keinen tödlichen Ausgang nehmen. Wahrscheinlich ist die Pest, die wohl Jahrtausende hindurch eine der schlimmsten Plagen des alten Palästina bildete (vgl. 2. Sam. 24, 13. 15. 1. Kön. 8, 37. Hesek. 5, 12. 17. Am. 4, 10. Matth. 24, 7), in der Regel von dem ungesunden und an allerlei socialem Elend leidenden Unterägypten her eingeschleppt worden und hat dann im Frühjahr oder Vorsommer das heilige Land heimgesucht, so daß sie zu Anfang des Monats Juni beim Eintreten der starken Hitze zu verschwinden pflegte. Die 2. Mos. 9, 3 erwähnte schlimme Viehseuche, welche Ps. 105, 31 übergangen, dagegen Ps. 78, 50 auf die Menschen bezogen wird, trägt nur ungenau den Namen der Pest, wie wir von Rinderpest sprechen. Die eigentliche Pest ist eine Krankheit der Menschen, die allerdings nach Mariti (R., S. 205 f.) durch Katzen und andere Tiere soll verschleppt werden können, wogegen Liebermeister nur die Übertragung der Pest durch die von den Kranken benutzten Kleidungsstücke, Wäsche, Betten rc. zugeben will, auf die Ansicht gestützt, daß das Pestgift nur in solchen Dingen außerhalb des menschlichen Körpers seine Lebensdauer lange zu bewahren vermöge. Kph.

Pethahja. Von den 3 oder 4 Männern dieses Namens (1. Chr. 25 [24], 16. Esr. 10, 23. Neh. 9, 5) war der aus dem judäischen Geschlecht Serah stammende Sohn (od. Nachkomme) Mesesabeels, vielleicht desselben, welcher Neh. 3, 4 u. 10, 22 vorkommt, zur Zeit Nehemia's ein hoher Beamter des persischen Königs, durch welchen dieser die Angelegenheiten der jüdischen Volksgemeinde besorgen ließ, und der sich wahrscheinlich am Hoflager des Königs befand; sein amtliches Verhältnis zu dem persischen Statthalter in Judäa (Nehemia) ist uns unbekannt.

Pethor, Stadt am Euphrat im mesopotamischen Aramäerland, Heimat Bileams (4. Mos. 22, 5. 23, 7. 5. Mos. 23, 5 [4]), ohne Zweifel das in den Inschriften Salmanassars II. wiederholt erwähnte im Lande der Chatti, am rechten Ufer des oberen Euphrat in der Nähe des diesem von rechts her zufließenden Sagura (s. d. Karte v. Mesopotamien S. 1004), des heutigen Sâdschûr, gelegene Pitru, vielleicht das spätere Cäciliana. Der Name der Stadt ist, wie jene Inschriften ausdrücklich sagen, ein bei den Chatti gebräuchlicher, also ein aramäischer, und ist von pathar = spalten, öffnen (vgl. d. A. Nephthar) abzuleiten; die im hebr. Sprachgebrauch allein nachweisbare Bedeutung dieses Stammes „(Träume) deuten“ kommt aber, so sehr sie für die Vaterstadt des Sehers zu passen scheint, nicht in Betracht, da im Aram. in diesem Sinn peschar gebraucht wird. Vgl. Schrader,

KAT.[2] S. 155 f. 195. KGF. S. 140 f., 220 f. 231 Anm. ***).

Petrus: der Erste unter den zwölf Aposteln Jesu. — 1 Name, Berufung und Charakter. Sein eigentlicher Name war Simon (Mark. 3, 16. Matth. 10, 2. Luk. 6, 14); sein Vater hieß Jona (Matth. 16, 17. Joh. 1, 43) oder — woraus dieser Name vielleicht nur abgekürzt ist — Joannas (Johannes) wie Joh. 21, 15 f. steht (s. Johanan); sein Bruder, ebenfalls einer der Zwölfe, war Andreas; die Familie stammte nach Joh. 1, 45 aus Bethsaida, war aber in Kapernaum ansässig, wo beide Brüder mit einander ein Haus hatten (Mark. 1, 29) und am See Genezareth das Fischerhandwerk betrieben (Mark. 3, 16). Den Beinamen Petrus oder hebräisch Kephas (Joh. 1, 43. 1. Kor. 9, 5. Gal. 1, 18. 2, 11), d. h. „Fels", gab ihm Jesus nach Mark. 3, 16 bei seiner Apostelerwählung, nach Joh. 1, 43 bereits bei der ersten Begegnung, welch letzteres als die ausdrücklichere und augenzeugliche Angabe vorgezogen werden muß; Matth. 16, 18 widerstreitet nicht, denn hier bezieht sich das „du bist Petrus" offenbar auf den bereits gegebenen Namen als einen eben jetzt bewährten zurück. Wenn Petrus nach Joh. 1, 43 mit seinem Bruder schon bald nach Jesu Taufe aus dem Schülerkreise des Täufers am Jordan von Jesu berufen wird, dagegen nach den drei ersten Evangelien erst später bei den Fischerbooten und Netzen am See Genezareth, so ist jenes als Jüngerberufung von diesem als Apostelberufung zu unterscheiden (vgl. d. A. Apostel); letztere Berufung („zu Menschenfischern") setzt ein bereits bestehendes Jüngerverhältnis voraus. Wenn aber Lukas (5, 1 f.) der einfachen Apostelberufung, wie sie Mark. 1, 16 f. Matth. 4, 18 f. erzählt wird, einen wunderbaren symbolischen Fischzug des Petrus vorhergehen läßt, so dürfte hier die Erinnerung an Joh. 21 mit jener einfachen Berufungsgeschichte in der Überlieferung zusammengeflossen sein; das Wort des Petrus „Gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch", paßt wenig in jene frühere Scene, dagegen trefflich in die spätere, die sich auf die Verleugnung des Petrus zurückbezieht. Was den Charakter des Petrus angeht, so scheint demselben gerade die in jenem Beinamen angedeutete Festigkeit zu fehlen. Allein, abgesehen davon, ob Jesus mit dem Petrusnamen diesen Jünger nicht vielmehr als den ersten Baustein (Matth. 16, 17) und künftigen Pfeiler (Gal. 2, 9) seines Reiches bezeichnen wollte, so ist es ungerecht, den Charakter des Apostels vorzugsweise nach der momentanen Verleugnung zu beurteilen. Petrus zeigt im besten Sinne die Charakterzüge des Galiläers: er ist offen, rasch, herzhaft, von warmer Hingebung und Opferwilligkeit, ein Mann mehr des Herzens und der That als des Gedankens; den anderen Jüngern aber ist er an Verständnis Jesu und entschlossenem Eintreten für ihn offenbar voraus, der männlich Thatkräftigste und Gereifteste unter ihnen, — daher jener Ehrenname. Die sinnlich-volkstümliche Messiasidee, die ihn schon an Jesu erster Leidensweißagung (Matth. 16, 21 f.) so starken Anstoß nehmen und bei der hereingebrochenen Katastrophe einen Augenblick sich selbst verlieren läßt, teilt er mit allen; aber selbst in dem kühnen Herausfordern der Gefahr und Versuchung, das die Verleugnung herbeiführt, zeigt sich sein natürlich mannhaftes Wesen. Die Geschichte von seinem Wandeln auf dem Meer, die gleichfalls eine Verbindung von Kühnheit und Schwanken zu verraten scheint, wird nur bei Matthäus (14, 28) erzählt, ist mit Joh. 6, 21 nicht wohl zu vereinigen, und dürfte als eine — vielleicht aus Joh. 21, 7 entstandene — urchristliche Sage symbolischen Charakters anzusehen sein. — 2 Angeblicher Primat. In der evangelischen Geschichte finden wir den Petrus nicht nur unter den drei Vertrautesten Jesu, welche dieser schauen läßt, was er anderen verbirgt (Mark. 5, 37. 9, 2. 14, 33), sondern auch in einer gewissen Führerrolle, die er aber durchaus seiner Persönlichkeit, nicht einem amtlichen Vorzug verdankt. Ein solcher amtliche Vorzug („Primat"), der als amtlicher freilich auch ein erblicher sein müßte, ist römischerseits besonders aus dem Vorgang Matth. 16, 13 f. (vgl. Joh. 6, 67, wo dieselbe Scene mit einer anderen, ähnlichen kombiniert erscheint) hergeleitet worden, mit vielem Schein, aber ohne allen Grund. Zwar davon kann keine Rede sein, in der Antwort Jesu auf jenes Bekenntnis des Petrus: „Und ich sage dir auch: du bist Petrus, und auf diesen Felsen (petra im Griechischen) will ich meine Gemeinde bauen", den Felsen auf etwas anderes zu beziehen als auf Petrus, dessen Felscharakter hier ja eben bestätigt wird; zumal da in den aramäischen Worten Jesu selbst der kleine Unterschied, der im Griechischen zwischen petros und petra stattfindet, nicht existierte. Der römische Irrtum liegt vielmehr darin, daß man auf das Amt des Petrus bezogen hat, was lediglich seiner Person, seiner gläubigen Persönlichkeit gilt und daher etwas durch Amtsnachfolge schlechterdings nicht Übertragbares ist. Jesus hat die sinnliche Messiashoffnung seines Volkes nicht erfüllt; die Menge ist an ihm irre geworden, hält ihn nur noch für einen Vorläufer, einen Elias oder anderen Propheten, und es fragt sich, ob er seine Absicht, trotz jener Nichterfüllung dennoch als Messias in einem höheren Sinne erkannt zu werden, auch nur an einem erreicht hat. Da zeigt sich, daß er sie an Petrus erreicht hat; nicht wie von Anbeginn, da „Fleisch und Blut" es ihm geoffenbart, der Täufer Johannes es ihm gesagt hatte, daß Jesus der Messias sei, sondern aus einer eigenen gottgewirkten inneren Erfahrung kann Petrus dem Irrewerden des Volkes gegenüber bezeugen: „du bist Christus, des lebendigen Gottes

Sohn", d. h. der Messias (vgl. Mark. 8, 29. Luk. 9, 20), (auch „Gottessohn" ist in des Petrus Munde nur der bereits in Israel aus Ps. 2, 7 geläufige Ehrenname des Messias). So erweist sich Petrus hier als den ersten im neutestamentlichen Sinne wahrhaft Gläubigen, den Jesus gewonnen, als ersten Christen, und als solchen begrüßt ihn Jesus mit dem nunmehr bewährten Petrusnamen und bezeichnet ihn hoffnungsreich als ersten Baustein, als künftigen Erstlings-Träger seiner Gemeinde. Ihm kann und wird nämlich Jesus, wenn er demnächst von der Erde scheidet, die seither von ihm selbst gehandhabten „Schlüssel des Himmelreiches" übergeben, d. h. das Evangelium anvertrauen, durch dessen Verwaltung — wie in Israel der schlüsselführende Hausvogt des Königs den Zutritt zu dessen Hause vermittelte resp. versagte (Jes. 22, 22), — den Menschen der Zugang zum Himmelreich eröffnet, bezw. wenn sie die Bedingungen desselben nicht erfüllen, verschlossen werden soll; — der erste Christgläubige, und nur er als solcher kann das Werk Christi auf Erden fortsetzen und sein Himmelreichsevangelium verwalten, wie Petrus sogleich am Pfingstfest gemeindegründend gethan hat. — Ebensowenig enthalten die hinzugefügten Verheißungen vom Binden und Lösen ein amtliches Privilegium. Dies „Binden und Lösen", welches nicht, wie die herkömmliche, aber sprachwidrige Deutung meint, = „Sündebehalten und Sündeerlassen" ist, sondern nach erweislichem jüdischen Sprachgebrauch „Für Verboten- oder Für-erlaubt-erklären" bedeutet, also dem Petrus die künftige Macht zuspricht, das mit der Teilnahme an der Christengemeinde Unvereinbare oder Vereinbare zu bestimmen, ist ebenfalls eine Gabe, die nicht aus irgendwelchem Amte, sondern aus dem Glauben als solchem fließt; daher sie nachmals von Jesu auch der gesamten Gemeinde der Gläubigen (Matth. 18, 18, vgl. 19 und 20) zugesprochen wird. Hätten diese Verheißungen irgend etwas mit dem apostolischen Amte des Petrus zu thun, so müßten sie ihm auch im Zusammenhang mit diesem zu teil geworden sein, nicht bei einem so durchaus persönlichen Anlaß wie Matth. 16, 13 f. — 3 Entscheidende Proben. Auf die entscheidende Probe wird der so hoch anerkannte Glaube des Petrus in der Leidensgeschichte seines Meisters gestellt. Petrus tritt auch in ihr als der mannhafteste unter den Zwölfen hervor, den aber falsches Selbstvertrauen vorübergehend zum tiefsten Falle reißt. Sein Benehmen bei der Fußwaschung Joh. 13 spiegelt trefflich seinen oben bezeichneten Charakter. Von den Schwertern, welche das Mißverständnis einer Bildrede die Jünger an jenem Abend herbeibringen ließ (Luk. 22, 35—38), hat er offenbar eines im Stillen mitgenommen, um auf alle Fälle gerüstet zu sein, und dann in Gethsemane, ein Einzelner gegen Hunderte, tapfer damit dreingeschlagen, aber den Leidensweg des Herrn, den er zu teilen sich vermaß, nicht verstanden. Auch nach der wehrlosen Ergebung des Herrn wagt er von allen Jüngern das meiste, indem er durch Vermittlung des mit dem hohenpriesterlichen Hause verwandten Johannes (Joh. 18, 15 f.) bis ans Feuer der Kriegsknechte vordringt; aber die hier auf ihn eindringende Aufgabe, sich auf Gefahr seines Lebens und anscheinend ohne jeden Nutzen zu Jesu zu bekennen, findet ihn schwach: unter den niederschlagenden und irremachenden Eindrücken des Erlebten verleugnet er dreimal, wie der Herr, ihn besser kennend als er selber, ihm vorausgesagt (die drei Akte der Verleugnung, von jedem Evangelisten etwas anders erzählt, sind offenbar in der mündlichen Überlieferung schon frühe verwirrt worden, aber über das Wesentliche kann kein Zweifel bestehen). Ohne Zweifel war Petrus in dieser Nacht in Gefahr völligen verzweifelten Abfalls (Luk. 22, 31. 32), aber die Reue des Glaubens und der Liebe siegt. Er ist der erste von den Zwölfen, der mit Johannes auf die Botschaft der Maria Magdalena nach dem leergefundenen Grabe läuft (Luk. 24, 12 u. 24. Joh. 20, 1—10), er auch der erste von ihnen, dem der Auferstandene erscheint (1. Kor. 15, 5. Luk. 24, 34). Aber die dreimalige Verleugnung, wiewohl bereut und vergeben, forderte auch um der anderen willen eine förmliche Wiedereinsetzung in das apostolische Hirtenamt und liebreich demütigend und wiedererhebend gewährt sie ihm Jesus in der Scene am See Genezareth Joh. 21, wo ihm zugleich, unter Ablehnung seiner Frage nach der Zukunft des Johannes, eine Andeutung schließlichen Märtyrertodes zu teil wird. Nach dem Abschied des Herrn betrachten ihn die Jünger offenbar als ihren Führer; er ist es, der zur Ergänzung der Zwölfzahl die Anregung gibt (Apstlg. 1), dessen kräftiges Zeugnis am Pfingsttag die erste größere Gemeinde ins Dasein ruft, und der mit Johannes von da an durch Rede und Wunderthaten die Sache Jesu vor dem Volke wie dem hohen Rate vorzugsweise vertritt (Apstlg. 3—5). Seine in der Apostelgeschichte mitgeteilten damaligen Ansprachen entsprechen ganz dem primitiven Maße von Erkenntnis, welches wir in jener Zeit bei ihm voraussetzen müssen: sie wissen von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu noch nichts, betrachten denselben vielmehr lediglich als die Verschuldung, durch welche Israel das messianische Werk unterbrochen, und hoffen, falls das Volk diese Schuld durch Buße und Glauben sühne, auf eine baldige Wiedererscheinung des Hinweggenommenen; dagegen sind sie erfüllt von der Thatsache der Auferstehung Jesu und der von ihm ausgegangenen Geistesausgießung, durch welche der Anfang zur Erfüllung der messianischen Verheißungen gemacht sei. — 4 Verhältnis zu Paulus. In der apostolischen Kirchengeschichte bildet das Verhältnis von Petrus und Paulus ein Hauptinteresse. Schon die ebenbezeichnete,

durchaus jüdisch geformte christliche Lehrweise des Petrus mußte denselben vorzugsweise zum „Apostel der Beschneidung“ (d. h. der jüdischen Nationalität) geeignet machen, als welcher er Gal. 2, 8. 9 in ebenso hervorragender Weise erscheint wie Paulus als Apostel der Heidenwelt. Dazu kam, daß ihm als frommem Israeliten die Fortbeobachtung des mosaischen Gesetzes als der gottverliehenen Lebensordnung seines Volkes ganz selbstverständlich war, ohne daß er — als Jude inmitten von Juden wirkend — Anlaß gehabt hätte, über den Sinn dieser Fortbeobachtung im Verhältnis zu dem künftigen Heil, das er doch allein im Glauben an den Namen Jesu fand (Apstlg. 2, 21 u. 38. 4, 12), näher nachzudenken. Nach der Apostelgeschichte führte ihn zuerst die Erfahrung, welche er mit dem heilsbegierigen Heiden Cornelius und der über diesen und sein Haus ohne Annahme der Beschneidung erfolgenden Geistesausgießung machte, zu der Erkenntnis, daß Gott christgläubigen Heiden auch ohne Eintritt ins Judentum und Gesetzeswesen sein Heil schenken wolle und daß auch der jüdische Christ im Verkehr mit solchen Heiden auf seinem Gesetz nicht allzu streng bestehen dürfe (Apstlg. 10—11), und bereitete ihn so zu dem Entgegenkommen und Einverständnis vor, in dem er Apstlg. 15 beim Apostelkonvent dem für die Heidenchristen Freiheit vom mosaischen Gesetz fordernden Paulus gegenüber erscheint. Wenn diese Darstellung der Apostelgeschichte mit Berufung auf Gal. 2 und namentlich auf das dort V. 11 f. berichtete Benehmen des Petrus in Antiochia als ungeschichtlich in Anspruch genommen und dem Petrus der Standpunkt eines gesetzlichen, die Gesetzeserfüllung zur Seligkeitsbedingung machenden Christentums zugeschrieben worden ist, so geschieht damit dem Galaterbrief selber Gewalt. Nach Gal. 2, 2—10 hat Petrus dem Paulus, als dieser ihm sein gesetzesfreies Evangelium darlegte, „nichts hinzu-darzulegen“, d. h. kein weiteres Seligkeitserfordernis hinzuzufügen gefunden, und wenn Petrus hernach in Antiochia die anfängliche Tischgenossenschaft mit Heidenchristen wieder aufgab, also das mosaische Gesetz mit seinen Speisegeboten als Scheidewand zwischen Juden- und Heidenchristen wieder aufrichtete, so ist dies nach Paulus, der doch den Standpunkt des Petrus aus den eben vorangegangenen Auseinandersetzungen in Jerusalem am besten kannte, ein Abfall von einer besseren, freieren Überzeugung gewesen (V. 12 u. 16). Gleichwohl ist jenes Schwanken des Petrus keineswegs so hart zu beurteilen wie gewöhnlich geschieht und schon von Paulus geschehen ist. Denn nicht nur mochte Petrus, wenn er von der strengjüdischen Sitte abging und dies im jüdischen Lande ruchbar ward, das Vertrauen seines Volkes, dessen besonderer Missionar er war, zu verscherzen fürchten, sondern sein Schwanken betraf auch wirklich einen durch die bisherigen Erfahrungen noch nicht hinreichend klargestellten Punkt. Auf dem Apostelkonvent hatte man sich dahin geeinigt, den Heiden das Gesetz nicht aufzulegen, und damit allerdings anerkannt, daß die Beobachtung desselben nicht heilsnotwendig sei; aber man hatte dabei zugleich angenommen, daß der Jude auch als Christ an den mosaischen Ordnungen als der gottverliehenen Sitte seines Volkes festzuhalten habe. Daß letzteres außerhalb Palästina's sich nicht durchführen ließ, daß hier vielmehr ein unbedingtes Festhalten an den mosaischen Sitten das Zusammenwachsen von Juden und Heiden zu einer christlichen Gemeinschaft verhindere, das war eine Wahrnehmung, die Petrus erst zu machen hatte, und von der es natürlich ist, daß sie ihn beim ersten Male noch schwankend findet. Aber wenn nun Paulus, der unbeugsame Vertreter des christlichen Freiheitsgedankens, diesem Schwanken mit den klaren Konsequenzen der gemeinsamen christlichen Überzeugung entgegentritt, so ist gar nicht zu zweifeln, daß Petrus dieselben eingesehen und anerkannt hat, wie denn auch keinerlei Spur einer bleibenden Differenz zwischen beiden nachzuweisen ist (vgl. 1. Kor. 3, 22. 15, 9. 11). — **Weitere Schicksale.** 5 Über den äußeren Lebensgang des Petrus erfahren wir Apstlg. 12, daß er unter Herodes Agrippa bei der Tötung des Zebedaiden Jakobus nur durch geheimnisvolle, dort in ganz wunderbarem Lichte dargestellte Hilfe dem Märtyrertode entging und Jerusalem zunächst meiden mußte. Aber daß er damals nach Rom gegangen sei und die dortige Gemeinde gestiftet habe, ist ganz unglaublich, da er Apstlg. 15 nach dem Tode des Verfolgers wieder in Jerusalem ansässig erscheint (vgl. auch Gal. 2, 9), und der Brief an die Römer eine Stiftung der Gemeinde durch Petrus unmöglich unerwähnt lassen könnte. Die römische Gemeinde, allerdings schon Jahre vor der großen griechischen Mission des Paulus entstanden (Röm. 15, 23), kann nur insofern petrinischen Ursprungs sein, als Juden und Proselyten aus Rom die petrinische Predigt von jerusalemischen Festbesuchen in die Welthauptstadt mitheimgebracht haben mögen (vgl. Apstlg. 2, 10). Ebensowenig ist Petrus in Korinth gewesen, wo die Existenz einer sich nach ihm nennenden Partei sich lediglich aus dem Zuzug palästinensischer Judenchristen und aus dem Bedürfnis ängstlicher Gemüter erklärt, gegenüber den obwaltenden Übertreibungen des paulinischen Freiheitsprinzips (vgl. 1. Kor. 8—10) sich auf eine konservativere apostolische Autorität zurückzuziehen. Daß übrigens Petrus Missionsreisen machte, wenn auch nach Gal. 2, 7. 9 wohl nur in solche Gegenden, wo eine stärkere jüdische Bevölkerung saß, geht nicht nur aus Apstlg. 9, 32 f. Gal. 2, 11 f. hervor, sondern auch aus 1. Kor. 9, 5, wo wir zugleich erfahren, daß er — bereits bei seinem Eintritt in die Jüngerschaft Jesu verheiratet (Mark. 1, 30) — auch sein Eheweib auf

solche Reisen mitnahm und für sie, wie für sich selber, von den Gemeinden Lebensunterhalt empfing. Nach 1. Petr. 5, 13 denkt man ihn meist in späterer Zeit in Babylon thätig: doch hat die bereits alte Deutung, daß unter „Babylon" hier Rom zu verstehen sei, überwiegende Wahrscheinlichkeit, indem diese bekanntlich in der Apokalypse ständige Bezeichnung Roms, zumal seit der neronischen Verfolgung, in christlichen Kreisen gangbar geworden sein konnte, und die ganze Wendung „die in Babylon Miterwählte" (d. h. die dortige Christengemeinde, nicht des Petrus Weib, wie geschmacklos gedeutet worden) ein bildliches Gepräge trägt. Jedenfalls bringt mehrfache und uralte Überlieferung Alter und Ende des Apostels mit Rom zusammen, und auch die Erwähnung des Markus 1. Petr. 5, 13, d. h. nicht eines unbekannten leiblichen Petrussohnes, sondern des bekannten Johannes Markus, dessen Beziehungen zu Petrus einerseits und zur römischen Gemeinde anderseits feststehen (vgl. d. A. Markus), deutet hierauf. Während die römische Sage von einem fünfundzwanzigjährigen Bischofsamte des Petrus in Rom ein in jeder Beziehung geschichtswidriges wertloses Märchen ist — die Apostel waren überhaupt keine Bischöfe noch Vorsteher von Einzelgemeinden —, ist der in Rom erfolgte Märtyrertod des Petrus von verschiedenen Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts so wohl bezeugt, daß es einer besonnenen Kritik widerstreitet, auch ihn ins Reich der Erdichtung zu verweisen (vgl. Eusebius, K. Gesch. II, 25). Die große Judenschaft und aus ihr erwachsene Christengemeinde in Rom und deren Bedrängnisse im Jahre 64 konnten recht wohl den „Apostel der Beschneidung" hierher rufen und die Nachzügler der neronischen Verfolgung auch ihn mit wegraffen; schon ums Jahr 200 beruft sich ein römischer Presbyter Cajus auf sein in Rom vorhandenes Grab, und setzt Tertullian es als bekannt voraus, daß Paulus durchs Schwert, Petrus am Kreuze sein Ende gefunden. Einer sinnigen Dichtung zufolge hätte Petrus sich geflüchtet gehabt, aber an der Via Appia sei dem Flüchtenden der Herr begegnet und habe ihm auf die Frage: Herr, wohin gehst du? geantwortet: Ich komme, mich wiederum kreuzigen zu lassen: da sei Petrus beschämt umgekehrt und habe sich der Todesnachfolge Jesu nicht weiter entzogen. — Petrinische Briefe. Das N. T. enthält zwei Briefe unter dem Namen des Petrus, welche indes in verschiedener Weise von der Kritik beanstandet sind. Den zweiten hat schon die alte Kirche meist für unecht gehalten, ebenso Luther und die meisten neueren Gelehrten, welche überhaupt die Möglichkeit einer Unechtheit im N. T. einräumen. Die Gründe liegen teils in der Abhängigkeit, in welcher das zweite Kapitel offenbar von dem darin nachgebildeten Briefe des Judas steht, teils in der Erwähnung der paulinischen Briefe als heiliger Schriften (3, 16), was sie doch erst in der kirchlichen Anschauung des zweiten Jahrhunderts geworden sind; endlich und vor allem in der Tendenz des Briefes, die Christen über die vergeblich erwartete Wiederkunft des Herrn zu beruhigen, eine Beruhigung, zu der ein Bedürfnis vor der Zerstörung Jerusalems, also zu Lebzeiten des Petrus noch gar nicht vorhanden war. — Dagegen ist der erstere Brief, welchen die alte Kirche ungeteilt und unbedenklich dem Apostel zuerkannt hat, neuerdings wie uns scheint aus sehr unzulänglichen Gründen beanstandet worden. Zwar hat er keine so hohe schriftstellerische Originalität wie manche anderen neutestamentlichen Briefe, klingt vielmehr in mehreren Stellen an den Römer-, Epheser- und Jakobusbrief an, zeigt aber anderseits eine so hohe apostolische Einfalt und Würde, und bei näherer Beobachtung doch auch eine so eigentümliche urchristliche Denk- und Lehrart, daß er dem Apostel Petrus durchaus zugetraut werden kann; auch ist ein Motiv, aus dem er diesem hätte angedichtet werden sollen, in keiner Weise zu entdecken. Der Brief richtet sich an die Christengemeinden von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, um dieselben in bedrängnisvoller Zeit zu trösten, auf die Hoffnung unvergänglicher künftigen Herrlichkeit zu verweisen und zu einem den Haß der Heidenwelt beschämenden Christenwandel zu ermahnen. Daß nun Petrus um die Mitte der sechziger Jahre an die genannten meist paulinischen Gemeinden von Babylon oder Rom aus einen solchen Brief gerichtet, nachdem er sich zuvor mit einigen zu ähnlichen Zwecken geschriebenen Briefen seiner unlängst hinweggenommenen Mitarbeiter Paulus und Jakobus bekannt gemacht, läßt sich ohne Schwierigkeiten denken. Besonders merkwürdig ist in diesem Briefe das ganz beiläufig auftretende Lehrstück von einer Predigt Christi bei den abgeschiedenen Geistern (3, 18—20. 4, 6).

Bg.

Pfaffen nennt Luther Jes. 19, 3 die flüsternden Beschwörer oder Wahrsager (s. d. A. u. Totenbeschwörer) u. Bar. 6, 9. 32. 48. 54 die Götzenpriester.

Pfand, s. Schuld- und Pfandwesen.

Pfanne. So übersetzt Luther: 1) das hebr machabath, griech. tēganon, womit ein unbedecktes, flaches Gefäß bezeichnet wird, das man zum Backen dünner Kuchen (3. Mos. 2, 5. 7, 9. 1. Chr. 24 [23], 29), insbesondere des priesterlichen Pfannen-Speisopfers (3. Mos. 6, 21 [14]. 1. Chr. 10 [9], 31), aber auch zum Braten des Fleisches gebrauchte; letzteres kann man aus der Verwendung solcher Pfannen in 2. Makk. 7, 3. 5 schließen (s. d. A. Kessel). Der starke Rand der oben offenen eisernen Pf. konnte eine trennende Scheidewand versinnbilden

(Hes. 4, 3). — 2) Das hebr. machtah, griech. pyreion; s. d. A. Napf. — 3) In 1. Sam. 2, 14 (hebr. kallachath) ist ein tiefes, zum Kochen des Fleisches dienendes Gefäß gemeint (s. Kessel) und in 2. Chr. 35, 13 (hebr. selachoth) gleichem Zweck dienende Schüsseln oder Schalen, ähnlich denen, in welchen man die Speisen auf den Tisch brachte (vgl. die in 2. Kön. 2, 20 mit „Schale", 2. Kön. 21, 13 mit „Schüssel" und Spr. 19, 24. 26, 15 mit „Topf" übersetzten hebr. Wörter).

Pfau. Dieser allbekannte und wegen seines prachtvollen Gefieders bewunderte Hühnervogel (Pavo cristatus) ist im südlichen Asien, besonders in Indien heimisch, woselbst er scharenweise in Wäldern lebt und in vielen Gegenden bei den Eingeborenen als heilig und unverletzlich gilt. Die Israeliten lernten ihn zur Zeit Salomo's kennen, dessen Ophirfahrer unter anderem auch Pfauen mitbrachten (1. Kön. 10, 22. 2. Chr. 9, 21). Solche sind nämlich nach der einstimmigen Tradition der alten Übersetzer durch das hebr. Wort tukkijjîm bezeichnet, welches man von dem den Pfau bezeichnenden Sanskritwort çikhin (= cristatus) oder zutreffender von seinem tamulischen Namen tôghai oder tokei hergeleitet hat. Im Talmud heißt der Pfau tavûs, nach dem Griech. taōs, das auch in das Arab. u. Aram. übergegangen ist. Die Griechen lernten ihn später kennen, als die Israeliten. Zu den Zeiten des Perikles war er noch sehr selten, muß sich dann aber rasch eingebürgert haben, da schon Aristoteles von ihm als einem bekannten Hofvogel redet. Scharenweise wurde er seit den Zeiten Varro's (Mitte des 1. Jahrh. v. Chr.) bei den Römern gezüchtet. Vgl. Lenz, Zoologie S. 321 ff. — In Hiob 39, 13 [16] ist nach dem Hebr. nicht von dem Pfau, sondern von dem Strauß die Rede.

Pfeben (aus griech. pepōn, latein. pepo) nennt Luther 4. Mos. 11, 5 die Wassermelonen (hebr. 'abattichîm, arab. battîch, im System Cucumis Citrullus *L.*), die in Ägypten in dem von Nilschlamm gedüngten Erdreich bis zu einer Größe von 3′ Länge und 2′ Dicke und einer Schwere von mehr als 15 Pfund gedeihen, aber auch auf der Sinaihalbinsel, z. B. im Wadi Feirân und in Palästina kultiviert werden, namentlich in der Ebene Saron und am See Genezareth, woselbst sie einen Monat früher reifen, als in Damaskus und Akko, und von wo sie darum auf den Markt dieser Städte gebracht werden; die Ebene el-Battîcha am Nordostende des Sees hat von ihnen ihren Namen. Die vom Mai bis zum November reifenden Früchte — die Haupternte findet gegen Ende des Juli statt — haben eine schwarzgrüne Schale mit blaßgrünen und weißlichen Flecken, ein blaßrotes, an kühlem, zuckerhaltigem aber etwas fade schmeckenden Saft reiches Fleisch und zahlreiche, platte, schwarze oder rötliche Kerne, aus denen ein heilkräftiges Öl bereitet wird. Sie werden für sich oder als Zukost zum Brot viel gegessen und stillen sowohl den Hunger als den Durst. In der Zeit ihrer Reife nähren sich in Ägypten die Armen fast ganz davon. Daß die Israeliten in der Wüste sich nach dieser Kost zurücksehnten, ist demnach begreiflich. — In Palästina wird übrigens auch die gewöhnliche Melone (Cucumis Melo) viel kultiviert.

Pfeife, s. Musik Nr. 6 und 7.

Pfeil, s. Bogen.

Pfennig, s. Denar, S. 309 und Geld, S. 496. In 1. Sam. 2, 36 ist ein kleines Silberstück gemeint, das seinen hebr. Namen ('agôrah) wahrscheinlich davon hatte, daß solche einzeln zusammengebettelt wurden, oder davon, daß man ihrer mehrere zusammennehmen mußte, um einen Sekel zu bekommen.

Pferd. Die eigentliche Heimat des Pferdes sind die Steppen und Weideflächen Centralasiens, wo es noch herdenweise in wildem Zustand gefunden wird. Von hier aus hat sich schon früh die Rossezucht süd- und westwärts verbreitet, jedoch nur sehr allmählich, wovon neben vielem anderen auch die Bibel Zeugnis gibt. In der ganzen vorköniglichen Zeit erwähnt sie Rosse nur bei anderen Völkern, mit denen die Israeliten zu thun hatten. Am frühesten erscheint hier Ägypten als das Land der Rosse und Wagen. Die ägyptischen Denkmäler selbst lehren uns freilich, daß es auch im Nillande zur Zeit des alten Reiches noch keine Pferde und Kriegswagen gab; erst unter der 18. Dynastie geschieht ihrer in Inschriften und Papyrussen Erwähnung und finden sie sich auf den Bildwerken abgebildet. Allem Anschein nach sind sie durch die von Asien her eingedrungenen semitischen Hyksos in Ägypten eingeführt worden. Es verdient in dieser Beziehung immerhin einige Beachtung, daß in der Bibel unter dem Erwerb, den Abraham in Ägypten macht, keine Pferde angeführt werden (1. Mos. 12, 16), während zur Zeit Josephs nicht nur „Wagen und Reisige" im ägyptischen Heer sind (1. Mos. 50, 9), und die Staatswagen (1. Mos. 41, 43. 46, 29) ohne Zweifel von Rossen gezogen werden, sondern die Pferde auch schon, wie zur Zeit Mosis, die erste Stelle in dem Viehbesitz des Volkes einnehmen (1. Mos. 47, 17. 2. Mos. 9, 3). Doch ist das Pferd auch in Ägypten noch lange Zeit fast ausschließlich zu kriegerischen Zwecken verwendet worden, und zwar weit überwiegend nicht als Reittier, sondern vor den Kriegswagen gespannt (vgl. noch Jer. 47, 3. 46, 9): so häufig wir seit der 18. Dynastie Wagen und Rosse dargestellt sehen, so selten finden sich auf den Denkmälern Reiter abgebildet; und friedlichem Zwecke dient das

Pferd wohl als Zugtier der Prachtwagen (vgl. S. 780), nicht aber als Arbeitstier. Wo in den Berichten der Bibel über ältere Zeiten neben den „Rossen und Wagen“ (vgl. 2. Mos. 15, 1. 5. Mos. 11, 4) im Heere des Pharao „Reiter“ genannt werden (2. Mos. 14, 9. 23. 15, 19. Jos. 24, 6), hat man demgemäß, wenn nicht ein Anachronismus vorliegt, schwerlich an eigentliche Reiterei, sondern nur an zum Dienst der Kriegswagen gehörige Reiter zu denken. — Dagegen ist von Reiterei, als besonderer Truppengattung im ägyptischen Heer, zweifellos in 2. Chr. 12, 3. Jer. 46, 4. 9 die Rede. Auch die Canaaniter (5. Mos. 20, 1. Jos. 11, 4. 6. 9. 17, 16. 18. Richt. 1, 19. 4, 3. 7. 13 ff. 5, 22. 28) hatten lange vor den Israeliten Kriegswagen und Rosse, die ihnen namentlich in der judäischen Küstenniederung und in der Ebene Jesreel treffliche Dienste leisteten; und das gleiche gilt sowohl von den Philistern (1. Sam. 13, 5. 2. Sam. 1, 6) als von den Syrern (1. Kön. 20, 1. 20 f. 25. 2. Kön. 5, 9. 6, 14 f.); bei beiden fand neben zahlreichen Kriegswagen auch Reiterei Verwendung (vgl. 1. Chr. 19 [18], 4. 2. Sam. 8, 4; auch 1. Mos. 49, 17), und die Syrer scheinen auch zur Fortschaffung der Bagage Pferde gebraucht zu haben (2. Kön. 7, 7. 10). — Die Israeliten dagegen hielten in der ganzen vorköniglichen Zeit noch keine Pferde; dieselben fehlen nicht nur in den Aufzählungen des Besitzstandes der Patriarchen, sondern es findet sich auch in dem ganzen Gesetz — allein das deuteronomische Königsgesetz (5. Mos. 17, 16) ausgenommen — keinerlei Berücksichtigung des Pferdes (was auch bezüglich des Alters der einzelnen Gesetzsammlungen nicht ohne Belang ist); erbeutete Pferde werden von Josua und noch von David durch Verlähmung unbrauchbar gemacht (S. 884 b f.); Esel (s. d. A.) und unter Umständen Kamele dienen als Reit- und als Lasttiere, Rinder als Zugtiere (4. Mos. 7, 3), wie auch zu den landwirtschaftlichen Arbeiten nur Rinder und Esel verwendet werden. Die geringere Verwendbarkeit des Pferdes in dem gebirgigen Palästina bietet keine genügende Erklärung dieses Sachverhaltes, wie sowohl was vorhin von den Canaanitern gesagt worden ist, als der spätere Gebrauch des Pferdes bei den Israeliten selbst beweist. — David ist der erste, von dem wir wissen, daß er eine verhältnismäßig noch kleine Anzahl (der von den Syrern erbeuteten) Wagen und Pferde in Gebrauch nahm (2. Sam. 8, 4. 1. Chr. 19, 4). Aber schon zu seinen Lebzeiten wird das Fahren in einem Staatswagen ein Erfordernis des königlichen Auftretens (2. Sam. 15, 1. 1. Kön. 1, 5). Von der durch Salomo erfolgten Einführung von Reiterei und Kriegswagen im israelitischen Heer war schon S. 885 und von seinem Pferdehandel S. 578 b die Rede. Die Gestüte Ägyptens, welche von alten Zeiten her (vgl. Diodor I, 45) edelgebaute, starke und feurige Rosse züchteten, versorgten damals (vgl. auch Hohesl. 1, 9) und noch lange Zeit (5. Mos. 17, 16. Jes. 30, 16. 31, 1. 36, 9. Hes. 17, 15) die israelitischen Könige und Fürsten, wie die anderer vorderasiatischer Völker, mit Kriegs- und Luxuspferden. Doch erhielt Salomo auch aus anderen Ländern von tributpflichtigen Königen Pferde und Maultiere (1. Kön. 10, 25. 2. Chr. 9, 24. 28), wahrscheinlich aus den Aramäerreichen Maecha und Zoba; denn von ihnen und von denen Mesopotamiens mieteten schon zu Davids Zeit der Ammoniter zahlreiche Kriegswagen und Reiter (1. Chr. 20 [19], 16 ff.). — Seit Salomo haben die Könige in Jerusalem am Palast einen Marstall (2. Kön. 11, 16), dessen Eingang das von dem gleichnamigen Stadtthor (Jer. 31, 40. Neh. 3, 28) zu unterscheidende, in 2. Chr. 23, 15 erwähnte Roßthor war (vgl. S. 703), und wie die Könige, so halten sich auch die Magnaten Wagen und Rosse (vgl. z. B. Jes. 22, 18). — Obschon aber seit Salomo den Königen immer auch Reiter zur Verfügung standen (1. Sam. 8, 11. 2. Kön. 9, 17. 19), und Reiterei einen Bestandteil des israelitischen Heeres bildete (2. Kön. 13, 7. Jes. 30, 16. Hos. 14, 4 [3]. Am. 2, 15. Spr. 21, 31), so wurde das Reiten auf Rossen bei den Israeliten doch noch lange keine beliebte und gewohnte Sache; man übt es um des Dienstes und um der Vorteile willen, die es im Kriege gewährt; aber es gilt nicht als besonders würdevoll, und noch weniger als ein Vergnügen. Wohl benannte man die Reitpferde neben dem allgemeinen, besonders für die Wagenpferde verwendeten Worte sûs mit dem, eigentlich den Reiter bezeichnenden Ausdruck parasch (1. Kön. 4, 26 [5, 6]. 2. Sam. 1, 6. Hes. 27, 14) oder mit dem auf ihre Schnelligkeit hinweisenden rékhesch (1. Kön. 4, 28 [5, 8]. Esth. 8, 10. 14)*). Auch wußte man, wie namentlich die prächtige, dichterische Schilderung in Hiob 39, 19—25 zeigt, die Schönheit, Kraft, Schnelligkeit und den Mut eines edlen Schlachtrosses wohl zu würdigen. Aber wie die homerischen Helden, so pflegen auch die israelitischen Fürsten, Heerführer und Magnaten in der ganzen vorexilischen Zeit auf Rossen nicht zu reiten, sondern im Krieg, wie im Frieden, im Wagen zu fahren (1. Kön. 12, 18. 18, 45. 20, 33. 22, 34 f. 38. 2. Kön. 9, 21. 24 f. 27. 33. 10, 15 f. Jes. 22, 18; auch Jer. 17, 25 und 22, 4 ist im Hebr. nicht von reitenden Königen die Rede); um Kundschaft einzuziehen, besteigt man in Samaria nicht die 5 noch vorhandenen Pferde, sondern spannt dieselben vor 2 Wagen (2. Kön. 7, 13 f.); der Assyrer kann spotten, daß Hiskia in Jerusalem

*) In Mich. 1, 13 ist letzterer Ausdruck nur eines Wortspieles wegen auch vom Wagenpferd gebraucht. Das Wort rammakh in Esth. 8, 10 bezeichnet wahrscheinlich nicht den Zuchthengst, sondern die Stute.

keine 2000 Reiter auf die ihm angebotenen Rosse liefern kann (2. Kön. 18, 23); und auch im Heer scheint die Reiterei doch meist nur ein Zubehör zu den Kriegswagen geblieben zu sein, wie wir denn unter den höheren militärischen Chargen wohl Oberste über die Wagen (1. Kön. 16, 9), aber keine Reiteroberste (im Hebr. auch nicht 2. Chr. 18, 30 ff.) finden. — Die Zucht gewöhnlicher Pferde und der Gebrauch derselben auch zu landwirtschaftlichen Arbeiten hatte aber doch bis zur Zeit Jesaja's so zugenommen, daß damals der Landmann schon in der Regel Pferde vor den Dreschwagen zu spannen und auf ihnen reitend (darum wohl die Bezeichnung parasch) das Dreschgeschäft zu besorgen pflegte (Jes. 28, 28). — Eine stetig zunehmende Steigerung erfuhr aber der Gebrauch des Pferdes, namentlich für die Kriegsführung, seit die seiner ursprünglichen Heimat näher gelegenen Ostmächte immer mehr die Übermacht in Vorderasien gewannen. Schon oben haben wir darauf hingedeutet, daß bei den Aramäern in Mesopotamien die Rossezucht früh von Bedeutung gewesen sein muß. Auch auf der Tafel von Karnak sind Pferde erwähnt, welche aus Mesopotamien als Tribut nach Ägypten geliefert wurden. Welch wichtigen Bestandteil der assyrischen Heere sowohl die Kriegswagen als die Reiterei gebildet haben, bezeugt die Bibel (Jes. 5, 28. 22, 6 f. 36, 8. 37, 24), und noch mehr Denkmale und Inschriften. So massenhaft, wie im ägyptischen Heer, erscheinen die Kriegswagen im assyrischen allerdings nicht; es sind augenscheinlich meist höher gestellte Krieger, die zu Wagen kämpfen; namentlich ist der König fast nur im Wagen fahrend dargestellt; nie jedoch reitend, obschon seinem Wagen manchmal auch gezäumte Reitpferde von Kriegern nachgeführt werden, wahrscheinlich um von ihm bei etwaiger Gefahr benutzt zu werden. Die wohl disciplinierten Reiterabteilungen sind mit langen Speeren oder mit Bogen bewaffnet; im letzteren Fall wird aber das Pferd des Bogenschützen, sobald er im Gefecht ist, von einem zweiten neben ihm reitenden Krieger gehalten und regiert, was darauf deutet, daß die Assyrer doch noch keine mit dem Rosse so verwachsenen Reiter waren, wie etwa die als reitende Bogenschützen berühmten Scythen. Auch sind es augenscheinlich nur niedriger gestellte Krieger, welche als Reiter dienen; denn wie ihre Rosse weniger geschmückt sind, als die Wagenpferde, so sind auch sie selbst gewöhnlich nur mit einem kurzen Rock bekleidet und haben nackte Beine und Füße. — Eine noch bedeutendere Rolle spielte die Reiterei neben den Wagen (Jer. 4, 13. 50, 37. Hes. 26, 7. 10 f. Nah. 3, 2 f.) im chaldäischen Heer (Jer. 6, 23. 8, 16. Hab. 1, 8. Judth. 2, 7. 7, 2). Kein Wunder, daß Ägypter und Israeliten in den Kriegen mit den Assyrern und Chaldäern mehr als zuvor darauf denken mußten, ihre Heere durch größere Reitercorps zu verstärken. — Ohne Zweifel wurden schon damals auch in Babylonien treffliche Rosse gezüchtet; aber Assyrer und Chaldäer werden ihre Kriegsrosse teilweise auch aus Medien und Armenien bezogen haben. Jenes gilt im Altertum als Hauptland der Rossezucht, aus dem die als die schnellsten Renner berühmten Nisäischen Rosse kamen, und Armenien, von wo in den Tagen Hesekiels auch die Tyrier Pferde bezogen (Hes. 27, 14; vgl. d. A. Thogarma), wird ihm in Bezug auf die Menge und Vorzüglichkeit seiner Pferde gleichgestellt. Wo Babel selbst mit den Medern bedroht wird, fehlt darum auch nicht die Erwähnung ihrer Rosse und Reiter (Jes. 21, 7. Jer. 50, 42. 51, 27 f.). Dagegen war die Landschaft Persis kein Pferdeland; erst Cyrus schuf, seit er die geschwinde medische und hyrkanische Reiterei hatte bekämpfen müssen, nach medischem Vorbild und aus medischem und armenischem Material die so berühmt gewordene persische Reiterei. Durch ihn, der selbst als der beste Reiter gerühmt wird, hat überhaupt das Reiten auf Rossen zugleich mit der Ausdehnung der persischen Weltmacht in immer weiterem Umkreis das Ansehen einer nicht nur nützlichen (wir

Berittener assyrischer Bogenschütze. Nach Layard.

erinnern auch an die reitenden Boten; s. d. A. Brief), sondern auch edlen Kunst gewonnen. Denn seit ihm gehörte es bei den Persern zum standesmäßigen Auftreten des vornehmen und gebildeten Mannes, daß er im Frieden, wie im Krieg, hoch zu Rosse unter der Menge hervorragte. Auch die Bibel gibt hiervon und von dem Einfluß, welchen die Sitten und Anschauungen der Perser in dieser Beziehung auf andere Völker geübt haben, Zeugnis. Während Joseph in Ägypten bei seiner Erhebung zum Großvezier auf einem königlichen Staatswagen einherfährt (1. Mos. 41, 43), hält Mardochai im gleichen Falle am persischen Hofe auf einem Reitpferd des Königs seinen Umzug (Esth. 6, 8 ff.). Das Tier, auf welchem Nehemia bei der Besichtigung der Mauern Jerusalems reitet (Neh. 2, 12. 14), ist wahrscheinlich für ein Pferd zu halten, wie denn das Gefolge, welches ihn nach Jerusalem begleitet hatte, aus Reitern bestand (Neh. 2, 9). Um die verkehrte Welt zu schildern, sagt der Prediger, er habe Knechte auf Rossen gesehen, und Fürsten wie Knechte zu Fuße gehend (Pred. 10, 7); dabei liegt augenscheinlich jene von Xenophon ausdrücklich hervorgehobene Anschauung der Perser zu Grunde, daß dem Fürsten das Zufußegehen nicht zieme, sondern das Reiten. Selbst auf das Gebiet der religiösen Anschauungen des nachexilischen Judentums erstreckt sich jener Einfluß. Früher lesen wir wohl von feurigen Wagen und Rossen, in denen Elias zum Himmel auffährt (2. Kön. 2, 11. Sir. 48, 9), oder mittels deren die himmlischen Heerscharen den Propheten Elisa schützend umgeben (2. Kön. 6, 17), und von Myriaden von Kriegswagen, welche das himmlische Heergefolge Gottes bilden (Ps. 68, 18); und auch den Wagen, auf welchem Gott selbst fährt (vgl. Ps. 104, 3. 68, 34. Jes. 19, 1. 66, 15), läßt Habakuk (3, 8. 15) von Rossen gezogen werden (Luthers „rittest“ in V. 8 beruht auf unrichtiger Auffassung). Aber erst in den Nachgesichten Sacharja's finden wir neben mit Rossen bespannten Wagen, welche die Gottes Gericht in alle Lande führenden vier Winde des Himmels abbilden (Sach. 6, 1 ff.), auch Reiterscharen von Engeln, die unter dem Befehl des ebenfalls zu Rosse unter den Myrten haltenden Engels Jehova's stehen (Sach. 1, 8 ff.), und von da an ist in volkstümlichen Überlieferungen und in apokalyptischen Weißagungen öfter von solchen himmlischen Reitern die Rede (2. Makk. 3, 25. 5, 2. 10, 29. 11, 8. Offb. 6, 2 ff. 19, 11. 14. 19. 21). — Übrigens haben die nachexilischen Juden sicher auch zu friedlichen Zwecken Pferde in viel weiterem Umfang verwendet, als in der vorexilischen Zeit; brachte doch schon die erste unter Führung Serubabels heimkehrende Exulantenschar eine verhältnismäßig ansehnliche Zahl von Pferden, die in der Aufzählung ihres Viehbesitzes an erster Stelle genannt wird, aus Babylonien mit (Esr. 2, 66. Neh. 7, 68). Aber kriegstüchtige Reiterei konnten die Juden doch, wenn sie auf sich selbst und ihr Land angewiesen waren, immer nur in geringer Zahl aufbringen. So hatten z. B. die Makkabäer der zahlreichen Reiterei, die in den Makkabäerbüchern überall in den Angaben über den Bestand der seleucidisch-syrischen Heere mitaufgeführt wird (1. Makk. 3, 39. 6, 30. 9, 4. 15, 13 u. a.), nur wenige Reisige gegenüberzustellen (1. Makk. 16, 4. 7. 2. Makk. 12, 35); und noch Josephus brachte im Krieg gegen die Römer neben 60000 Mann zu Fuß nur 250 Reiter zusammen (Joseph., J. K. II, 20, 8). — Wir machen noch darauf aufmerksam, daß schon Hesekiel wohl damit bekannt ist, daß die Scythen und andere ihnen benachbarte Völkerschaften vor anderen Reitervölker sind (Hes. 38, 4 15. 39, 20), und daß 2. Makk. 12, 35 einer der im Altertum berühmten und gefürchteten thrakischen Reiter eine hervorragende Rolle spielt. Auch mag noch erwähnt werden, daß die berühmte arabische Pferdezucht verhältnismäßig sehr jungen Datums ist. Nicht nur erwähnt die Bibel nie der Pferde, wo von den Heeren oder dem Viehbesitz arabischer Stämme die Rede ist (zu 2. Makk. 12, 10 vgl. 1. Makk. 5, 39), sondern auch die griechischen und römischen Schriftsteller wissen nichts von arabischen Rossen; im Heere des Xerxes und noch in dem Antiochus des Gr. reiten die Araber auf Kamelen; ja Strabo sagt ausdrücklich, daß es in Jemen und bei den Nabatäern keine Pferde gebe; die ersten geschichtlichen Nachrichten, die von der Schnelligkeit saracenischer Pferde und von saracenischer Reiterei im römischen Heere Kunde geben, stammen erst aus dem 4. Jahrh. nach Chr. — Schließlich noch einige Notizen, besonders über das äußere Aussehen und die Ausrüstung der Rosse. Als Pferdefutter wurde neben dem Gras (1. Kön. 18, 5; vgl. Am. 7, 1 und dazu d. A. Abgaben) besonders Gerste und Häckerling verwendet (1. Kön. 4, 28 [5, 8]; vgl. d. A. Heu). Die biblische Bilderrede macht von den Eigenschaften des Pferdes verhältnismäßig selten Gebrauch (vgl. Jes. 63, 13. Am. 6, 12. Weish. 19, 9), am wenigsten von seinen edlen (vgl. Jer. 8, 6!), mehr von seiner Bedürftigkeit gezügelt und gebändigt zu werden (Ps. 32, 9. Spr. 26, 3. Sir. 30, 8. Jak. 3, 3) und von der Geilheit des wohlgenährten, wiehernden Hengstes in der Brunstzeit (Jer. 5, 8. 50, 11. Hes. 23, 20. Sir. 33, 6, wo „Schälhengst“ zu lesen ist). Sonst dient das Aussehen, die Gestalt und das Springen gerüsteter Kriegsrosse zur Veranschaulichung der das Land verheerenden Heuschrecken (Joel 2, 4 ff.; vgl. Offb. 9, 3 ff.). In Sach. 1, 8 u. 6, 2 ff. sind (dunkel-)rote, rötlichgelbe (falbe; Luther unrichtig: „braune“), weiße, schwarze und bei hellroter Grundfarbe (weiß) gefleckte (Luther: „scheckige, starke“) Rosse erwähnt; in Offb. 6, 2 ff., wo die Bedeutsamkeit der Farben (s. über dieselbe d. A. Farben) unzweifelhafter

heraustritt, ein weißes, rotes, schwarzes und fahles Pferd. Auf weißen Rossen reitet auch Offb. 19, 11. 14 Christus als triumphierender Sieger und sein ganzes Gefolge von Engeln und vollendeten Überwindern. Es geht diese Verwendung der weißen Rosse ursprünglich darauf zurück, daß solche dem Licht- und Sonnengott geheiligt (vgl. 2. Kön. 23, 11 und dazu d. A. Sonne), dann überhaupt als der göttlichen und königlichen Würde besonders entsprechend angesehen und von heimkehrenden siegreichen Feldherren, insbesondere von den römischen Triumphatoren gebraucht wurden (die Zeitgenossen des Camillus erkannten aber noch eine Anmaßung dessen, was nur dem Sonnen- und Himmelsgott zukomme, darin, daß er nach der Einnahme Vejis in einem mit weißen Rossen bespannten Wagen in Rom einzog). — Das Beschlagen der Hufe war im Altertum noch unbekannt, und harte Hufe galten darum als besonderer Vorzug (vgl. Jes. 5, 28 und Homers „erzfüßige" oder „starkhufige Rosse"). Auch Steigbügel gebrauchten die Alten nicht; man findet sie nirgends auf assyrischen und persischen Bildwerken, und auch die alten Griechen und Römer bedienten sich ihrer nicht. Reitdecken, wie man sie schon seit den ältesten Zeiten beim Reiten auf Eseln gebrauchte (vgl. Richt. 5, 10 im Hebr.), und wie sie den Tyriern von den Dedaniten geliefert wurden (Hes. 27, 20), haben dagegen nicht erst die Perser, sondern auch schon die Assyrer und andere, von ihnen bekriegte Völker beim Reiten auf Rossen benützt, wenn auch auf den ältesten Bildwerken die gewöhnlichen Reiter auf dem bloßen Rücken des Tieres sitzen; auf den späteren findet man sogar schon dann und wann hohe Sättel abgebildet. — Was die Bibel gelegentlich vom „Zaum und Gebiß" (Ps. 32, 9. Jak. 3, 3), von der Ausrüstung und dem Schmuck der Schlachtrosse (Sach. 10, 3) und von den Schellen der Pferde (Sach. 14, 20; Luther unrichtig: „Rüstung") sagt, wird uns durch das in der älteren Zeit noch einfachere, später aber überaus schmuckreiche Geschirr der assyrischen Wagenpferde und die im allgemeinen weniger kostbare Ausstattung der Reitpferde veranschaulicht (vgl. die Abbildungen S. 139. 884 und Layard, Ninive und seine Überreste, deutsch von Meißner S. 370 ff. und Ninive und Babylon, deutsch von Zenker S. 136. 344). Schon bei den Assyrern kommt auch eine vollständige von Kopf bis zum Schwanz reichende Deckung der Pferde mit einem ledernen Panzer vor, wie sie Cyrus bei seinen Wagenpferden anwendete. Die für das Wagenpferd gebrauchte Geißel ist Nah. 3, 2 und Spr. 26, 3 erwähnt. Wenn in Esth. 6, 8, wie es nach dem hebr. Text scheint und von neueren Auslegern angenommen wird, das Pferd des Königs als ein solches bezeichnet ist, „auf dessen Kopf eine königliche Krone gesetzt ist" (wogegen Luther wie in Esth. 8, 15 an eine dem Mardochai aufzusetzende Krone denkt), so hat man wohl an einen Kopfputz ähnlicher Art zu denken, wie ihn die Wagenpferde der assyrischen Könige tragen. Wenigstens ist sonst von einer Krone oder einem kronenartigen Kopfputz königlicher Pferde

Geschirr der assyrischen Reitpferde. Nach Layard.

Geschirr der assyrischen Wagenpferde. Nach Layard.

nichts bekannt, und auf den Ruinen von Persepolis ist gar nichts Derartiges zu finden. Vgl. noch Lenz, Zoologie S. 199 ff. u. bes. V. Hehn[5], S. 19 ff.

Pfingsten. Die Grundlage des israelitischen Festcyklus bilden die drei landwirtschaftlichen, nicht durch den Mondlauf, sondern durch den Jahreszeitenwechsel bedingten Feste, durch welche Anfang, Fortgang und Abschluß der Ernte gottesdienstlich geweiht wurden. Die landwirtschaftliche Bedeutung des Frühlingsfestes, des Festes der ungesäuerten Brote, tritt schon in den ältesten Bestandteilen des Pentateuchs gegen die volksgeschichtliche Beziehung auf den Auszug aus Ägypten in den Hintergrund; das Herbstfest, das Fest der Obstlese (ha-asiph), erhält im weiteren Verlauf der Gesetzgebung 3. Mos. 23, 42 f. als Laubhüttenfest volksgeschichtliche Beziehung auf den Wanderzug durch die Wüste; das Sommerfest dagegen bewahrt innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung seine landwirtschaftliche Bedeutung in reiner Ausschließlichkeit. Es heißt im Bundesbuch 2. Mos. 23, 16 das Fest des Schnittes (ha-ḳazir) und zwar, wie dies im Zweitafelgesetz 2. Mos. 34, 22 näher bestimmt wird, des Weizenschnittes, und schon hier heißt es geradezu das Fest der Wochen (schabû'oth), weil es, wie 5. Mos. 16, 9 gesagt wird, sieben Wochen nach „Anheben der Sichel in der Saat", d. h. nach Beginn der Gerstenernte gefeiert werden soll. Dieser Anfangstermin bedurfte, zumal bei der Verschiedenheit des palästinischen Bodens und Klimas einer gemeingültigen Fixierung. Auch was das Deuteronomium über die Feier selbst sagt, daß sie unter Darbringung freiwilliger Gaben an der von Gott erkorenen heiligen Stätte in dankbarer Freude ob des Segens der Freiheit aus ägyptischer Knechtschaft begangen werden soll, ist nichts als eine Skizzierung, die sich eher daraus erklärt, daß sie es bei flüchtiger Erinnerung an speciellere Ausführungsverordnungen bewenden läßt, als daraus, daß solche zur Zeit noch nicht vorhanden waren. Solche Ausführungsverordnungen finden sich 3. Mos. 23, 9—21 in dem sogen. Heiligkeitsgesetz, welches die dermalige Pentateuchkritik als ein Mittelglied zwischen Deuteronomium und Priestergesetz ansieht, und in diesem (der elohistischen Thora) selbst inmitten der Gemeindeopfer-Ordnung 4. Mos. 28. Wenn man von diesen zwei Wochenfestvorschriften absieht, so verschwimmt alles, was sonst über die Wochenfestfeier gesagt wird, in Nebel ohne Umriß. Der Anfangstermin der Wochenzählung ist nach dem Heiligkeitsgesetz die Darbringung des Omer, d. i. der Gerstenerstlingsgarbe (s. Passah), von wo sieben Wochen bis zur Darbringung der Weizenerstlingsmincha gezählt werden sollen; die Gerstenerstlingsgarbe soll „des anderen Tages nach dem Sabbath" und das Speisopfer von neuem Weizen sieben volle Wochen später „am anderen Tage des siebenten Sabbaths" dargebracht werden. Betrachtet man diese Gesetzbestimmung für sich, so macht sie einen Sonntag sowohl zum Anfangs- als zum Schlußpunkt der Getreideernteweihe. Betrachtet man sie aber im Zusammenhang mit dem Passah- und Mazzothfest, in dessen Rahmen die Darbringung des Omer aufgenommen ist (s. Feste S. 447), so wird es fraglich, ob an jenem nächstliegenden Sinne der Zeitbestimmung „des anderen Tages nach dem Sabbath" festzuhalten ist. Die Sadducäer (oder, wie sie auch heißen: Baitusim, d. i. Anhänger des Boëthos) bestanden darauf, daß „Sabbath" auch hier vom Wochensabbath zu verstehen sei, und daß die Darbringung des Omer, folglich auch die Pentekoste, d. i. das am fünfzigsten Tage darauf zu feiernde Wochenfest, auf einen Sonntag fallen müsse. Ebenso auch die Karäer, aber mit dem Unterschiede, daß diese, wenn der erste Mazzothfesttag ein Sonntag ist, diesen als Omertag gelten lassen, was dem Gesetze offenbar widerspricht, während die Sadducäer in diesem Falle den Sonntag nach den sieben Mazzothfesttagen als Omertag ansehen, wodurch die von der Festordnung 3. Mos. 23 augenscheinlich beabsichtigte Eingliederung des Omertages in die Mazzothfestfeier aufgehoben wird. So weit wir die Geschichte kennen, ist diese sadducäische Gesetzesauslegung lediglich oppositionelle Theorie geblieben. Dagegen ist die Ansicht, welcher die alte syrische Übersetzung folgt, daß mit dem „Sabbath" der letzte Mazzothfesttag gemeint sei, — (vertreten auch von Hitzig, welcher voraussetzt, daß man mit dem neuen Jahr immer auch eine neue Woche angefangen habe, und daß daher immer auf den 1., 14., 21. und 28. des ersten Monats ein Wochensabbath gefallen sei, und ohne diese Voraussetzung von Kliefoth), — bei den abessinischen Falascha's praktisch geworden: sie feiern das Wochenfest am 57. Tage nach Ostern. Auch so kommt der Omertag außerhalb des Rahmens des Mazzothfestes zu stehen. Berechtigter ohne Zweifel war die während der Zeit des zweiten Tempels herrschende Praxis, welche die Omerweihe an den 16. Nisan band, indem der Sabbath, auf welchen diese innerhalb des Mazzothfestes folgen soll, vom ersten Mazzothfesttag verstanden ward (nach nicht nur orthodoxer palästinisch-babylonischer, sondern, wie Sept., Philo, Josephus zeigen, auch hellenistischer Ansicht), wofür sich auch Jos. 5, 11 anführen läßt, wo die Vigiliennacht vom 14. auf den 15. Nisan mit dem 15. Nisan zusammen als ein Tag (wie 2. Mos. 12, 14; vgl. 5. Mos. 16, 2) „das Passah" heißt (s. zur Geschichte der bis heute streitigen Frage die jüdisch-traditionalistische Schrift Hoffmanns: Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze Heft 1; Berlin, bei Driesner ohne Jahrzahl). Dem in Verbindung mit der Omer-Schwingung darzubringenden Brand-

opfer eines einjährigen Lammes nebst Speis- und Dankopfer entspricht bei den zwei gesäuerten pfingstlichen Weizen-Erstlingsbroten — sie sollen aus je 2/10 Epha Feinmehl bestehen und waren nach Menachoth XI, 4 sieben Handbreiten lang, 4 breit, 4 Fingerbreiten spitz — ein dreifacher Begleitopfer-Komplex; der Omertag ist ja nur Eröffnungsfeier, das Wochenfest dagegen Schlußfeier der Getreideernte und deshalb um vieles reicher ausgestattet: das Brandopfer (7 einjährige Lämmer, ein junger Stier, 2 Widder) als Ausdruck dankbarer Anbetung hat den Vortritt, das Sündopfer (1 Ziegenbock) als Ausdruck des Verlangens nach Tilgung der an der Arbeit und dem Ertrage der Ernte etwa haftenden Sünde bildet die Mitte des Komplexes, und mit dem Friedopfer (2 einjährige Lämmer) als Ausdruck der Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott schließt er ab. Diese Schelamim-Lämmer, welche mit Erstlingsbroten zusammen geschwungen werden, fallen, weil es nicht ein Privat-, sondern Gemeinde-Friedopfer ist, dem Priester zu, und die Laibe dürfen wie die Brotkuchen des Danksagungs-Friedopfers gesäuert sein, weil das Fest ein vor anderen heiteres ist, und weil die Erstlingsgabe des Dankes nicht verschieden sein soll von dem, wofür gedankt und was dadurch dankend geweiht wird. Es ist der Verdacht ausgesprochen worden, daß die Kodifikation des Gesetzes von den Pfingstbroten, wie sie 3. Mos. 23 vorliegt, mit dem Begleitopfer der Pfingstbrote, welches im Unterschiede von dem Begleitopfer des Omer nur in einem gesteigerten Lammopfer bestanden habe, die eigentlichen Festopfer vermische; in der That bestehen die das Wochenfest als solches auszeichnende Opfer, welche 4. Mos. 28 aufgezählt werden, ebenso aus 11 Hostien, wie nach 3. Mos. 23, wenn man von den zwei Schelamim-Lämmern absieht, das Begleitopfer der Pfingstbrote. Aber 4. Mos. 28, 26 weist geflissentlich auf 3. Mos. 23, 16. 21 zurück, sich dadurch als Ergänzung gebend, und die 11 Hostien (2 junge Stiere, ein Widder, 7 einjährige Lämmer als Brandopfer; ein Ziegenbock als Sündopfer) werden 4. Mos. 28, 31 ausdrücklich als zu dem gesteigerten Thamid des Festtages hinzukommende, also als Musaph-Opfer bezeichnet; ferner: wenn man die 11 + 2 + 11 auf 2 + 11 reduziert, wird das Opferritual des Wochenfestes im Vergleich mit dem des Laubenfestes unverhältnismäßig dürftig, und drittens: Josephus (Altert. III, 10, 6) sowohl als die Mischna (Menachoth IV, 2 f.) fassen und zählen die in Leviticus und Numeri vorgeschriebenen Wochenfestopfer als besondere. Josephus sagt dort, daß die Hebräer die Pentekoste asartha nennen. Es ist der aramaisierte hebräische Name ʿaṣéreth, welcher den Namen schabûoth in der Mischna-Sprache verdrängt hat. Im biblischen Hebräisch kommt aṣéreth nur einmal vom siebenten Mazzothfesttag 5. Mos. 16, 8 und viermal vom achten Laubenfesttag vor 3. Mos. 23, 36. 4. Mos. 29, 35. 2. Chr. 7, 9. Neh. 8, 18, welcher bis heute Schemîni ʿaṣéreth heißt. Das Wort bedeutet die Versammlung, Festversammlung, Panegyris; aber es kann auch den „Abschluß" bedeuten, und dieser Sinn verbindet sich damit, indem es von dem Schlußtage des ersten und dritten der drei Hauptfeste und auch indem es vom Pfingstfest gebraucht wird, welches vollständig die „aṣéreth des Passah" heißt. Auch in der alten Kirche galt die Zeit von Ostern bis Pfingsten gleich einem Feste, dessen Schlußtag die Quinquagesima des Osterfestes ist, weshalb Tertullian de idololatria c. 14 sagt: Excipe singulas solemnitates nationum et in ordinem texe, pentecosten implere non poterunt. Das Pfingstfest als Schlußglied dieses langhin sich erstreckenden dies laetitiae ist in der Thora ein eintägiges; erst das spätere Judentum hat die Hochfeiertage der gesetzlichen Feste (ausgenommen den Versöhnungstag) wegen der Unsicherheit der Beobachtung der Mondphasen und wegen der Schwierigkeit, die dadurch bedingten festkalendarischen Bestimmungen rechtzeitig überall hin kundzugeben, aus einem zu zweien gemacht. Das Pfingstfest, dessen Berechnung vom Neumond des Nisan abhängig war, wurde hiernach am 6. Sivan, dem 65. Tage vom Neumonde des Nisan an, mit Hinzunahme des 7. Sivan gefeiert; es fiel in den dritten Monat vom Nisan aus, und weil dies der Monat ist, in welchem laut 2. Mos. 19, 1 die Gesetzgebung vom Sinai ihren Anfang nahm, so verband sich mit dem ursprünglich rein landwirtschaftlichen Feste, zumal seit der Katastrophe Jerusalems, welche dem Tempelgottesdienst und dem an den Tempel gebundenen Opferkultus ein Ende machte, jene nationalgeschichtliche Erinnerung: es wurde aus einem Erntefeste das Gesetzgebungsfest. Bei Philo und Josephus findet sich noch keine Spur dieser Umprägung, erst im Talmud z. B. Pesachim 68, b vollzieht sie sich. Einen besonderen Traktat Schabuoth gibt es nicht: das Ritual dieses Festes ist zugleich einfacher als das von Passah und Succoth — der Ritus der zwei Erstlingsbrote wird im Traktat Menachoth besprochen, und von den Privatopfern, welche nach der durch die Thora sich hindurchziehenden Vorschrift 2. Mos. 23, 15 u. ö. der Festwallfahrer mitzubringen hat (Brandopfer als reîja Erscheinungsopfer und Schelamim als chagîga Festopfer), handelt im allgemeinen der Traktat Chagiga. Auch in der heiligen Geschichte tritt das Wochenfest zurück. Nur beiläufig wird es 2. Chr. 8, 13 erwähnt, sonst nirgends. Aus der ezechielischen neuen Thora ist es samt seinem Ausgangspunkte, dem Omertage, verschwunden. In der neutestamentlichen Geschichte aber kommt es zu höchsten Ehren als der Tag der Geistesausgießung und eben damit der Gründung der Kirche, welche Christus zum Haupte und den heiligen Geist, der von Gott

durch ihn ausgeht, zum Lebensprinzip hat. Wenn dem Johannesevangelium zufolge der Passionsfreitag ein Passahrüsttag und also der Auferstehungssonntag der Omertag war, von dem die Zählung der sieben Wochen anhob, so war auch jener Pfingsttag ein Sonntag. Die große Menge der Festgäste aus der Diaspora dreier Weltteile würde sich leicht daraus erklären, daß die das Passah in Jerusalem zu feiern gekommen waren, die ganze Quinquagesimalzeit und darüber da verblieben (vgl. oben S. 448 f.), aber der Wortlaut Apstlg. 2, 5 führt auf Juden, eingeschlossen Proselyten, welche sich auf die Dauer in der heiligen Stadt niedergelassen hatten. Diese Nichtjerusalemer, welche großenteils religiöses Bedürfnis dorthin getrieben hatte, bildeten vorzugsweise die Zuhörerschaft der Apostel, und unter ihnen machte die Predigt des Petrus die große Ernte der Dreitausend, welche, durch den Felsenmann gewonnen, den grundleglichen Anfang der Gemeinde Jesu Christi bildeten. Die apostolische Verkündigung erging damals in einer Sprache des Geistes, welche das Gegenbild der in Babel zerschellten einen Menschheitssprache war und von allen ohne Unterschied der Sprachen gleichmäßig verstanden wurde. Wie das weiße Licht alle Farben aus sich erschließt, so fiel die geistgewirkte Apostelsprache wie in prismatischer Brechung verständlich in aller Ohren und ergreifend in aller Herzen. Es war ein Vorspiel der Einigung, in welcher die von Babel datierende Veruneinigung sich aufheben wird. Dem Sivan-Tag des steinernen Buchstabens trat ein Sivan-Tag des lebendig machenden Geistes entgegen. Es war der Geburtstag der Kirche, der Geistesgemeinde im Unterschiede von der alttestamentlichen Volksgemeinde; darum nennt Chrysostomus in einer Pfingsthomilie die Pentekoste die Metropole der Feste. Del.

Pflaster. Der „gepflasterte" Saal Mark. 14, 15. Luk. 22, 12 ist ein mit Polstern oder Tischlagern ausgestatteter (vgl. S. 955 f.). In Hohesl. 3, 10 hat man an bunte Teppiche zu denken, mit denen das Innere der Sänfte Salomo's drapiert und belegt war.

Pfleger sind in Esr. 7, 25 Rechtspfleger. In Ps. 55, 14, wo Luther sein „Pfleger" wohl im Sinn von Jes. 49, 23 meint, ist richtiger „Freund" zu übersetzen. Der „Pfleger des Herodes" Luk. 8, 3 ist der Beamte, welchem die Verwaltung seiner Einkünfte anvertraut war (vgl. Gal. 4, 2, auch Jes. 60, 17).

Pflug, Pflugschar, s. Ackerbau Nr. 3.

Pfühle, s. Kissen.

Pfund steht 3. Mos. 19, 36. Spr. 16, 11 für Gewicht (eigentl. „Stein"; vgl. d. A. Gewichte); Tob. 1, 16. 4, 21 und Matth. 18, 24 für Talent (s. d. A.), sonst gewöhnlich für Mine (s. d. A.). Joh. 12, 3 und 19, 39 aber sind römische Pfunde (griech. litra, lat. libra) von 12 Unzen, nach unserm Gewicht 327,45 Gr. schwer, gemeint.

Phadaja, richtiger **Pedaja,** s. Serubabel.

Phaleg, s. Peleg.

Phalti, s. Michal.

Phara (1. Makk. 9, 50) nach Vulg., im griech. Pharathon (Pharathoni), d. i. wahrscheinlich Pireathon (s. d. A.).

Pharan, s. Paran.

Pharao. Der Name, mit dem die Könige von Ägypten fast überall in den biblischen Büchern bezeichnet werden. Er ist nichts als die hebräische Form des ägypt. per-āa, das auch nicht selten mit der die Königsnamen kennzeichnenden Cartouche umgeben wird. Er bedeutet, wie schon Horapollo richtig mitteilt, das „große Haus", eine Bezeichnung, die mit dem türkischen „hohe Pforte" nahe verwandt ist und in tausend hieroglyphischen Texten auch schon aus der ältesten Zeit überall vorkommt, wo von dem Könige ohne Nennung seines Namens geredet wird, wie auch in der Bibel der eigentliche Name nur 2. Kön. 23, 29. 33 ff. Jer. 46, 2 (Necho) und Jer. 44, 30 (Hophra) hinzugefügt ist. Der Beherrscher des Nilthals heißt Pharao, wie der Kaiser von Rußland Zar. Zahllose schmeichlerische und oft ermüdende Beinamen, die eher einem Gott als einem Menschen zukommen, begleiten seinen Namen auf den Denkmälern, und wirklich wurde der „König von Ober- und Unterägypten," der „Herr beider Welten", der „Lebenspendende", der „ewig Lebende" für eine irdische Erscheinungsform des Sonnengottes Ra gehalten, dessen Sohn man ihn nannte, und als dessen Nachkommen und Erben man ihn betrachtete. Als unumschränkter Gebieter waltete er, auch nach seinem Tode göttlich verehrt, über Ägypten; aber jeden seiner Schritte begleitete und überwachte die mächtige Priesterschaft, die seine Andachten und Opfer leitete; ja es haben nur wenige Pharaonen gewagt entgegen den alten Satzungen zu leben, die dem Herrscher für jede Stunde des Tages besondere Thätigkeiten und Verrichtungen vorschrieben. An der Seite des Pharao stand sein einziges rechtmäßiges Weib, die Königin, deren Stellung häufig die ihres Gatten überragte; denn das Hausgesetz der Pharaonen gewährte auch Töchtern das Recht der Nachfolge, und so sehen wir Frauen das Nil-

thal regieren und bei Gelegenheit des Aussterbens der männlichen Linie oder einer Usurpation den männlichen Mitgliedern neu emporgekommener Herrscherhäuser durch ihre Hand die ihnen fehlende Legitimität verleihen. Diese wurde sogar erst dann für voll angesehen, wenn die Königin ihrem nicht aus dem Geschlecht des Ra entsprossenen Gatten einen Sohn geboren hatte. Der Thronfolger konnte schon bei der Geburt zum Mitregenten ernannt werden. Neben der legitimen Gattin pflegte der Pharao eine große Zahl von Kebsweibern zu halten, unter denen die vornehmsten „Schwestern des Königs“ genannt wurden. Die Favoritinnen unter ihnen erhielten den Titel der „an Anmut Großen“. Die Nebenweiber bewohnten einen eigenen Teil des Palastes, der durchaus dem Harem der Muslimen entsprach. Ihre Insassen hießen die „Abgeschlossenen“ und ihre Zahl scheint besonders unter den Königen der 18. Dynastie sehr groß gewesen zu sein. Mit der Giluhipa (ägypt. Kilgip), die ihr Vater, der mesopotamische König Satarna dem Amenophis III. schickte, kamen allein 317 Frauen in das Haus der Abgeschlossenen. Natürlich fehlte es in demselben nicht an Intriguen, und Papyri erzählen von einigen Haremverschwörungen, infolge deren die Anstifter zu harten Strafen — auch zum Tode durch Selbstmord — verurteilt wurden. Bei diesem Stande der Dinge konnten manche Pharaonen bis weit über 100 Kinder haben; doch brachte dieses dem königlichen Schatze geringeren Schaden, weil die von illegitimen Weibern geborenen Söhne und Töchter der Könige nur mäßige Ansprüche zu erheben hatten; bedingte doch die Mutter die Herkunft der Kinder, nicht der Vater. Entgegen dem Gebrauch in anderen morgenländischen Staaten scheint sich der Beherrscher Ägyptens nicht selten öffentlich gezeigt zu haben, und zwar auch mit Gattin und Söhnen. Natürlich wurde bei dieser Gelegenheit viel äußerer Glanz entfaltet. Von einem fest vorgeschriebenen Königsornat läßt sich eigentlich nicht reden; denn die Denkmäler zeigen den Pharao in sehr verschiedener Tracht. Oft trägt er nichts als einen vorn gesteiften bis über die Knie reichenden Schurz aus schwerem, kostbarem Stoff, der sich nach vorn und unten hin keilförmig zuspitzt und von einem Gürtel und manchmal auch noch von einem breiten Tragebande festgehalten wird; nicht selten besteht der Schurz aus feinem, reich gefaltetem Zeuge. Der Gürtel ist immer kostbar und mit Schnallen und Agraffen von edlem Metall geschmückt, die oft den Namen des Königs tragen. Von ihm aus pflegt vorn oder seitwärts eine breite Schärpe und nach hinten zu eine lange Quaste nieder zu hängen, die einem Kuhschwanze gleicht. Später trägt der König ein langes Gewand von einem bis zur Durchsichtigkeit feinen Stoff, an dem Gürtel, Schärpe und Quaste selten fehlen. Seinen Hals schmückt ein sehr breites, bis auf die Brust reichendes Halsband, das aus edlen Steinen und Goldblech zusammengesetzt ist. Kostbare Armbänder schmücken ihm die Knöchel, Ringe die Finger, und an den Füßen trägt er Sandalen, deren Sohlen jenseits der Zehen oft wie Schlittschuheisen gekrümmt sind. Besondere Sorgfalt wurde auf den Kopfschmuck verwandt, der stets mit der Uräusschlange, dem Symbol der über Leben und Tod gebietenden königlichen Macht geschmückt ist, mag er nun aus der bloßen Perücke, dem schmalen Diadem, der Kalantika (gefaltetes Kopftuch) der Krone von Oberägypten , der von Unterägypten einer Kombination beider oder dem Stahlhelme bestehen, mit dem der König im neuen Reich in die Schlacht zu ziehen pflegte. Die Perücke war nötig, da sich die Ägypter den Kopf rasieren ließen. Als Kinder trugen die Fürsten eine lange, gebogene von der Schläfe niederhängende Flechte. Verschieden gestaltete Scepter, Krone und Thron galten im alten Ägypten wie bei uns als Abzeichen der königl. Macht. Die Trachten des Pharao in den verschiedenen Epochen der ägypt. Geschichte wurden am besten behandelt von Erman, Ägypten und Ägyptisches Leben. Am Tage nach dem Hingange seines Vorgängers wurde der Pharao gekrönt, und bei dieser Gelegenheit wurde eine Reihe von Ceremonien wie die des Abschneidens einer Korngarbe und des Fliegenlassens von 4 Gänsen, die den 4 Himmelsrichtungen die Kunde von der neuen Thronbesteigung überbringen sollten, verrichtet. Von den sehr umfangreichen und von Gärten umgebenen Palästen der Pharaonen blieb keiner erhalten; denn während man die Tempel aus unvergänglichem Gestein erbaute, pflegten jene nur aus Ziegeln und Holz zu bestehen. Wenn die Pharaonen sie verließen, so bedienten sie sich reich geschmückter Sänften oder kostbarer mit zwei Rossen bespannter Wagen; diese kommen erst seit dem Einfall der Hyksos, durch welche die Pferde in das Nilthal eingeführt worden sind, dann aber auch sehr häufig vor. [Über die in der Bibel genannten Pharaonen: Sisak, Serah, So, Thirhaka, Necho und Hophra s. die einzelnen Artikel; über die in der Geschichte Abrahams, Josephs, Mose's und Salomo's vorkommenden Pharaonen diese Artt. und im allgem. d. A. Ägypten Nr. 10—16].

Eb.

Phares, Pharez, s. Perez.

Pharisäer. — Die Pharisäer bildeten zur Zeit Jesu Christi eine angesehene und einflußreiche Partei innerhalb des jüdischen Volkes. Diese Partei repräsentiert aber zugleich diejenige Richtung, welche überhaupt dem nachexilischen Judentum eigentümlich ist. In der pharisäischen Partei ist das nachexilische Judentum auf seinen schärfsten

und zugleich korrektesten Ausdruck gebracht. Man kann daher die Pharisäer als Partei nur verstehen, wenn man zunächst diejenige Richtung sich vergegenwärtigt, deren klassische Repräsentanten die Pharisäer sind (vgl. S. 813 ff.). — Das populäre christliche Urteil ist gewöhnt, die pharisäische Richtung ausschließlich nach dem Maßstabe der scharfen und vernichtenden Strafreden Christi zu messen. So wenig nun auch an der Schärfe dieses Urteils irgend etwas abgezogen werden soll, so darf man doch anderseits nicht übersehen, daß der Pharisäismus nur die letzte und notwendige Konsequenz der gesetzlichen Auffassung der Religion überhaupt ist. Sobald einmal die Religion in die Form des Gesetzes gebracht wird, sind alle diejenigen Konsequenzen fast unvermeidlich, welche das eigentümliche Wesen des Pharisäismus ausmachen. Die gesetzliche Auffassung der Religion ist aber dem gesamten nachexilischen Judentum eigentümlich, ja sie bildet die Grundlage seines Wesens. Und sie bezeichnet, wie auf der einen Seite seine Schwäche und seine Schranken, so auf der anderen Seite auch seine Stärke. Seine Schwäche — denn die Religion des Gesetzes verheißt nur dem Thäter des Gesetzes die Gnade Gottes, während doch niemand das Gesetz vollkommen zu thun vermag (Röm. 2, 1–3. 20), und sie hat notwendig eine Veräußerlichung des religiösen Verhältnisses zur Folge. Aber auf der anderen Seite liegt gerade auch in jener Auffassung die Stärke der Religion Israels in der nachexilischen Periode. Denn eben dadurch, daß sie in die Form des Gesetzes gebracht war, hat sie sich mitten in der heidnischen Welt Jahrhunderte hindurch in ihrer Reinheit erhalten. So sehr also die abschreckenden Konsequenzen, welche aus der gesetzlichen Auffassung der Religion im Laufe der Zeit sich ergeben haben, den Beweis dafür liefern, daß das Gesetz für die, welche durch Christum Gottes Kinder geworden sind, keine Geltung mehr haben kann (Gal. 3—4), so wenig darf man bei einer Gesamtbeurteilung des Pharisäismus sich ausschließlich an jene Schattenseiten halten. Er ist der legitime Repräsentant der Gesetzesreligion und teilt mit ihr die Licht- wie die Schattenseiten. — Die Auffassung der Religion unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes hat vor allem und hauptsächlich die notwendige Konsequenz, daß nun das Hauptgewicht auf die Erfüllung eben des Gesetzes, also der statutarischen Forderung, gelegt wird. Die möglichste Sicherstellung der Gesetzeserfüllung war denn auch das Hauptbestreben der geistigen Führer Israels in der nachexilischen Zeit, in welcher die gesetzliche Auffassung der israelitischen Religion im Unterschiede von der prophetischen zum Siege und zur ausschließlichen Herrschaft gelangt war. Um die Erfüllung des Gesetzes mit Sicherheit durchzuführen, wurde für authentische Auslegung gesorgt. Es wurde der Stand der Schriftgelehrten geschaffen, deren Aufgabe es war, das in den fünf Büchern Mosis schriftlich vorliegende Gesetz zum Gegenstand eines fachmännischen Studiums zu machen, um seine Anwendung auf die mannigfaltigen Verhältnisse des praktischen Lebens zu vermitteln. Das schriftliche Gesetz war ja nicht so vollständig und ausführlich, daß es auf jede Frage sofort eine unmittelbare Antwort gegeben hätte. Es bedurfte der ergänzenden Auslegung, um es in die lebendige Praxis überzuführen. Zugleich aber — und dies ist das Wichtigere — mußte durch diese ergänzende Auslegung eine Bürgschaft dafür geschaffen werden, daß die Forderung des Gesetzes auch wirklich in ihrem ganzen Umfang mit absoluter Pünktlichkeit erfüllt würde. Jede einzelne Forderung mußte immer weiter und weiter zergliedert, jeder Stamm bis in seine feinsten Verzweigungen hinein verfolgt werden, damit man sicher sein konnte, daß keine einzige, von der Hauptforderung umspannte Einzelforderung außer acht gelassen werde. Dieser endlosen Arbeit hat sich der Stand der Schriftgelehrten in den letzten Jahrhunderten vor und den ersten nach Christus mit staunenswertem Eifer hingegeben. Durch ihre rastlose Thätigkeit ist im Laufe der Zeit neben dem schriftlichen Gesetz eine unendliche Summe einzelner, dem Gesetz zur Erläuterung und Ergänzung dienender gesetzlicher Bestimmungen geschaffen worden, welchen sämtlich die gleiche Verbindlichkeit zukam, wie dem schriftlichen Gesetz. Denn sie hatten ja nur den Zweck, die pünktliche Erfüllung des letzteren in allen einzelnen Fällen des praktischen Lebens sicher zu stellen. — So kleinlich und peinlich diese „Überlieferungen der Ältesten", oder wie Luther übersetzt, diese „Aufsätze der Ältesten" (Matth. 15, 2 ff. Mark. 7, 3 ff.) auch waren, so darf doch nicht übersehen werden, daß sie eine notwendige Folge der gesetzlichen Auffassung der Religion sind. Es liegt in dem Wesen des Gesetzes oder des Rechts, daß es in eine unendliche Fülle einzelner statutarischer Forderungen zerfällt. Während die Ethik nur allgemeine Prinzipien aufstellt, stellt das Gesetz lauter einzelne Forderungen auf. Und diese einzelnen spalten sich immer wieder in einzelne bis ins unendliche. Sobald also die Religion in die Form des Gesetzes gebracht wird, ist der Weg der Kasuistik beschritten; und es gibt dann kein Aufhalten mehr. Das Tragische ist aber hier, daß all diese minutiösen und peinlichen Satzungen als religiöse Forderungen auftreten; oder mit anderen Worten, daß von ihrer pünktlichen Erfüllung die ewige Seligkeit des Menschen abhängig gemacht wird. Damit ist dem Menschen, der es ernst nimmt, ein furchtbares Joch auferlegt, wie es schwerer nicht gedacht werden kann. „Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf den Hals" (Matth. 23, 4. Luk. 11, 46). Alles hing ja an der Beobachtung des einzelnen. Bei jeder Regung und Bewegung

mußte der gesetzestreue Israelit sich fragen, ob er nichts thue, was der Forderung des Gesetzes widerspreche. Ein frisches und freies Handeln aus inneren sittlichen Antrieben war damit an der Wurzel abgeschnitten. — Es war aber nicht nur eine schwere Last dem Menschen damit auferlegt, sondern es war auch der richtige Gesichtspunkt für das sittliche Handeln damit verrückt. Indem die Hauptforderung dahin gestellt wurde, die sämtlichen einzelnen statutarischen Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, so war damit von selbst gegeben, daß auf das Thun als solches das Hauptgewicht gelegt wurde. Nicht die sittliche Gesinnung, sondern das äußere Thun war das Entscheidende. Wer in seinem äußeren Thun schlechthin den Forderungen des Gesetzes entsprach, der war nach diesem Maßstab gemessen ein „Gerechter", und konnte mit stolzer Selbstzufriedenheit auf die gesetzlose und sündige Menge herabsehen (s. das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer, Luk. 18, 9—14). Ist nun diese Betrachtungsweise überhaupt für das gesamte Gebiet des sittlichen Handelns eine verkehrte, so ist sie es doppelt, wenn sie auch auf diejenigen Handlungen übertragen wird, welche eben nur als die unmittelbaren Äußerungen des Innenlebens einen Wert und ein Recht haben, also vor allem bei den unmittelbarsten Äußerungen der Frömmigkeit, wie dem Gebet und etwa dem Fasten. Aber auch sie wurden ganz der gesetzlichen Betrachtungsweise unterworfen. Auch hier wurde möglichst viel durch einzelne Bestimmungen gesetzlich geregelt und geordnet. Und die unvermeidliche Folge war, daß man auch hier mehr Gewicht legte auf die äußere Korrektheit des Thuns, als auf die Gesinnung, mit welcher es gethan wurde. Damit hing dann weiter zusammen, daß man sein Thun gern vor den Augen der Welt zur Schau trug (Matth. 6, 1 ff. 23, 5). Denn wenn nicht die Gesinnung, sondern das Thun an sich das Wertvolle ist, so liegt die Versuchung nahe, sich mit seinen gerechten Werken sehen zu lassen vor den Menschen. — Mit der Aufstellung des Gesetzesprinzips war ferner gegeben, daß der Inhalt einer sittlichen Handlung als etwas relativ Gleichgültiges erschien im Vergleich mit dem Umstande, daß sie im Gesetze geboten war und dem Gesetze gemäß gethan wurde. Durch diesen Umstand erhielt sie Bedeutung und Wert, sie mochte an sich sein was sie wollte. Es waren also gar nicht Maximen von materialem sittlichem Gehalt, sondern ein lediglich formales Prinzip das maßgebende. Es handelte sich nur darum, der statutarischen Forderung des Gesetzes gerecht zu werden, gleichviel ob damit etwas sittlich Gutes und Wertvolles gethan werde oder nicht. Die Beobachtung der gleichgültigsten und äußerlichsten Ceremonien fiel daher ganz unter denselben Gesichtspunkt, wie die Handlungen der selbstverleugnendsten und opferfreudigsten Nächstenliebe. Zwar wird zwischen großen und kleinen, wichtigen und weniger wichtigen Geboten unterschieden; aber nur insofern, als die einen schwer, die anderen leicht zu erfüllen sind, und die einen mit größerer, die anderen mit geringerer Strafe bedroht sind. Der sittliche Gesichtspunkt war für alle derselbe. Es kam immer nur darauf an, daß das Gesetz erfüllt werde. Auf die Beobachtung der äußeren Ceremonien wird darum derselbe Wert gelegt, wie auf das, was an sich sittlich wertvoll ist. Ja es hat dieses spätere Judentum gerade in der Pünktlichkeit, mit der solche äußere Ceremonien erfüllt wurden, seine Ehre und seinen Ruhm gesucht. Mit einer ans Komische streifenden Peinlichkeit wurde z. B. das Gebot der Sabbath-Ruhe bis in seine äußersten Konsequenzen verfolgt; in ähnlicher Weise die Bestimmungen über rein und unrein (nach 3. B. Mose 11—15, 4. B. Mose 19): über die Geräte, welche der levitischen Verunreinigung unterworfen sind oder nicht, und unter welchen Umständen sie es sind, und durch welches Verfahren die Reinheit wiederherzustellen ist; ebenso über das Reinigen der Hände u. s. w. u. s. w. (vgl. Matth. 15, 2 ff. Mark. 7, 2 ff.). — Wie bedenklich das ganze Prinzip war, zeigte sich noch an einer weiteren Konsequenz. Weil nämlich alles nur darauf ankam, daß dem Buchstaben des Gesetzes Genüge geschehe, so lag die Versuchung nahe, in solchen Fällen, wo eine gesetzliche Forderung unbequem wurde, sich thatsächlich von ihr dadurch zu dispensieren, daß man durch eine schlaue Abfindung mit dem Buchstaben den Schein der Beobachtung wahrte. Ein klassisches Beispiel hierfür ist wiederum das Sabbathgebot. Auf Grund von Jer. 17, 21—24 war es verboten, irgend etwas am Sabbath aus einem Bereich (reschûth) in einen anderen zu tragen. Unter „Bereich" versteht man nur das Haus oder einen geschlossenen Hofraum. Nachdem aber so aus gesetzlichem Eifer die Bestimmung der Schrift in möglichst engem Sinne gefaßt war, griff man zu einem sehr schlauen Mittel, um den Begriff des „Bereiches" wieder zu erweitern und sich dadurch etwas mehr Freiheit der Bewegung zu schaffen. Dieses Mittel war „die Verbindung des Eingangs". Es konnte nämlich eine Gasse oder ein von drei Seiten umgebener Raum durch einen Querbalken, Draht oder Strick abgesperrt werden, so daß hierdurch ein einziger Bereich hergestellt wurde, innerhalb dessen das Hin- und Hertragen auch am Sabbath ungehindert gestattet war. Nähere Bestimmungen darüber, wie diese Absperrung beschaffen sein mußte, finden sich sehr zahlreich schon bei den Gesetzeslehren im Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Wir dürfen daher annehmen, daß in der Hauptsache diese Bestimmung schon zur Zeit Christi gegolten hat. Jedenfalls ist sie samt vielen anderen ähnlichen höchst charakteristisch für die Art des gesetzlichen Eifers, welcher das Judentum zur Zeit Christi beseelte. So streng man es

mit dem Buchstaben nahm und so eifrig man in der Beobachtung, ja in der Verschärfung desselben war, so kam es eben immer doch nur darauf an, sich mit dem Buchstaben abzufinden. — Bei diesem fast ausschließlichen Wertlegen auf die äußere Beobachtung des Buchstabens ist es endlich nicht zu verwundern, wenn in dem Eifer für diesen die wahren und höchsten Anforderungen der Sittlichkeit vernachlässigt wurden. So hat Christus die Pharisäer und Gesetzeslehrer seiner Zeit dessen zu beschuldigen, daß sie Mücken seigen und Kamele verschlucken (Matth. 23, 24). Sie halten die Becher und Schüsseln auswendig rein, aber inwendig ist es voll Raubes und Fraßes (Matth. 23, 25. Luk. 11, 39). Gleich übertünchten Gräbern, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig voller Totenbeine und alles Unflats sind, scheinen auch sie von außen fromm vor den Menschen, aber inwendig sind sie voller Heuchelei und Untugend (Matth. 23, 27 f. Luk. 11, 44). — In solchen Strafreden wird nun freilich auf Verirrungen hingewiesen, die mit dem Wesen des gesetzlichen Judentums nicht notwendig zusammenhängen. Aber auch, wo jene nicht vorkamen, war doch die Grundanschauung eine verkehrte: nicht die Gesinnung sondern das Thun, nicht der Inhalt sondern die Form, nicht der Geist sondern der Buchstabe war das maßgebende. — Die Verkehrung des richtigen Gesichtspunktes zeigt sich aber namentlich auch, wenn wir noch auf das **Motiv** achten, dem all dieser gesetzliche Eifer entsprang. Das Hauptmotiv war nämlich kein anderes als: durch solchen Eifer sich die Seligkeit des messianischen Reiches zu **verdienen**. Man dachte sich das Verhältnis Israels zu seinem Gott wie einen Rechtsvertrag. Gott hatte seinem Volke, wenn es treu am Gesetze festhalten würde, die Herrlichkeit des messianischen Reiches verheißen. So kam es also für Israel nur darauf an, das Gesetz zu halten. Dann war Gott seinerseits **verpflichtet**, die gegebene Zusage zu erfüllen. So wollte man durch eifrige Erfüllung des Gesetzes sich die Freuden der zukünftigen Welt **verdienen**. Und man betrachtete dabei die Dinge nicht im großen und ganzen, sondern man setzte Leistung und Lohn in ein ganz genau entsprechendes Verhältnis zu einander. Jede einzelne Leistung sollte auch eine entsprechende Belohnung nach sich ziehen. „Wisse, daß alles in Rechnung gebracht wird." „Nach Verhältnis der gegebenen Mühe wird auch der Lohn sein", sind charakteristische Aussprüche des rabbinischen Judentums. — Eine solche im Prinzip verkehrte Betrachtungsweise war die Haupttriebfeder all des gesetzlichen Eifers, in welchem das jüdische Volk zur Zeit Christi sich verzehrte.

2 — Die hiermit geschilderte Richtung war in dem Volke Israel seit dem Exil die herrschende geworden. Aber es gab nun doch wieder Unterschiede. Die einen nahmen es strenger, die anderen weniger streng. Diejenigen aber, welche es in all den genannten Beziehungen am strengsten nahmen, und bei welchen zugleich auch die Fehler am schroffsten zur Erscheinung kamen, sind nun eben die **Pharisäer**. Sie sind die eigentlich klassischen Repräsentanten der geschilderten Richtung. Sie bildeten eine besondere **Partei**, deren Tendenz eben dahin ging, jene Richtung in ihrer vollen Strenge und Reinheit zur Darstellung zu bringen. So werden sie namentlich von dem Hauptgewährsmann, Josephus, geschildert. „Sie gelten dafür, mit Genauigkeit die Gesetze auszulegen" (Josephus, J. Kr. II, 8, 14). „Sie stehen im Rufe, in betreff der väterlichen Gesetze durch Genauigkeit vor anderen sich auszuzeichnen" (Josephus, Leben Kap. 38). Dieser ihr besonderer Eifer bezog sich sowohl auf die **Auslegung** des Gesetzes, wie auf die praktische **Durchführung** desselben. In beiden Beziehungen wollten sie durch Strenge und Eifer vor der trägen und nachlässigen Menge sich auszeichnen. Da es praktisch nicht erreichbar war, die ganze Masse des Volkes zu der vollen Höhe eines gesetzesstrengen Wandels zu erheben, so wollten sie wenigstens in ihrem engeren Kreise dieses Ideal zur Verwirklichung bringen. Sie bildeten nach ihrer Auffassung das normale Israel im Unterschied von der empirischen Masse des Volkes, das hinter seiner Aufgabe weit zurückblieb. — Der Name „Pharisäer", hebräisch **peruschim**, aramäisch **perischin, perischajja** bezeichnet sie als „die Abgesonderten". So wurden sie genannt, weil sie im Interesse ihrer levitischen Reinheit den näheren Verkehr mit dem unreinen Volke nach Möglichkeit vermieden. Denn da die Masse des Volkes die Reinheitsgesetze nicht mit solcher Strenge beobachtete, wie die Pharisäer es für nötig erachteten, so war „das Volk des Landes" in ihren Augen unrein. Bei jeder Berührung mit dem Volke waren sie also stets in Gefahr, sich zu verunreinigen. Auch beobachtete das Volk die Speisegesetze nicht mit der von den Pharisäern geforderten Strenge. Daher konnten letztere keine Tischgemeinschaft mit dem übrigen Volke pflegen. Dies alles brachte es notwendig mit sich, daß sie eine sociale Scheidewand zwischen sich und dem Volke aufrichteten; daß sie von dem übrigen Volke nach Möglichkeit sich „absonderten". Es ist möglich, daß sie auch selbst sich „die Abgesonderten" nannten. Denn diese Absonderung war in ihren Augen etwas durchaus Notwendiges und Rühmliches. Doch ist der Name wohl zunächst von den gegnerischen Kreisen gebraucht worden. Sie selbst nannten sich schlechtweg die **chaberim**, d. h. die wahren und wirklichen Israeliten. Denn **chaber**, d. h. „Nächster" oder „Bruder" bezeichnet ein vollberechtigtes Glied der israelitischen Volksgemeinde. Nur sie, die das Gesetz in seiner vollen Strenge beobachten, sind wirklich chaberim, Israeliten. Alle übrigen sind lediglich „das Volk des Landes". Es ist ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie wenn heutzutage unsere

Pietisten sich schlechtweg „die Christen" nennen, alle übrigen aber als Nicht-Christen oder höchstens halbe Christen betrachten. Man wird sich ihre Gemeinschaft aber nicht als eine äußerlich organisierte, etwa mit besonderen Vorstehern und dgl., zu denken haben. Denn dafür gibt es keine Beweise. Auch an der einzigen Stelle, auf die man sich etwa berufen könnte, Luk. 14, 1 ist unter dem „Obersten der Pharisäer" wohl nur ein hervorragender Mann ihrer Partei ohne eigentlich amtliche Stellung zu verstehen. Ihr Bund beruhte nur darauf, daß diejenigen, welche das Joch exemplarischer Gesetzesstrenge auf sich nahmen, sich gegenseitig als Brüder oder „Nächste" im engeren Sinne anerkannten. — Die Bezeichnung ihrer Gemeinschaft als „Sekte" (Apstlg. 15, 5. 26, 5) kann leicht irre führen, wenn man sich an den sonstigen Gebrauch dieses Wortes hält. Denn unter „Sekte" versteht man in der Regel eine Gemeinschaft, welche wegen Abweichungen in der Lehre von einer größeren Kultus-Gemeinschaft sich losgesagt hat. Die Pharisäer haben sich aber von der Kultus-Gemeinschaft mit ihrem Volke gar nicht losgesagt. Und noch weniger haben sie Sondermeinungen vertreten. Sie vertreten vielmehr das echte Judentum der nachexilischen Zeit, und unterscheiden sich von dem übrigen Volke nur durch die größere Strenge, mit der sie die gemeinsamen Anschauungen vertreten und durchgeführt haben. — Unter diesem Gesichtspunkte sind namentlich auch diejenigen theoretischen Differenzen zu betrachten, welche die Pharisäer von ihren Gegnern, den Sadducäern, trennten. Eine der wichtigsten war die, daß die Pharisäer das größte Gewicht legten auf die dem schriftlichen Gesetz zur Ergänzung dienende mündliche Gesetzestradition. Alle diese unzähligen gesetzlichen Bestimmungen, welche von den Schriftgelehrten im Laufe der Zeit zur Erläuterung und Ergänzung des schriftlichen Gesetzes aufgestellt worden waren, erklärten die Pharisäer für ebenso verbindlich wie das schriftliche Gesetz; ja sie legten gerade auf ihre strikte Beobachtung besondern Wert und Nachdruck und betonten, daß die in der Überlieferung einmal gültige Auslegung absolut verbindlich sei für alle späteren Generationen. Die Sadducäer hingegen erkannten diese gesamte Gesetzestradition nicht als verbindlich an und wollten sich ausschließlich an das geschriebene Gesetz Mosis halten. Hier sind aber die Pharisäer diejenigen, welche die legitime Richtung des nachexilischen Judentums vertreten. Denn das mündliche Gesetz ist eine notwendige Ergänzung des schriftlichen. Erkennt man letzteres an, so muß man auch ersteres sich gefallen lassen. Die Sadducäer sind also hier nur die auf halbem Wege stehen gebliebenen. — Ähnlich verhält es sich mit den dogmatischen Differenzen, deren hauptsächlich drei namhaft gemacht werden: 1) Die Pharisäer lehrten die Auferstehung des Leibes und eine künftige Vergeltung. Die Sadducäer leugneten beides (s. Matth. 22, 23. Mark. 12, 18. Luk. 20, 27. Apstlg. 23, 8. Josephus, J. Kr. II, 8, 14. Altert. XVIII, 1, 3 u. 4). — 2) Die Pharisäer lehrten Engel und Geister, die Sadducäer leugneten sie (Apstlg. 23, 8). — 3) Die Pharisäer vertraten einen strengeren Vorsehungsglauben, indem sie namentlich auch das Übel auf Gottes Willen zurückführten und eine Leitung der scheinbar freien Handlungen des Menschen durch Gottes Allmacht annahmen. Die Sadducäer betonten mehr die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen und machten Glück und Unglück von den eigenen freien Handlungen des Menschen abhängig (s. Josephus, J. Kr. II, 8, 14. Altert. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 3). — In allen diesen Punkten ist der pharisäische Standpunkt überhaupt derjenige des späteren Judentums. Und die Sadducäer sind die abweichenden; oder vielmehr sie sind, indem sie allein auf dem älteren Standpunkte stehen blieben, eben dadurch zu Vertretern einer Sondermeinung geworden. — Der Ursprung der pharisäischen Partei als solcher ist mit großer Wahrscheinlichkeit in der Zeit des Kampfes des Judentums mit dem Griechentum, also in der Zeit der makkabäischen Kämpfe und der ihnen zunächst vorhergehenden Periode zu suchen. Die Richtung, welche die Pharisäer vertreten, ist freilich älter. Aber als Partei treten sie damals zum erstenmale auf. Als nämlich im J. 167 vor Chr. die große Mehrheit des Volkes sich zum Kampfe gegen die heidnischen Oberherrn erhob, beteiligten sich an diesem Kampfe auch die sog. „Chasidäer" (hebr. chasidim), d. h. die „Frommen" (wie auch Luther übersetzt, 1. Makk. 2, 42. 7, 12 ff.), die zwar mit der Mehrheit des Volkes im Kampfe gegen die Heiden eins waren, aber doch als ein engerer Kreis von den übrigen Anhängern des Judas Makkabäus unterschieden werden. Sie bildeten also eine engere Gemeinschaft solcher, die durch besondere „Frömmigkeit", d. h. durch besondere Strenge in der Gesetzesbeobachtung sich auszeichneten. Demnach haben wir in ihnen ganz dieselbe Partei vor uns, die später unter dem Namen der „Pharisäer" auftritt. Wie es scheint, haben sie sich in der Zeit der griechischen Oberherrschaft, als ein Teil des Volkes sich dem griechischen Heidentum zuneigte, zu um so strengerer Beobachtung des väterlichen Gesetzes vereinigt und gegenseitig verpflichtet. Als dann das Volk sich zum Kampf gegen die griechischen Herren erhob, beteiligten sie sich an demselben, aber nur so lange, als es sich wirklich um die Freiheit der Religion handelte. Später, als diese nicht mehr in Frage stand, scheinen sie sich vom Kampfe zurückgezogen zu haben. Denn sie werden unter Judas Brüdern Jonathan und Simon (161 bis 135 v. Chr.) nicht mehr erwähnt. Unter Simons Nachfolger Johannes Hyrkanus (135 bis 105 v. Chr.) treten sie zum erstenmale unter dem Namen der „Pharisäer" auf den Schauplatz

der Geschichte, und hier finden wir sie auch bereits im Gegensatz zur Familie der Makkabäer oder Hasmonäer, mit der sie doch ursprünglich gemeinsame Interessen verfolgt haben. Da nämlich die makkabäischen Brüder, auch als die Religion nicht mehr in Frage stand, den Kampf um wesentlich politische Ziele fortsetzten, ja eine politische Dynastie begründeten, so gingen ihre Bestrebungen und die der Chasidäer mehr und mehr auseinander. Unter Johannes Hyrkanus kam der Gegensatz zum offenen Ausbruch. Während er im Anfang seiner Regierung noch mit den Chasidäern, oder wie sie nun heißen den „Pharisäern" gegangen war, sagte er später sich offen von ihnen los und schloß sich an die Sadducäer an (Josephus, Altert. XIII, 10, 5 u. 6). Sein Sohn Alexander Jannäus (104 bis 78 v. Chr.) führte sogar einen sechsjährigen furchtbaren Vernichtungskrieg gegen die bereits mächtig erstarkte pharisäische Partei. Aber dessen Gattin Alexandra, die in der Regierung ihm folgte (78—69 v. Chr.), trat, in der richtigen Einsicht, daß gegen eine solche geistige Macht mit äußeren Mitteln doch nichts auszurichten sei, wieder ganz auf Seite der Pharisäer und begünstigte die Durchführung ihrer Ideale. Von nun an behaupteten sie unbestritten ihre Übermacht wenigstens in dem inneren Leben des Volkes. Darum finden wir sie zur Zeit Christi als die eigentlichen Führer des Volkes, welche dessen geistiges Leben vollständig beherrschten. — Bei der engen Verbindung, in welcher innerhalb des jüdischen Volkes die Religion mit dem öffentlichen Leben stand, übten sie aber auch auf letzteres einen tiefgehenden Einfluß aus. Obwohl die Leitung der politischen Angelegenheiten in den Händen der Sadducäer war — denn diese standen an der Spitze des großen Rates zu Jerusalem (s. die Artt. Sadducäer und Synedrium) —, so geschah diese Leitung doch vorwiegend im Sinne der Pharisäer. Von den Sadducäern wird, wie Josephus sagt, so gut wie nichts gethan. „Denn so oft sie zu Ämtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde" (Josephus, Altert. XVIII, 1, 4). So nahmen die Pharisäer auch im großen Rate zu Jerusalem eine maßgebende Stellung ein, obwohl es fraglich ist, ob sie an Zahl der Stimmen hier das Übergewicht hatten. Ihre Macht und ihren Einfluß können wir auch in der Geschichte Jesu Christi beobachten. Denn von ihnen ging hauptsächlich die Feindschaft gegen Jesu Predigt aus, in welcher sie — und mit Recht — einen prinzipiellen Angriff auf ihren gesetzlichen Standpunkt erblickten. Erst später haben sich auch die sadducäischen Hohenpriester zu gemeinsamem Vorgehen gegen Jesum entschlossen, wofür freilich in diesem Falle auch die Sadducäer ihre besondern Gründe hatten (s. Sadducäer). — Seitdem durch die Eroberung Palästina's durch die Römer (63 v. Chr.) das jüdische Volk wieder unter fremde Herren — die Römer und die unter römischem Schutze stehende herodianische Dynastie — gekommen war, war auch die nationale Frage wieder in den Vordergrund getreten. Es kam dem Volke wieder lebendiger zum Bewußtsein, daß eigentlich nur Gott sein rechtmäßiger Herr und Gebieter, und die Herrschaft der Fremden eine angemaßte und widerrechtliche sei. Die Pharisäer standen auch in diesem Punkte prinzipiell auf seiten des Volkes. Ja es war gerade unter ihrem Einflusse jene Anschauung gepflegt und genährt worden. Aber man darf darum doch nicht meinen, daß die Pharisäer als solche den nationalen Kampf gegen die Römer gepredigt und geschürt hätten. Ihr nächstes Ziel war ja nur die Herstellung eines strenggesetzlichen Wandels in Israel. Insofern diesem von der heidnischen Obrigkeit kein Hindernis in den Weg gelegt wurde — und im großen und ganzen ist dies von den Römern nicht geschehen —, konnten sie sich auch die fremden Herren zunächst gefallen lassen. Ja es konnte gerade vom Standpunkt des strengen Vorsehungsglaubens aus die Herrschaft der Fremden als eine von Gott gewollte aufgefaßt werden. Darum stand der schulmäßige Pharisäismus dem Gedanken einer gewaltsamen Auflehnung gegen die Römer ferne. Wenn er auch die Aufrichtung eines nationalen messianischen Königtums im Lande Israel als letztes Ziel im Auge behielt, so wollte er doch die Sorge dafür der allmächtigen Hand Gottes überlassen. — Trotz alledem ist es aber doch gerade der Einfluß der pharisäischen Partei, auf welchen im letzten Grunde die Erhebung des Volkes gegen die Römer zurückzuführen ist. Gerade indem sie — wenn auch nur theoretisch — im Volke das Bewußtsein lebendig erhielten, daß das letzte Ziel seiner Geschichte das messianische Königtum sei, die Herrschaft der Fremden eine unrechtmäßige — weshalb sogar die Frage erwogen wurde, ob es erlaubt sei, dem Kaiser den Zins zu zahlen (Matth. 22, 17 ff. Mark. 12, 14 ff. Luk. 20, 22 ff.) —, haben sie indirekt die Flamme der nationalen Erhebung gegen Rom geschürt. Und ein Teil der Pharisäer hat dieselbe gewiß auch direkt begünstigt, wie denn Josephus ausdrücklich bezeugt, daß die Zeloten, die Anstifter und Führer des Kampfes gegen Rom, von den Pharisäern ausgegangen seien. So haben im Grunde also doch diese den großen und furchtbaren Krieg, welcher mit der Zerstörung der heiligen Stadt endigte, zu verantworten. — Die neuere Litteratur über die Pharisäer ist verzeichnet bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II, 1886, S. 314 f. Hervorzuheben ist besonders: Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874. Schü.

Pharphar (2. Kön. 5, 12), nicht der aus der großen, stromartigen Quelle el-Fidsche bei dem

gleichnamigen Dorfe entspringende Zufluß des Barada, der beim Volk und den arabischen Geographen als dessen Quellfluß gilt, sondern der Nahr el-Awadsch; vgl. Damaskus Nr. 3 u. d. A. Amana.

Phasēlis war eine bedeutende Seestadt auf der östlichen Küste von Lykien am Pamphylischen Golfe. Als eine Anlage dorischer Griechen von Rhodos und Argos gehörte sie nicht zu dem lykischen Städtebunde (dem sie sich nur vorübergehend in nicht näher zu bestimmender Zeit einmal angeschlossen hat), sondern blühte, durch ihre drei Häfen zu einer belebten Handelsstadt geworden, lange in freier Selbständigkeit (vgl. 1. Makk. 15, 23). In der Zeit der Mithradatischen Kriege gegen Rom zu einem Stapelplatze der Piraten herabgesunken, wurde Ph. durch den römischen Prokonsul Paulus Servilius Vatia Isauricus 78 v. Chr. zerstört. Obwohl die Stadt nachher wieder hergestellt worden ist, blieb sie doch seitdem nur ein unbedeutender Ort. Ihre Ruinen sind bei dem heutigen Tekirowa gefunden. H.

Pheresiter (hebr. Perizzî), vorisraelitische Völkerschaft im Westjordanland, deren Reste von Salomo (1. Kön. 9, 20) fronpflichtig gemacht wurden. Da sie 1. Mos. 10, 15 f. unter den Söhnen Canaans nicht mit genannt werden, so hat man vermutet, der Name Ph. bezeichne nicht eine bestimmte Völkerschaft, sondern nach seiner ursprüngl. Bedeutung (wie das hebr. perāsi; vgl. perason und perasot, plattes Land) die Bewohner des platten Landes, die Bauern, im Gegensatz zu den Städtern (s. hierzu bes. 5. Mos. 3, 5. 1. Sam. 6, 18). Allein 1. Mos. 13, 7. 34, 30. Richt. 1, 4 f., wo überall die ganze Bevölkerung in den Canaanitern und Ph. zusammengefaßt wird, würde sich so ein schiefer Gegensatz ergeben, mag man nun die Canaaniter als Bewohner der Niederung oder als die handeltreibenden Phönicier betrachten; zudem fordert 1. Mos. 13, 7 Canaaniter im Innern des Landes. Schließlich widerspricht jener Erklärung auch die häufige Anführung der Ph. in einer Reihe mit wirklichen Volksstämmen, indem sie bald unter fünf (1. Kön. 9, 20. 2. Chr. 8, 7), sechs (2. Mos. 3, 8. 17. 23, 23. 33, 2. 34, 11. 5. Mos. 20, 17. Jos. 9, 1. 11, 3. 12, 8. Richt. 3, 5), sieben (5. Mos. 7, 1. Jos. 3, 10. 24, 11) oder mehr Völkern (1. Mos. 15, 20) aufgezählt werden. Vielmehr spricht ihre Zusammenstellung mit den Canaanitern (1. Mos. 13, 7. 34, 30. Richt. 1, 4 f.), sowie in der sehr alten Stelle Jos. 17, 15 mit dem Urvolk der Rephaim (vgl. auch die Stellung der Ph. neben den Amoritern Jos. 24, 11. 2. Chr. 8, 7) für die Richtigkeit des Stammbaums 1. Mos. 10, 15 f. — Die Ph. gehörten danach zu der vorcanaanitischen Völkerschicht, die von den Canaanitern aus den festen Städten auf das platte Land verdrängt wurde und sich hier mehr oder weniger mit den Canaanitern vermischte. Nach 1. Mos. 13, 7. 34, 30 wären sie zur Zeit der Patriarchen bes. im mittleren Palästina (um Bethel und Sichem) zahlreich gewesen; Richt. 1, 4 f. wird ihrer Niederlage bei Besek nordöstlich von Sichem gedacht und auch Jos. 17, 15 (Richt. 3, 5) deutet auf Wohnsitze der Ph. im Waldgebirge nordöstlich und nordwestlich von Sichem. Ksch.

Phibeseth, s. Bubastos.

Philadelphia, eine namhafte griechische oder besser hellenistische Stadt in Lydien, ist durch den Pergamenischen König Attalos II. Philadelphos um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gegründet worden. Diese Stadt lag östlich von Sardes in dem Thalgebiete des Flusses Kogamos, dessen breite Fruchtebene die direkte Fortsetzung der großen Hermos-Ebene ist. Ph. wurde eine reiche, blühende, glänzende Stadt, welche die Alten Klein-Athen nannten. Vgl. Droysen, Gesch. des Hellenismus. 2. Aufl. Bd. III. 2. S. 276; über ihre Ruinen s. E. Curtius in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1873. Diese Stadt, welche in römischer Zeit, als ein Teil der Provinz Asia, Mittelpunkt eines Steuerbezirks und eines römischen conventus oder Gerichtssprengels war, und zu den großen Plätzen gehörte, wo abwechselnd die Festgemeinschaft der Provinz sich versammelte, hatte schon während des ersten christlichen Jahrhunderts eine zwar kleine und arme, aber in den namentlich von dem strengen Judentum ausgegangenen Verfolgungen bewährte christliche Gemeinde. Vgl. Offenb. 1, 11. 3, 7 ff. An dieselbe ist auch einer der 7 Ignatianischen Briefe gerichtet. Eine Prophetin Ammia in Ph. erwähnt der Apologet Miltiades (bei Euseb., Kircheng. V, 17). Nach einer Tradition (in den apostol. Konstitt.) soll der erste Bischof in Ph. Demetrius geheißen haben und von Petrus eingesetzt worden sein. Obwohl in ihrer Blüte wiederholt durch Erdbeben schwer bedroht, hat sich Ph. als kraftvolle Griechenstadt bis zu Ende des 14. Jahrhunderts behauptet. Die beste Besitzung der Byzantiner in dem asiatischen Binnenlande, ist Ph. erst 1390 in osmanische Hände gefallen; der Ort heißt seitdem Alaschehr. H.

Philemon, ein, wie es scheint, wohlhabender und angesehener Christ, den Paulus wahrscheinlich selber bekehrt hatte (Phil. V. 10), und an den er den kleinsten seiner uns erhaltenen Briefe richtete. Ein Sklave, Onesimus, war dem Ph. eines Vergehens halber (V. 11 u. 18) entlaufen; Paulus war in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea (oder wie andere wollen zu Rom) mit demselben bekannt geworden, hatte ihn bekehrt und liebgewonnen, und sendet ihn nun bei Anlaß der Überbringung des Kolosserbriefes durch Tychikus mit einem besondern, feinen und liebenswürdigen Briefchen an seinen Herrn zurück, um ihm bei

diesem Verzeihung und brüderliche Behandlung zu erbitten. Die mit Ph. gegrüßte Appia dürfte dessen Hausfrau gewesen sein, der weiterhinzugefügte Archippus (Kol. 4, 17) ein Sohn oder sonst naher Angehörige des Hauses (vgl. d. A. Archippus). Wir erfahren weiter, daß im Hause des Ph. eine Gemeindeversammlung stattfand, sei's der ganzen Ortsgemeinde, oder einer aus Arbeitern und sonstigen Angehörigen bestehenden Hausgemeinde, und wenn Ph. von Paulus als „Mitarbeiter" begrüßt wird, so liegt es nahe, ihn als Vorsteher derselben zu denken. Daß der Wohnsitz des Ph. in oder bei Kolossä war, geht aus der Zugehörigkeit sowohl des Onesimus als des Archippus zur dortigen Gemeinde (Kol. 4, 9 u. 17) hervor; die spätere Überlieferung macht den Ph. zum Bischof von Kolossä. Bg.

Philetus, ein Häretiker, der 2. Tim. 2, 17. 18 neben einem gewissen Hymenäus vorkommt, und mit diesem gelehrt haben soll, „die Auferstehung sei schon geschehen". Vgl. d. A. Hymenäus. Bg.

Philippi, hieß ursprünglich Krenides (Ort der Quellen) und war eine Gründung der Thasier in dem inneren Küstengebiet des ihrer Insel gegenüberliegenden thracisch-macedonischen Festlandes am untern Nestos. Als der große macedonische König Philipp das Land bis zu diesem Flusse dauernd mit Macedonien vereinigt hatte, machte er diesen Platz zu einer nach seinem Namen benannten, bedeutenden Stadt, 356 v. Chr. (Ol. CVI, 1). Philippi war wichtig zunächst als Sitz eines macedonischen Bergamtes; von hier aus wurden die ergiebigen Gold- und Silbergruben des benachbarten Gebirges Pangäon sehr energisch ausgebeutet. Dann aber war Ph., an sich selbst eine starke Festung, auch durch seine strategische Lage bedeutungsvoll. Die Stadt lag auf der Hochfläche nordöstlich vom Pangäon, an dem Flüßchen Gangas oder Gangites, auf einer steilen Anhöhe und beherrschte, nur eine Stunde westlich von den Sapäischen Pässen entfernt die Landverbindungen zwischen den untern Thalgebieten der Flüsse Strymon und Nestos vollständig. Als ihr Hafen galt der Küstenplatz Datos oder Daton (Neapolis Datemon) gegenüber der Insel Thasos. Die strategische Wichtigkeit der Lage von Ph. wurde Anlaß, daß hier im Herbst des J. 42 v. Chr. die entscheidende Doppelschlacht zwischen den römischen Republikanern unter Cassius und Brutus auf der einen, Cäsars Erben Octavian und M. Antonius auf der anderen Seite geschlagen worden ist. — Seit dieser Zeit gewann die thracisch-macedonisch-hellenische Bevölkerung von Ph. einen neuen Zusatz durch Ansiedelung zahlreicher römischer Veteranen. Die Stadt erhielt nämlich durch Octavian schon 42 v. Chr. eine römische Kolonie, welche nach der Schlacht bei Actium noch erheblich verstärkt worden ist. Amtlich heißt Ph. nunmehr Colonia Aug. Jul. Philippensis, und war „iuris Italici". Auch Apstlg. 16, 12 ist die Stadt Kolōnia genannt (bei Luther „Freistadt"); s. d. A. Kolonie. Unrichtig aber nennt sie Luther in der angef. St. „Hauptstadt des Landes Macedonien"; denn in dem ersten der vier Distrikte, in welche die römische Provinz Macedonia zerfiel, war nicht Ph., sondern Amphipolis die Hauptstadt. Im griechischen Text ist sie (nach der bestbeglaubigten Lesart) nur „erste Stadt des Distrikts Macedonien" genannt, was nur davon verstanden werden kann, daß Ph. im lokalen Sinne die erste im eigentlichen Macedonien gelegene Stadt für den vom Meere her Kommenden war, sofern die Hafenstadt Neapolis zu Thracien gehörte und erst seit Vespasian zur römischen Provinz Macedonien gezogen wurde; denn das Ehrenprädikat „erste Stadt" (πρώτη) ist urkundlich in Macedonien bis jetzt nur für Thessalonich, aber nicht für Ph. nachweisbar. Das Motiv für jene Bezeichnung Ph.'s aber liegt in Apstlg. 16, 9 u. 10. Für das Christentum bedeutungsvoll wurde Ph., als der Apostel Paulus auf der Missionsreise, die er im Jahre 53 [51] n. Chr. von Antiochia aus nach Macedonien und Griechenland unternahm, von Samothrake und Neapolis aus hier erschien und in ihren Mauern zum erstenmale in Europa das Evangelium predigte. Trotz des Widerstandes von seiten der an Zahl nicht sehr bedeutenden Judenschaft, die nur einen Betplatz vor der Stadt, keine Synagoge hatte, und trotz der Verfolgung seitens der heidnischen Massen und der Behörden in Ph., die den Apostel und seinen Begleiter Silas schließlich zur Räumung der Stadt nötigten, war doch die Gründung einer christlichen Gemeinde gelungen, an welcher der Apostel dauernd seine Freude und eine Stütze (auch in Momenten finanzieller Bedürftigkeit) haben konnte. Zuerst ließ sich eine jüdische Proselytin taufen, die lydische Purpurhändlerin Lydia aus Thyateira, mit ihrem Hause. An der Spitze der Gemeinde, die Paulus auf seiner dritten Missionsreise nach dem langen Aufenthalt in Ephesus (zwischen 55 u. 58 [54 bis 57]) noch zweimal, das letzte Mal von Korinth aus um Ostern 59 [58] besucht hat (Apstlg. 20, 1 f. 6), und an welche er später von Rom aus seinen uns erhaltenen Brief richtete (vgl. über denselben d. A. Paulus Nr. 9), standen zwei ihm allzeit treu ergebene Männer, Clemens und Syzygos (s. d. A.). Vgl. Apstlg. 16, 12 ff. 20, 1 u. 6. 2. Kor. 11, 9. 1. Thessal. 2, 2. Philipp. 1, 1. 2, 12. 4, 3. 10 ff. Bis zur Zeit Justinians I. stand die Stadt Ph. an geistlicher Bedeutung für die macedonischen Christen der glänzenden Hauptstadt Thessalonich beinahe gleich. Ph. selbst erhielt sich bis tief in das Mittelalter; ihre Ruinen heißen noch heute Filibat oder Filibadschik. H.

Philippus, ein sehr gewöhnlicher griechischer Männername, u. a. auch Name mehrerer Könige

von Macedonien. In den Makkabäerbüchern werden erwähnt: 1) Philipp II., Sohn des Amyntas (359—336 v. Chr.), der bekannte Begründer der macedonischen Großmacht, Vater Alexanders des Großen. Im ersten Makkabäerbuch wird er nur beiläufig, eben als Vater Alexanders, erwähnt (1. Makk. 1, 1. 6, 2). — 2) Philipp III., Sohn Demetrius' II., der vorletzte König von Macedonien (221—179 v. Chr.). Während seiner Regierung begannen die Römer, nach der glücklichen Niederwerfung Karthago's im zweiten punischen Kriege, ihre Angriffe auch gegen die östlichen Reiche, vor allem gegen Macedonien, zu richten. Im Jahre 200 v. Chr. erfolgte der Angriff der Römer. Die ersten Kriegsjahre brachten jedoch keine entscheidende Wendung. Erst im Jahre 197 erfocht der römische Feldherr T. Quinctius Flaminius bei Kynoskephalä in Thessalien einen entscheidenden Sieg über Philippus, wodurch dieser zu einem demütigenden Frieden gezwungen wurde. Diese Überwindung der macedonischen Macht durch die Römer war ein so bedeutendes Ereignis, daß auch das jüdische Volk davon Notiz nahm, wie wir aus 1. Makk. 8, 5 sehen. Denn der hier erwähnte „König von Kithim, Philippus", ist eben Philippus III. von Macedonien. — 3) Philippus hieß auch ein Vertrauter des Königs Antiochus IV. Epiphanes von Syrien, von Geburt ein Phrygier (2. Makk. 5, 22), aber von Jugend auf mit dem Könige befreundet (2. Makk. 9, 29). Er wird zuerst erwähnt als Statthalter von Judäa kurz vor Ausbruch des makkabäischen Aufstandes, 168 v. Chr. (2. Makk. 5, 22. 6, 11. 8, 8). Später finden wir ihn in der Begleitung des Königs auf dessen Zug gegen die Parther. Als Antiochus Epiphanes auf diesem Zuge lebensgefährlich erkrankte, wurde Philippus durch letztwillige Verfügung des Königs zum Reichsregenten und zum Vormund des unmündigen Antiochus V. Eupator ernannt (1. Makk. 6, 14 f.). Er sorgte auch nach dem Tode des Antiochus (164 v. Chr.) für dessen Bestattung (2. Makk. 9, 29). Wenn aber das zweite Makkabäerbuch an der oben genannten Stelle erzählt, Philippus habe sich hierauf aus Angst vor Antiochus V. zu Ptolemäus Philometor nach Ägypten begeben, so steht dies im Widerspruch mit seiner eigenen späteren Erzählung, wie mit der des ersten Makkabäerbuches. Philippus begab sich nämlich vielmehr nach Antiochia, um hier thatsächlich die Zügel der Regierung zu ergreifen. Inzwischen hatte sich aber Lysias (s. d. A.) zum Vormund des jungen Königs aufgeworfen. Dieser erfuhr, während er auf einem Kriegszug gegen die Juden begriffen war, von dem Anzug des Philippus gegen Antiochia, schloß darauf hin mit den Juden Frieden, um gegen Philippus freie Hand zu haben, kam mit dem Könige nach Antiochia, und überwältigte den Philippus (1. Makk. 6, 55 f. 63; vgl. 2. Makk. 13, 23 ff.). Nach Josephus (Altert. XII, 9, 7) soll Philippus hingerichtet worden sein. Schü.

Philippus 4) der Vierfürst (Luk. 3, 1), der jüngste der zur Regierung gekommenen Söhne des Herodes d. Gr., von einer Kleopatra aus Jerusalem. Sein Fürstentum bestand aus einigen Landstrichen des südlichen Syrien, die von Lukas als Ituräa und Trachonitis, von Josephus als Batanäa, Gaulonitis, Trachonitis, Auranitis, Panias bezeichnet werden (vgl. d. A. Ituräa); seine Hauptstadt war Paneas an den Jordanquellen, eine Stadt, welche er als „Cäsarea Philippi" (Matth. 16, 13) mit Pracht- und Kunstliebe neuerbaute. In seiner späteren galiläischen Zeit scheint sich Jesus, vielleicht vor Herodes Antipas nicht mehr sicher, auf seinem Gebiete aufgehalten zu haben. Ph. war der beste der Herodessöhne, ein milder und sorgfältiger Regent. Daß er der Mann der Herodias gewesen, welchem Antipas dieselbe abwendig gemacht, ist ein Irrtum der Evangelisten, eine Verwechslung des Ph. mit einem in Jerusalem im Privatstande lebenden Herodessohn, der ebenfalls Herodes hieß (s. Herodias). Ph. hat vielmehr die Tochter der Herodias, die in den Evangelien bei der Hinrichtung Johannes des Täufers vorkommende Salome geheiratet. Er starb nach siebenunddreißigjähriger Regierung kinderlos und sein Fürstentum fiel an die römische Provinz Syrien (vgl. Josephus, Altert. XVIII, 4, 5 u. 6). — 5) Einer der zwölf Apostel. Nach Joh. 1, 43 ff. 12, 21 war er ebenso wie Petrus und Andreas aus Bethsaida, ging mit diesen aus dem Jüngerkreise des Täufers gleich anfangs zu Jesu über und führte demselben auch seinen Freund Nathanael zu. In den Apostelverzeichnissen der drei ersten Evangelien steht er immer mit Bartholomäus zusammen, in welchem man ebendaher den Nathanael wieder errät (vgl. d. A.). Außerdem kommt Ph. nur noch Joh. 6, 5 ff. 12, 21 f. 14, 8 ff. im N. T. vor. — 6) Einer der sieben Armenpfleger, welche die Urgemeinde (Apstlg. 6, 1 f.) erwählte, um die Apostel von der Verwaltung der Almosen zu entlasten. Dieses Amt, welches weder mit dem späteren Diakonat, noch auch mit dem nachmaligen Ältestenamt zu vereinerleien ist, sondern ein erster Ansatz von geordnetem Gemeindeamt überhaupt war, hörte ohne Zweifel auf, als beim Tode des Stephanus die Gemeinde zersprengt ward, und wurde später, als sie sich wieder sammelte, nicht wieder hergestellt, sondern durch das umfassendere Ältestenamt ersetzt (Apstlg. 11, 29. 30). Ph. flüchtete gleichfalls beim Tode des Stephanus und wurde „Evangelist" (Apstlg. 21, 8), d. h. Missionsprediger; er missionierte Samarien, bekehrte den von Jerusalem heimreisenden Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake (Apstlg. 8) und ließ sich schließlich in Cäsarea nieder (V. 40). Hier herbergte Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem bei

ihm und fand in seinem Hause vier Töchter, Jungfrauen, welche die Gabe der Weißagung hatten (Apstlg. 21, 8. 9). Wenn nun die kirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, Papias, Polykrates von Ephesus, Cajus von Rom, Clemens von Alexandria den Apostel Ph. nachmals in Phrygien, in Hierapolis wirken und sterben lassen und von seinen weißagenden Töchtern erzählen, deren er einige verheiratet habe, während zwei als Jungfrauen alt geworden seien, so scheint dies auf Verwechslung mit diesem Evangelisten Philippus zu beruhen, eine Verwechslung, die jedenfalls Eusebius (III, 31) begeht. Bg.

Philister. Es ist hier großenteils dasjenige teils zusammenzufassen und zu verallgemeinern, teils zu ergänzen, was über die fünf Hauptstädte der Ph., Asdod, Askalon, Ekron, Gath und Gaza, und ferner in den Artt. Caphthor, Casluhim, Crethi und Plethi im einzelnen bereits bemerkt worden und worauf hier von vornherein ein für allemal zu verweisen ist. — Die Ph. sind die Bewohner von Peléschet, welches hebräische Wort Luther Jes. 14, 29 u. 31 durch „Philisterland“, Ps. 60, 10 durch „Philistea“, an den anderen Stellen aber, wo es noch vorkommt, Ps. 83, 8. 87, 4. 108, 10 u. 2. Mos. 15, 14 durch den Volksnamen „Philister“ wiedergibt, der im Hebräischen gewöhnlich Pelischtim, selten (Am. 9, 7) Pelischtijjim lautet. Der dem Worte zu Grunde liegende Stamm phalascha hat sich im Äthiopischen noch erhalten und bedeutet „wandern“, das davon abgeleitete abstrakte Substantivum Peléschet demnach: Wanderung, Auswanderung, Einwanderung, auch die Gesamtheit der Wandernden und ein durch Einwanderung bevölkertes Land; und der entsprechende Volksname Ph.: Eingewanderte, Allophyloi, d. i. Leute von anderem Stamme, wie die alexandrinische Übersetzung das Pelischtim des A. T. wiedergibt. Die assyrischen Keilinschriften nennen das Land Palastav oder Pilista (Schrader, KAT.[2] S. 90. 102 f. 578; ders., KGF. Gießen. 1878, S. 123 ff. u. 232). — Mit dem Namen Peléschet oder Philistäa wird nun jener Küstenstrich des heutigen Syriens bezeichnet, welcher etwas südlich von Jaffa beginnt und bis etwa südlich von Gaza hin sich erstreckt, bis dahin etwa, wo die von Norden nach Süden ziehende Küste entschiedener westlich nach Ägypten hin umbiegt, und welcher nicht mehr als zehn Meilen von Norden nach Süden in die Länge, in seiner größten Breite nicht halb so weit sich ausdehnt. — Auf die Frage, warum die Ph. als in dieses Gebiet Eingewanderte bezeichnet werden, läßt uns das A. T. nicht ohne Antwort. Bei dem Propheten Amos (9, 7) weist der Herr, um das hochmütige Pochen Israels auf seine Erwählung, insbesondere auf seine wunderbare Führung aus Ägypten, zu demütigen, auf analoge Schicksale heidnischer Völker hin und fragt: „Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführet, und die Ph. aus Caphthor und die Syrer aus Kir?“ Etwas Bestimmteres über den Hergang erfahren wir aus 5. Mos. 2, 23, wo es heißt: „Und die Caphthorim zogen aus von Caphthor und vertilgten die Avvim, die zu Hazerim (richtiger: in Dörfern) wohnten bis gen Gaza, und wohnten an ihrer Statt daselbst.“ Danach hätten also Einwanderer aus Caphthor, worunter nach der zu dem bezüglichen Art. gegebenen Ausführung die Insel Kreta zu verstehen ist, die Avvim, einen Teil der von den Canaanitern in den äußersten Süden des Westjordanlandes zurückgedrängten Ureinwohner vertilgt, d. h. wohl unterjocht und teilweise verdrängt, um in ihrem Gebiet sich niederzulassen, womit keineswegs ausgeschlossen ist, daß die Eindringlinge auch über das Gebiet der Avvim hinaus sich ausbreiteten, also nicht bloß bis „gen Gaza“, die spätere mächtigste Philisterstadt an der Südgrenze des Landes, sondern in das philistäische Gebiet selbst. Nach 1. Mos. 10, 13 u. 14 aber müssen die philistäischen Einwanderer von Kreta zuerst zu den Casluchen oder nach Cassiotis an der ägyptischen Küste übergesiedelt sein und von da allmählich an die fruchtbarere und für den Karawanenhandel mit dem Osten wie für den Seehandel mit dem Westen gleich günstig gelegene palästinensische Küste sich gewandt haben. Auch über die Zeit und den successiven Verlauf dieser Einwanderung fehlt es im A. T. nicht an Andeutungen. Nach 1. Mos. 20, 2. 21, 32. 26, 1. 26 bestanden schon Beziehungen Abrahams und Isaaks zu dem Philisterkönige Abimelech, der zu Gerar im äußersten Süden des Landes wohnt, auch einen Kriegsobersten und einen Geheimrat mit fremdartig klingenden Namensformen zur Seite hat; doch stehen diese Nachrichten so vereinzelt, daß die Annahme nahe liegt, es seien in ihnen spätere Verhältnisse in die ältere Zeit nur zurückverlegt. Um 1920 aber folgte die Auswanderung der Israeliten nach Ägypten, und als sie nach 430 Jahren aus der ägyptischen Sklaverei entwichen, um in das Land der Verheißung zurückzukehren, da sind unterdes auch die Philister in Canaan eingerückt. Denn 2. Mos. 13, 17 f. wird erzählt, daß Gott um der streitbaren Philister willen sein Volk nicht auf dem nächsten und noch heute von den Karawanen benutzten Weg am Mittelländischen Meere hin von Ägypten nach Canaan geführt, sondern den Umweg durch die Wüste vorgezogen habe. Gleichwohl spielen auch jetzt die Ph. noch keine sehr bedeutende Rolle. Nach Richt. 1, 18 wurden drei von ihren Städten, Ekron, Askalon und Gaza, von dem Stamme Juda, dem sie bei der Verteilung des Landes zugefallen waren (Jos. 15, 45 ff.), auf eine Zeitlang erobert, und wenn sie auch zur Zeit von Josua's Tode sich bereits wieder frei gemacht hatten (Jos. 13, 2 ff.), so wird doch den Ph.n in den alttestamentlichen

Berichten über die beiden ersten Jahrhunderte nach der Eroberung Canaans durch die Israeliten nirgends eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sondern ihre Städte werden, zuweilen nicht einmal mit ausdrücklicher Nennung des philistäischen Namens, einfach unter den canaanitischen mit aufgeführt (Jos. 13, 2 ff. 15, 45 ff. Richt. 1, 18. 3, 3), und daß der Richter Samgar sechshundert Ph. mit einem Ochsenstecken erschlagen, wird nur so nebenbei als eine Kleinigkeit erwähnt (Richt. 3, 31). Mit dem 13. Kapitel des Buches der Richter aber nehmen die alttestamentlichen Nachrichten über die Ph. auf einmal einen anderen Charakter an. Dort beginnt, in der zweiten Hälfte der Richterperiode, die Geschichte Simsons, dessen Kämpfe mit den Ph.n, wie sehr auch die Volkssage die Thaten ihres Helden ausgeschmückt haben mag, doch das unverkennbare Gepräge einzelner kühner Handstreiche gegen ein übermächtiges Volk an sich tragen. Und von dort an werden in dem Buche der Richter und in den Büchern Samuelis die Ph. fast auf jeder Seite erwähnt als die gefährlichsten und meist glücklichen Feinde Israels, denen es auf längere Zeit gelingt, die Israeliten in einem Verhältnis vollständiger Botmäßigkeit zu halten; und auch nachdem David Israel befreit und die Macht der Ph. gebrochen hat, werden diese als die mit wechselndem Glück kämpfenden, aber nie rastenden Feinde des auserwählten Volkes in der Geschichte späterer Könige von historischen und von prophetischen Büchern des Alten Testamentes noch sehr häufig erwähnt. Offenbar also hat gegen Ende der Richterperiode (um 1250 v. Chr.) ein Aufschwung der philistäischen Macht zu einer bis dahin nicht gekannten Höhe stattgefunden. Man wird dies daraus zu erklären haben, daß die philistäischen Einwanderer von Kreta zuerst, vielleicht schon in der patriarchalischen Zeit, in größerem Maße aber jedenfalls erst zwischen der patriarchalischen und mosaischen Periode, von der ägyptischen Küste nach der philistäischen übersiedelten; daß aber dann in der Richterperiode zu diesen ersten Ansiedlern, vielleicht von diesen infolge der wachsenden Macht der Israeliten zu Hilfe gerufen, neue Zuzüge unmittelbar aus dem kretischen Mutterlande hinzukamen. Durch diese Annahme findet zugleich der Umstand seine Erklärung, daß von den älteren Ansiedlern, oder auch von den Ph.n im weiteren Sinne, diese späteren Einwanderer durch den besonderen Namen der Caphthorer oder Kreter unterschieden werden, eine Unterscheidung, welche sich noch in den Crethi und Plethi, der von den unterworfenen Ph.n überkommenen alten und jungen Garde Davids, fortgepflanzt hat (vgl. d. A. Crethi und Plethi). Man hat zwar jene Unterscheidung durch die Annahme zu erklären versucht, daß die zuerst von der ägyptischen Küste eingewanderten Ph. ein zu jenen Hyksos gehörender Volksstamm gewesen seien, welche, um 2150 von Osten her in Ägypten eingedrungen, in der That um 1650, also etwa anderthalb Jahrhunderte vor Mose, aus Ägypten wieder verdrängt wurden, und daß dann im Laufe der Richterperiode von Kreta her die Caphthorer, ein Volk griechischen Stammes, eingewandert seien. Indessen spricht gegen diese Annahme auf das entschiedenste der Umstand, daß trotz des relativen Unterschiedes zwischen Ph.n und Caphthorern beide doch unzweifelhaft als Bestandteile eines und desselben Volksstammes erscheinen. Mit der bisher besprochenen Frage nach der Herkunft der Ph. ist übrigens die nach ihrem Ursprunge, nach dem Volksstamme, welchem sie angehören, noch nicht erledigt. Und in der That scheinen die drei Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet, sich um die Ehre zu streiten, die Ahnherrn der Ph. zu sein. Die Ansprüche des jüngsten, des Ham, scheinen auf den ersten Blick die begründetsten zu sein. Werden doch auch die nördlichen und südlichen Nachbarn der Ph., die Phönicier und Ägypter, ferner die Bewohner von Caphthor, ihrer früheren Heimat, und die Casluchen, von welchen aus sie in Philistäa einwanderten, in der Völkertafel der Genesis (1. Mos. 10) auf den hamitischen Stamm zurückgeführt. So hat denn Quatremère (in einer Recension von Hitzigs Urgeschichte und Mythologie der Ph. im Journal des Savants 1846, S. 257—269. 411—424) die Philister für ein berberisches, also hamitisches Raubvolk erklärt, welches während des Aufenthaltes Israels in Ägypten in die Südküste Canaans eingerückt sei. Abgesehen aber davon, daß in der Völkertafel so wenig als sonstwo im Alten Testamente der hamitische Ursprung der Ph. selbst behauptet wird, von welchen es vielmehr eben nur heißt, daß sie von dem Lande der Casluchen und von Caphthor her eingewandert seien, ohne daß damit über ihre eigentliche Abstammung etwas bestimmt würde, tritt auch in dem Wesen der Ph. manches hervor, was sie von den hamitischen Völkern, z. B. gleich von ihren phönicischen Nachbarn, sehr bestimmt unterscheidet: vor allem ihre Kriegslust und ihre sehr ausgebildete, stets schlagfertige Kriegsbereitschaft, insbesondere jene auf ihre eigene Kraft trotzende Reckenhaftigkeit, die Lust am Einzelkampfe und die prahlerische Herausforderung dazu, alles Züge, welche der hamitischen Volkstümlichkeit großenteils fremd sind, dagegen lebhaft an germanisches und griechisches Wesen, an das Auftreten z. B. der homerischen Helden erinnern. Da nun auch in Kreta, dem Mutterlande der Ph. wie vielerlei Völkerstämme immer dort zusammentrafen, doch die Bevölkerung ihrem Hauptbestande nach eine griechische war, so hat Hitzig die Ph. vielmehr mit den Pelasgern zusammengestellt, sie mithin, und zwar mittels höchst scharfsinniger und

überraschender Kombinationen, als ein japhetisches oder indogermanisches Volk betrachtet, so daß in Israel und den Ph.n zuerst die zwei unversöhnlichen Gegensätze „Sem und Japhet, scharf ausgesprochener Charakter Asiens und europäisches Wesen frühester Formation" zusammengetroffen wären. Die Lust an Schiffahrt und Handel, der Sinn für selbständige Städteordnungen und für Städtebündnisse, wie sich beides bei den Ph.n findet, das Söldnerwesen, ohne welches auf so kleinem Gebiete eine so bedeutende Machtentwickelung gar nicht denkbar ist, dies alles steht allerdings mit dem semitischen Wesen, wie dieses durch die alten Israeliten repräsentiert wird, ebensosehr im Widerspruch, als es dem, was wir bei der Gründung griechischer Kolonien, z. B. in Sicilien und Unteritalien, wahrnehmen, analog ist. Und so wäre durch die Annahme griechischer Abstammung der Ph. der tiefe Gegensatz erklärt, welcher die semitischen Israeliten von den Ph.n scheidet, welcher recht charakteristisch dem auf eigene Kraft trotzenden Philisterriesen den auf Gott vertrauenden Hirtenknaben gegenüberstellt und mit tiefem Widerwillen die Ph. vor anderen Völkern als die Fremdlinge und Unbeschnittenen bezeichnet. Auf der anderen Seite jedoch tragen die uns erhaltenen Überreste der philistäischen Sprache, insbesondere die Königs- und Städtenamen, wie sie im Alten Testamente selbst und in den assyrischen Keilinschriften verzeichnet sind, trotz des Nehem. 13, 23 f. bestimmt hervorgehobenen Unterschiedes zwischen dem Philistäischen und Hebräischen ein so entschieden semitisches Gepräge, daß es nicht mehr gestattet ist, „die Philistäer für etwas anderes zu halten, als für Semiten" (vgl. Schrader, KAT.[2] S. 167). Als der am weitesten nach Westen vorgedrungene Ausläufer des semitischen Stammes aber haben sich die Ph. infolge ihrer Berührung mit griechischen Stämmen griechische Neigungen, griechische Einrichtungen, griechische Sprachelemente angeeignet, und sie zeigen überhaupt, wie weit ein semitischer Stamm für Gräcisierung empfänglich war. Auf griechischer Seite entsprechen ihnen die Karer, insofern diese das mit phönicischen und semitischen Elementen am stärksten versetzte alte Griechentum darstellen, weshalb man sie denn auch zuweilen geradezu zu Semiten hat machen wollen, ähnlich wie die Ph. dem griechischen Stamm vindiciert werden sollten. Das Wahre ist, daß die Karer Griechen waren, aber so viel als möglich semitisiert, die Philister Semiten, aber so viel als möglich gräcisiert. Und so wäre auf die Frage nach Herkunft und Ursprung der Ph. die bündige Antwort zu geben: sie sind mit griechischen, bestimmter karischen Elementen, stark versetzte Semiten aus Kreta. — Die semitische Nationalität der Ph. wird auch durch das wenige bestätigt, was uns über ihre **Religion** überliefert ist. Die kanonischen Bücher des Alten Testamentes erwähnen nur zwei philistäische Götter, den Baal Sebub, welcher in Ekron verehrt wurde (vgl. die Artt. **Baal**, S. 163, und **Beelzebub**), und den fischgestaltigen Gott Dagon, welcher in Gaza (Richt. 16, 23 ff.) und in Asdod (1. Sam. 5, 1 ff.) Tempel hatte. Dazu wird 2. Makk. 12, 26 noch ein zu Asteroth Karnaim befindlicher Tempel der Göttin Atargatis erwähnt, welche nach Diodor II, 4 unter dem Namen Derketo auch in Askalon, und zwar gleichfalls in Fischgestalt, verehrt wurde und der Sache nach nichts anderes als die große Göttin Astarte ist (vgl. die Artt. **Dagon** und **Atargation**). Diesem nach galt auch der Kultus der Ph. hauptsächlich dem altsemitischen Götterpaar, dem Baal und der Astarte, als den Repräsentanten der zeugenden und empfangenden Naturkraft, und ihre Fischgestalt mag die besondere Beziehung ausdrücken, in welche das küstenbewohnende und seefahrende Volk sie zu der befruchtenden und hervorbringen Kraft des Wassers setzte. Außerhalb des A. T. ist als philistäischer Gott bezeugt **Marna**, d. i. „unser Herr"; vgl. **Baethgen**, Beiträge S. 65 f. — Über die **Staatsverfassung** der Ph. erfahren wir nur, daß ihr Gebiet nach den fünf Hauptstädten Ekron, Gath, Asdod, Askalon und Gaza in fünf Kreise zerfiel, deren jeder von einem König oder nach philistäischem Ausdruck von einem Séren, das ist eigentlich „Achse", regiert wurde. — Obwohl der von den Ph.n bewohnte Landstrich zu den fruchtbarsten Palästina's gehörte, so konnte doch sein Ertrag zur Erhaltung einer so zahlreichen Bevölkerung nicht ausreichen. Vielmehr mußte der lebhafte und ausgebreitete **Handel** des Volkes die Mittel dazu aufbringen. Allem Anscheine nach wurden auch die Kriege der Ph. mit Israel vorzugsweise im Interesse dieses Handels geführt. Denn wenn die Hauptschlachtfelder in diesen Kriegen nicht etwa auf der Grenze zwischen beiden Völkern oder in deren Nähe sich finden, sondern viel weiter nördlich, bei dem Engpasse von Michmas und in der Ebene Esdrelon, so erklärt sich dies eben daraus, daß durch diese Orte die großen Handelsstraßen gingen, welche die philistäischen Küstenplätze mit den Handelsstädten des Nordostens, namentlich mit Damask, verbanden, und welche die Ph. sich frei halten mußten. Daneben hat allerdings auch **Kriegs- und Eroberungslust** bei jenen Kriegen mitgewirkt, durch welche die Ph. gleich im Anfange des oben erwähnten Aufschwunges ihrer Macht ihre Besitzungen bis weit in das israelitische Gebiet hinein verbreiteten (Richt. 14, 1), so daß nur die Orte des Gebirges Juda und Ephraim noch im Besitz der Israeliten geblieben zu sein scheinen (Richt. 15, 9 ff.), und selbst hier üben die Ph. eine vollständige Oberherrschaft über Israel aus (Richt. 15, 11). Ein zur Zeit Eli's gemachter Befreiungsversuch fiel unglücklich aus; selbst die heilige Bundeslade wurde

von den Ph.n erbeutet und nur infolge der Plagen, mit welchen die Ph. heimgesucht wurden*) den Israeliten zurückgegeben (1. Sam. 4—6). Erst der gewaltigen Kraft Samuels gelang es, sein Volk so zu einem Ganzen zusammen zu fassen, daß er die Macht des Feindes zu brechen vermochte (1. Sam. 7, 14). Doch lastete schon in der ersten Zeit Sauls der Druck der Ph. wieder schwer auf Israel, und die Kämpfe, in welchen der König mit wechselndem Glücke ihn abzuschütteln suchte, endeten in der Schlacht auf dem Gebirge Gilboa mit seiner völligen Niederlage, die zugleich ihm und seinen drei Söhnen den Tod brachte (1. Sam. 28—31). Dagegen dämpfte David, welcher einst selbst bei dem König Achis von Gath Schutz gegen seinen Verfolger Saul gesucht und gefunden hatte, in wiederholten Kriegen, welche mehreren seiner Helden unvergänglichen Nachruhm einbrachten (2. Sam. 21, 15 ff., 23, 9 ff.) die Ph. und entriß ihnen den Zügel der Oberherrschaft (2. Sam. 8, 1). Auch unter Salomo blieben sie Israel noch botmäßig (1. Kön. 4, 21 [5, 1]), und während sie nach der Trennung des Reiches mit den Königen des nördlichen Staates, in deren Besitz die wichtigste Handelsstraße sich befand, im Streit lagen (1. Kön. 15, 27. 16, 15), zahlen sie noch dem kräftigen Josaphat von Juda Tribut (2. Chr. 17, 11). Unter dessen schwachen Sohne Joram aber empören sie sich und erobern in Gemeinschaft mit den Arabern Jerusalem (2. Chr. 21, 16 f. Joel 4, 4). Usia zerstört im glücklichen Kriege mit den Ph.n Gath, Jabne und Asdod und legt im Gebiet von Asdod Städte an (2. Chr. 26, 6 f.), und von da an wird Gath unter den fünf Philisterhauptstädten nicht mehr genannt. Gleichwohl erheben die Ph. unter Ahas sich wieder und bemächtigen sich vieler der von Juda ihnen entrissenen Städte (2. Chr. 28, 18), wofür ihnen durch die Siege Hiskia's Züchtigung wird (2. Kön. 18, 8). Die bald darauf über Palästina sich ergießende Flut der assyrischen und dann der babylonischen und der persischen Großmacht bringt ihnen wie ihren israelitischen Feinden vielfältig Verderben und lockert ihre Selbständigkeit, bis sie im Jahre 323 v. Chr. dem syrischen Reiche einverleibt werden. Im Zusammenhang hiermit steht es, wenn von späteren griechischen und römischen Schriftstellern der alte Name des philistäischen Gebietes Peleschet in der Form Palästina auf das ganze den Stämmen Israels zum Besitz angewiesene Land, insbesondere das westjordanische, übergetragen wird (Reland, Palästina, S. 38 ff.). — Vgl. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. Göttingen, 1842, S. 186 bis 200. 280—285. 306—308. — Hitzig, Urgeschichte u. Mythologie der Philistäer. Leipzig 1845. — G. Baur, der Prophet Amos. Gießen 1847, S. 76—94. — Knobel, Die Völkertafel der Genesis. Gießen 1850. S. 215—225. — Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852. — Ritter, Erdkunde. XVII. Berlin 1852, S. 168 bis 192. Br.

*) [Diese Plagen bestanden in einer rasch um sich greifenden und viele hinraffenden Krankheit und in der Verheerung des Landes durch unzählige Feldmäuse (1. Sam. 6, 4. 5). Die Art jener Krankheit läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Das hebr. Wort, mit welchem sie in 1. Sam. 5, 6. 9. 12 (vgl. 6, 4. 5) bezeichnet ist ('Ophalim von 'Ophel), kommt auch 5. Mos. 28, 27 vor und bedeutet „Erhöhungen, Geschwülste, Beulen." An Pestbeulen ist sicher nicht zu denken. Bei aller sonstigen Verschiedenheit weisen die alten Übersetzungen sämtlich darauf hin, daß der Sitz des Übels das Gesäß oder bestimmter der After war; auch das andere in 1. Sam. 6, 11 u. 17 gebrauchte hebr. Wort (techorim), welches nach dem Keri bei Verlesung des Textes in allen vorhin angeführten Stellen jenes wahrscheinlich als obscön geltende Wort ersetzen sollte, führt durch seine aus den Dialekten zu entnehmende Bedeutung zu derselben Annahme; und die Angaben der Rabbinen, sowie die Bedeutung des entsprechenden arabischen Wortes ('aphal) stimmen damit überein. Demgemäß hat Luther in 5. Mos. 28 „Feigwarzen", d. h. feigengestaltige Blutknoten am After (mariscæ) übersetzt, während er in 1. Sam. 5, 6. 9. 12 („heimliche Orte") und in 1. Sam. 6, 4. 5. 11. 17 („Aerse") statt der Beulen den Körperteil nennt, an welchem sich dieselben befanden. Daß die Beulen gerade Feigwarzen waren, ist freilich zu bezweifeln; für ihre nähere pathologische Bestimmung fehlt es an sicheren Anhaltspunkten. Davon aber, daß Tempelschändung und andere Mißachtung von Gottheiten mit schmerzhaften Leiden an den Schamteilen bestraft worden sei, sowie davon, daß Nachbildungen der Glieder, an welchen eine von einer Gottheit geheilte Krankheit zu Tag getreten war, als Weihgeschenke in den Tempeln aufgehängt wurden, wird auch von griechischen Schriftstellern mehrfach berichtet.]

Philologus, ein Mitglied der römischen Gemeinde, von Paulus Röm. 16, 15 gegrüßt, sonst unbekannt. Die Legende zählt ihn zu den 70 Jüngern und macht ihn zum Bischof von Sinope. Bg.

Philosophen, s. Epikuräer. Zu Kol. 2, 8 vgl. d. A. Kolossä.

Phlegon, ein Mitglied der römischen Gemeinde, von Paulus Röm. 16, 14 gegrüßt, sonst unbekannt. Die Legende zählt ihn zu den 70 Jüngern und macht ihn zum Bischof von Marathon. Bg.

Phöbe, Diakonisse (d. h. ohne Zweifel Pflegerin hilfsbedürftiger christlicher Reisenden) in Kenchreä, der nach Osten gelegenen Korinthischen Hafenstadt, die erste in der Kirchengeschichte vorkommende christliche Pflegerin. Sie war, als Paulus den Brief an die Römer schrieb, im Begriff nach Rom zu reisen; Paulus empfiehlt sie den Römern 16, 1 f. unter Erwähnung von Liebesdiensten, die sie auch ihm geleistet; ohne Zweifel ist sie die Überbringerin des Römerbriefes. Bg.

Phönice, s. Phönix.

Phönicien, griech. Phoinikē (2. Makk. 3, 5. Apstlg. 11, 19. 15, 3. 21, 2), lat. Phoenīce (nicht Phoenicia), das Gebiet des berühmten Handelsvolks der Phönicier, griech. Phoínikes von der Einzahl Phoinix (z. B. Odyss. XIV, 288; sonst auch als

Eigenname eines mythischen Stammvaters der Phönicier, des Sohnes Agenors), lat. Phoenīces; dagegen bezeichnet Poeni oder Puni bei den Römern in der Regel die von den Phöniciern abstammenden Karthager. Die Bedeutung des Namens ist streitig. Da phoinix im Griechischen sowohl die Dattelpalme, als die Purpurfarbe oder „dunkelrot (braunrot)“ bedeutet (vgl. phoinós, blutig, blutrot), so hat man Phoenike bald als „Palmenland“, bald als „Land der Purpurfärberei“ erklärt oder endlich den Namen auf die braunrote Hautfarbe der Phönicier bezogen. Das letztere hat jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als die Zurückführung von Poeni, Puni (als der ursprünglichen Namensform) auf das in den ägypt. Denkmälern erwähnte Volk Punt oder Put in Arabien (so Maspero, Gesch. der morgenländ. Völker im Altertum, S. 168 der deutschen Ausg., Lpz. 1877; vgl. auch Ebers, Ägypten und die BB. Mose's, S. 64 f.). Die Phönicier selbst nannten sich Kenaani (wie sich nach Augustin die punischen Bauern Nordafrika's noch im 5. Jahrh. n. Chr. als Chanani bezeichneten), ihr Land Kenaan (vgl. Jes. 23, 11) oder Chnā (nach Stephanus von Byzanz unter Chna, welcher Name übrigens auch von dem mythischen Stammvater Agenor gebraucht wurde). Auch im A. T. scheint der Name Canaaniter (s. d. Art.) bisweilen zur Bezeichnung der Phönicier verwendet, in der Regel aber heißen sie nach dem Vorort Sidon (vgl. 1. Mos. 10, 15) Sidonier; so Richt. 3, 3. 10, 12. 18, 7. Jos. 13, 6. 1. Kön. 16, 31 (? s. u.). 2. Kön. 23, 13; vgl. auch Richt. 10, 6. Noch in den Evangelien steht für das südliche Ph. „die Gegend (oder „Küste“, Luk. 6, 17) von Tyrus und Sidon“ (Matth. 15, 21. Mark. 3, 8. 7, 24. 31. Apstlg. 12, 20). Auch schon die Keilinschriften reden von dem „Land Tyrus und Sidon“ als einem Teil des mat acharri oder Westlandes (Schrader, KAT.[2] S. 90 ff.). Die Bestimmung der Grenzen Ph.s ist wegen des Schwankens der alten Quellen ziemlich schwierig. Die Westgrenze bildet natürlich das Mittelmeer (der betr. Teil desselben heißt daher auch mare Phoenicium); östlich erstreckte sich der phönicische Küstenstrich in einer Breite von 1/2 bis 3 Meilen bis an den Westabhang des Libanon, zu Zeiten jedoch auch über einen Teil Cölesyriens östlich vom Libanon. Die Südgrenze schwankt, je nachdem der Name Phoenike im engeren Sinne oder von der ganzen palästinensischen (philistäischen) Küste gebraucht wird. Durch die Einwanderung der Philistäer und Israeliten wurden die Phönicier bis zum Karmel und weiter zurückgedrängt; doch vermochte sich der Stamm Asser (s. d. A.) nicht dauernd an der Küste zu behaupten: wenigstens blieben die Städte Acco und Achsib in den Händen der Phönicier. Zur Zeit Christi und bis ins 3. Jahrh. n. Chr. reichte die Südgrenze Ph.s bis Dora, einige Meilen südlich vom Karmel, später bis zu diesem. Als Nordgrenze galt zu Christi Zeit der Fluß Eleutherus (jetzt nahr el-kebîr) nördlich von Tripolis. Dies ergibt von Acco aus eine Küstenlinie von ca. 30 Meilen; bei Hinzurechnung des Gebiets von Aradus (s. Arvad) ca. 35 Meilen. — Obwohl nun die schmale Ebene zwischen Libanon und Meer fast nur für Küstenflüsse Raum läßt, war sie doch vorzüglich bewässert; von größeren Flüssen sind zu nennen: der nördlich von Tyrus mündende Leontes (jetzt Litani), der Bostrenus (jetzt nahr auwali) nördlich von Sidon, der Lykus (jetzt nahr el-kelb oder Hundsfluß) nördlich von Beirut, und der Eleutherus (s. o.). Der Überfluß Ph.s an Produkten aller Art war im Altertum mit Recht hochberühmt. Zu dem Cedernreichtum des Libanon (s. d. A.) gesellte sich ein großartiger Ertrag an Obst und Wein auf den Abhängen des Gebirges und ein Reichtum an Palmen, fetten Weiden, Gartenfrüchten und Getreide in der Niederung. Die Küste bot die zur Bereitung des Glases (s. d. A.) erforderliche Kieselerde und die wichtige Purpurschnecke; Eisen und wahrscheinlich auch Kupfer wurde bei Sarepta (Zarpath) und anderwärts gewonnen. — Von den Städten Ph.s werden in der Bibel genannt: Acco, Achsib, Zor (Tyrus), Zarpath, Sidon, Berotha (wahrscheinlich identisch mit Berothai, s. d. A., schwerlich aber mit Berytus, dem heutigen Beirut), Gebal oder Byblos, Tripolis, Orthosias, Sin, Arke (s. Arki), Simyra (s. Zemari), Arvad oder Aradus (s. die einzelnen Artt.). Auch Hamath (s. d. A.) und Laisch (s. Dan) waren ursprünglich phönicische Kolonien. — Über **Herkunft und Rasse** der 2 Phönicier gibt die Völkertafel (1. Mos. 10, 6. 15 f.) insofern Aufschluß, als sie die Canaaniter und somit auch die Phönicier den Hamiten zurechnet. Diese Angabe hat von jeher starken Widerspruch erregt, weil die Sprachreste des Phönicischen, wie des Canaanitischen überhaupt, in nächster Verwandtschaft mit dem Hebräischen stehen, daher letzteres Jes. 19, 18 geradezu „Sprache Canaans“ heißt. Redeten somit die Phönicier eine semitische Sprache, wie konnten sie dann einer Rasse angehören, die von der semitischen gänzlich verschieden war und sie zu Verwandten der Ägypter und Äthiopier machte? Trotz alledem war es mindestens voreilig, wenn man die Angabe 1. Mos. 10 auf den Rassenhaß gegen die Canaaniter zurückgeführt hat. Denn erstlich werden von der Bibel auch solche Völker als nahe Verwandte anerkannt, gegen welche weit eher ein Rassenhaß vorausgesetzt werden könnte, wie z. B. die Moabiter und Ammoniter (vgl. 5. Mos. 23, 4), und sodann ist es nicht einmal richtig, daß Israel zu den Phöniciern jemals in einem besonders feindlichen Verhältnisse gestanden hätte; gerade aus der Glanzzeit des Volkes wird vielmehr mit Nachdruck ein freundliches Verhältnis berichtet. Dazu kommt, daß der totale Irrtum der Israeliten über den Rassencharakter eines Volkes, welches gleichsam unter ihren Augen lebte, geradezu unbe-

greiflich genannt werden müßte. Endlich ist es eine Thatsache, die durch die allmähliche Aufstellung der ältesten Geschichte Vorderasiens immer deutlicher hervortritt, daß sich die ganze Eigenart der Phönicier, ihr Staatsleben, ihr Gewerbfleiß und Handelsgeist, ihre Künste, ihr Eifer für Seefahrten und Kolonisationen, im Rahmen des Semitismus durchaus fremdartig ausnimmt und aus der Beschaffenheit ihres Landes unmöglich allein erklärt werden kann. In Anbetracht alles dessen muß auf die Überlieferung der Bibel und der klassischen Schriftsteller weitaus größeres Gewicht gelegt werden, als es nach dem Vorgang von Movers neuerdings zu geschehen pflegt. Nun berichtet Herodot (I, 1. VII, 89), daß die Phönicier nach ihrer eigenen Aussage vom Erythräischen Meere, d. i. dem Persischen Golfe, aus über Syrien an die Canaanitische Küste gekommen seien und zwar spätestens im Anfange des 3. Jahrtausends v. Chr.; denn nach Herod. II, 44 setzten die Tyrier die Erbauung ihrer Stadt und des Melkarttempels um 2750 v. Chr. an. Zweifellos älter als Tyrus war aber Sidon (1. Mos. 10, 15) und ein noch höheres Alter nahm Gebal für sich in Anspruch. Jene Zeitbestimmung mag dahingestellt bleiben; ebenso die Notiz bei Strabo (XVI, p. 766), nach welcher die Bewohner der Inseln Tyros (dafür Ptolem. VI, 7. Plin. VI, 28: Tylos) und Aradus im Persischen Meerbusen den phönicischen ähnliche Tempel besaßen und die gleichnamigen phönicischen Städte für ihre Kolonien erklärten. Pompejus Trogus (bei Justin XVIII, 3, 3) berichtet, daß die Phönicier, durch ein Erdbeben zur Auswanderung aus ihrem Vaterlande bewogen, zuerst am Assyrium stagnum (Pers. Golf? nach anderen das Tote Meer, und dies ist nach Gutschmid, Kleine Schriften II, 40 das Richtige, die Annahme Herodots dagegen ein bloßes Mißverständnis) gewohnt hätten. Erfolgte die Einwanderung in Canaan über Syrien vom oberen Euphrat aus, so könnten Hamath (s. o.) und andere Gründungen als ein frühester Niederschlag der phönicischen Wanderung betrachtet werden; nach den arabischen Schriftstellern wären jedoch die Phönicier vielmehr quer durch die nördl. arabische Wüste gezogen (vgl. Maspero a. a. O., S. 168). Übrigens ist selbst die Annahme nicht ausgeschlossen (vgl. Schröder, Die phön. Sprache, S. 5), daß schon längst zahlreiche phön. Niederlassungen zu Handelszwecken an der Küste Palästina's bestanden, als durch größere mittelasiatische Völkerbewegungen (dies vielleicht die Bedeutung des Erdbebens bei Justin) der Anstoß zu einer umfassenden Auswanderung gegeben wurde. Jedenfalls verdient es alle Beachtung, daß auch die Bibel von der einstigen hohen Bedeutung der hamitischen Rasse am Euphrat berichtet, indem sie (1. Mos. 10, 8 f.) die Gründung des babylonischen Reichs auf den „Kuschiten" Nimrod (s. d. A.) zurückführt. Auch sonst sprechen die verschiedensten Anzeichen dafür, daß dem Übergewicht der Semiten in den Euphratländern ein solches der Hamiten voranging, bis die Hauptmasse der letzteren nach dem Südwesten zurückgedrängt wurde und sich im südlichen Arabien mit Semiten, in Äthiopien (s. d. A.) mit älteren hamitischen Stämmen vermischte. Mit gutem Grunde hat man endlich für die östliche Herkunft der Phönicier auch die vielfachen Berührungen ihrer Kultur und Religion mit derjenigen Babyloniens geltend gemacht. Die Annahme Manetho's u. a., daß die Phönicier mit den um 1600 aus Ägypten (s. d. A., S. 55) vertriebenen Hyksos identisch seien, ließe sich höchstens in der Gestalt noch aufrecht erhalten, daß sich seit unvordenklichen Zeiten (nach Ebers, a. a. O., S. 130 f., noch vor der Besetzung des Deltas durch die Ägypter; nach Maspero, a. a. O., S. 168, seit der Wanderung vom Persischen Meere her) phönicische Kolonien in Nordägypten befanden; mit den Hyksos wären dann auch diese Kolonisten nach Asien zurückgedrängt worden. — Die Zugehörigkeit der Phönicier (und Canaaniter) zu dem semitischen Sprachkreis läßt sich nach alledem nur durch die Annahme eines Sprachentausches erklären, mag nun derselbe bereits in ihren früheren Wohnsitzen oder erst in Canaan — inmitten der vor ihnen dort herrschenden ursemitischen Bevölkerung — sich vollzogen haben. — Von der ältesten Geschichte der Phönicier haben sich einige Spuren in den ägyptischen Denkmälern erhalten. Bald nach der Vertreibung der Hyksos aus dem Delta begannen die Kriegszüge der Pharaonen nach Vorderasien, durch welche Ph., schon damals ein hochkultiviertes Land mit zahlreichen festen Städten unter eigenen Königen, von Tutmes I. bis auf Ramses II. (17—14. Jahrh. v. Chr.) fast beständig unter ägypt. Herrschaft gehalten wurde. So finden sich unter den 1887 zu Tell el-Amarna gefundenen Thontafeln aus der Zeit um 1400 v. Chr. auch Briefe an den Pharao von ägyptischen Beamten in Byblos und Simyra. Für den auferlegten Tribut entschädigten jedoch reichlich die Handelsvorteile, welche der schwungvolle Verkehr mit Ägypten darbot. Nicht Sidon, sondern Gebal (das „Kopuna" der Hieroglyphen) scheint anfangs die Vorherrschaft besessen zu haben; neben ihm blühte besonders Berytus. Auch an den angrenzenden Küsten und auf Cypern sind die Kolonien Gebals denjenigen Sidons vorangegangen. Seit dem Ende des 16. Jahrh. v. Chr. tritt jedoch Sidon immer mehr in den Vordergrund als die Mutter zahlreicher befestigter Pflanzstädte in Cilicien und Karien, am Marmora und am Schwarzen Meer bis an den Kaukasus hin, ferner auf Kreta und den Inseln des ägäischen Meeres, ja selbst auf dem griechischen Festland in Argolis, Attika und Böotien. Führten doch die Griechen selbst die Gründung Thebens (nach Herodot um

1500) auf Kadmos (vgl. Kadmon, d. i. Morgenländer), den Sohn des phönic. Königs Agenor, zurück. Von Kreta und der griech. Westküste aus verbreiteten sich die sidonischen Kolonien schließlich auch über die Inseln des westlichen Mittelmeeres und die Küsten des nördl. Afrika (Kambe, Utika). Fast überall, besonders auf den ägäischen Inseln und an der Küste Griechenlands, wurde das Suchen nach der Purpurschnecke und nach edlen Metallen eine Hauptveranlassung zur Begründung neuer Kolonien. — Einen bedeutenden Zuwachs erhielten die letzteren ohne Zweifel infolge der Einwanderung der Philister und Israeliten. Durch erstere wurden die Phönicier von der südwestl. Küste Canaans vertrieben oder doch auf einige wenige Niederlassungen (Dor, Joppe, Askalon) beschränkt. Ebenso flüchteten sich naturgemäß vor den Israeliten große Massen von Canaanitern unter den Schutz der Phönicier; durch die Übervölkerung der schmalen Küste wurden sie von selbst auf das Meer und nach den östlichen Kolonien hinausgedrängt. Nach Procop (de bello Vandal. II, 10) hätten sich noch im 6. Jahrh. n. Chr. bei Tigisis in Mauretanien zwei Denksäulen befunden, welche in phönic. Sprache meldeten: „Wir sind die, welche vor dem Angesicht des Räubers Josua, des Sohnes Nave (griech. s. v. a. Nun), geflohen sind.“ Die israelitische Eroberung der Küste erstreckte sich übrigens nur bis südlich von Acco, und nach Richt. 10, 12 (vgl. 1. Mos. 49, 14) scheint es, daß in der Richterzeit die angrenzenden israelitischen Stämme zeitweilig unter phönic. Herrschaft gerieten. Im ganzen aber mag das Verhältnis der Phönicier zu Israel schon damals, wie noch mehr unter David und Salomo, ein friedliches gewesen sein. Die Phönicier hatten ein zu lebhaftes Interesse an dem Handelsverkehr mit dem inneren Canaan, sowie an der Sicherheit ihrer Handelsstraßen nach Arabien und dem Euphrat, als daß sie nicht auf Freundschaft mit Israel hätten bedacht sein sollen. — In der ersten Hälfte des 12. Jahrh. ging die Vorherrschaft von Sidon auf Tyrus über. Nach Pompejus Trogus (bei Justin XVIII, 3) wäre das auffallende Sinken der sidonischen Macht auf die Eroberung Sidons durch einen (philistäischen) König von Askalon zurückzuführen. Wenn jedoch Pompejus Trogus erst damals Tyrus von flüchtigen Sidoniern gegründet werden läßt, so kann sich diese Notiz höchstens auf die Gründung von Inseltyrus (im Gegensatz zu Palä- oder Alttyrus, einer älteren Kolonie Sidons) beziehen. Sicher ist, daß im A. T. seit der Königszeit Jahrhunderte hindurch Tyrus als Vorort der phönic. Macht dasteht. Etwa gleichzeitig mit David soll Abibaal an Stelle der früher in Tyrus herrschenden zwei Schophetim (d. i. Richter; vgl. die Sufeten in Karthago) als erster König auf den Thron gelangt sein. Über die engen Beziehungen Davids und Salomo's zu Abibaals Sohn Hiram I. s. d. A. u. Ophir. Nach einem von Josephus (gg. Ap. I, 18) mitgeteilten Fragment des Menander von Ephesus regierten nach Hiram sechs Könige bis auf Ithobal I., den Ethbaal (s. d. A.) des A. T., dessen Tochter Isebel (s. d. A.) die Gemahlin des israelitischen Königs Ahab wurde. Unter Ithobals Enkel Pygmalion kam es zu Thronstreitigkeiten und zu langwierigen Fehden zwischen der aristokratischen und plebejischen Partei; eine Folge derselben war die Flucht oder Auswanderung eines Teiles der Aristokraten unter Pygmalions Schwester Elissa (der Dido Vergils) und die Gründung Karthago's um das Ende des 9. Jahrh. v. Chr. Schon seit Beginn ihrer Vorherrschaft hatten die Tyrier im westlichen Mittelmeere und selbst (um 1100) jenseits der Meerenge von Gibraltar (s. Tharsis) festen Fuß gefaßt. Von hier aus erstreckten sich ihre Fahrten bis nach den Canaren und der Westküste von Afrika, sowie nördlich nach Britannien (den „Zinninseln“) und wahrscheinlich auch bis in die Nordsee. Dafür wurden allerdings die alten sidonischen Kolonien des östl. Mittelmeeres immer mehr durch die Griechen beschränkt; die Ansiedelungen auf dem griech. Festlande scheinen bereits durch die sogen. dorische Wanderung (um 1100) völlig beseitigt worden zu sein. Von den Inseln blieben zuletzt (bis gegen die Mitte des 7. Jahrh.) nur Cypern, Rhodus, Melos, Thasos und Cythera ganz oder teilweise in den Händen der Phönicier. Im Westen erlosch die Macht und Blüte der tyrischen Kolonien naturgemäß durch das wachsende Übergewicht Karthago's. Von Sidon scheint in späterer Zeit nur noch die Neugründung von Arvad (um 761) durch vertriebene aristokratische Geschlechter ausgegangen zu sein. — Seit dem Beginn des 9. Jahrh. erstand dem phönic. Festland ein immer gefährlicherer Feind in den Assyrern. In den meisten Fällen bequemten sich indes die Könige Ph.s auch jetzt lieber zu Tributzahlungen, als zu einem Kampfe, der die schwerste Schädigung ihres Handels hätte nach sich ziehen müssen. So wird in den assyr. Denkmälern vom Tribut der Könige von Tyrus, Sidon, Byblos, Arvad u. s. w. an Asurnassirhabal (883—59) und an dessen Nachfolger Salmanassar II. (859—23) berichtet, nachdem der mit Ahab von Israel und Benhadad von Damaskus verbündete König Matinubaal von Arvad 854 in der Schlacht bei Karkar von den Assyrern geschlagen worden war (vgl. Schrader, KAT.² S. 104. 157. 196). Erneuerte Tributzahlungen von Tyrus, Sidon und Byblos werden aus den Jahren 842 und 839 gemeldet, ebenso (803) von Tyrus und Sidon an Rammannirar (810—781) und nicht minder von dem tyrischen König Hiram II., Sibittibili von Byblos und Matanbiil (Muthumbaal) von Arvad an Tiglath Pilesar (738 und 734; vgl. Schrader a. a. O.,

S. 207. 210. 215. 250. 253. 257). Im A. T. wird aus dem 9. (wenn nicht bereits 8.) Jahrh. v. Chr. nur die Feindseligkeit erwähnt, deren sich die Tyrier durch die Auslieferung zahlreicher israelitischer Gefangener an die Edomiter schuldig machten (Am. 1, 9 f.). Eine wichtige Episode bildete im 8. Jahrh. der Kampf der Tyrier mit Salmanassar IV. (727—22) und dessen Nachfolger Sargon. Wahrscheinlich hatte sich Tyrus sogleich nach dem Tode Tiglath Pilesars empört, war aber um so leichter zur Unterwerfung genötigt worden, weil sich gleichzeitig die Kittäer auf Cypern gegen die Mutterstadt erhoben hatten. Während nun Salmanassar Samaria belagerte, erhob sich der König Eluläus von Tyrus (Lulii in den Keilschriften, vgl. Schrader a. a. O., S. 286. 288 ff.) aufs neue gegen die Assyrer, nachdem er zuvor die Kittäer bezwungen hatte. Sidon muß damals auf das engste mit Tyrus verbunden gewesen sein, da Lulii in den Keilschriften (wie Ethbaal 1. Kön. 16, 31) als König von Sidon bezeichnet wird. Nach Menander von Ephesus (bei Josephus, Altert. IX, 14, 2) sagte sich jedoch das phönic. Festland, bes. Acco, Sidon und Alttyrus, von Inseltyrus los und stellte Salmanassar (oder bereits Sargon?) 60 Schiffe und 800 (?) Ruderer. Die Tyrier besiegten jedoch diese Flotte mit 12 Schiffen und hielten eine fünfjährige Blockade aus, indem sie sich nach dem Abschneiden des Trinkwassers mit Cisternen behalfen. Wenn sich Sargon trotzdem rühmt, die Tyrier besiegt zu haben (Schrader a. a. O., S. 169), so kann sich dies nur auf den Tribut beziehen, zu welchem sich Tyrus schließlich verstand. Immerhin muß die Lage der Stadt damals eine so bedenkliche gewesen sein, daß Jesaja (Kap. 23) mit Bestimmtheit ihre gänzliche Zerstörung und Verödung erwarten konnte. Trotzdem war es ohne Zweifel derselbe Eluläus, der sich nach Sargons Tode (705) wieder an dem allgemeinen Aufstande Vorderasiens gegen die Assyrer beteiligte. Beim Anrücken Sanheribs (701) mußte er jedoch nach Cypern fliehen und seinen Thron dem von Sanherib eingesetzten Tubalu (Ithobal II.) überlassen. Aradus und Byblos scheinen sich damals noch rechtzeitig durch eine Tributzahlung von Sanherib losgekauft zu haben (s. Schrader a. a. O., S. 288 ff. u. 301 ff.). Sidon empörte sich aufs neue unter König Abdimilkuth nach der Thronbesteigung Asarhaddons (681) und wurde dafür im folgenden Jahre geschleift; dagegen werden in einer Inschrift Asarhaddons die Könige Baal von Tyrus, Milkiasap von Byblus, Matanbaal von Arvad und eine Anzahl cyprische Könige als tributpflichtig aufgeführt (Schrader a. a. O., S. 355 f.). Eine Empörung Baals von Tyrus und Jakinlu's von Arvad gegen Asurbanipal (seit 668), die im Vertrauen auf äthiopische Hilfe unternommen wurde, endigte mit der Unterwerfung Baals; der König von Arvad tötete sich selbst. — Bei dem Feldzuge des Pharao Necho II. (s. d. A.) gegen die Assyrer und Chaldäer um 609 fiel Phönicien, welches nach Jerem. 47, 4 damals im Bunde mit den Philistern stand, wenigstens vorübergehend in die Hände der Ägypter. So erklärt es sich vielleicht, daß Necho nach Herod. IV, 42 um 607 eine Umschiffung Afrika's durch phönic. Seeleute anordnen konnte; doch waren die Phönicier auch in Ägypten selbst seit der Eröffnung des Landes durch Psammetich so zahlreich, daß sie in Memphis ein eigenes Stadtviertel inne hatten. — Nachdem Tyrus (um 594) den letzten König der Juden zum Verzweiflungskampfe gegen die Chaldäer angestachelt hatte (vgl. über den damaligen Bund der vorderasiatischen Fürsten Jer. 27, 3), geriet es mit dem übrigen Phönicien 589 unter die Botmäßigkeit des Pharao Uaphra (Hophra, s. d. A., im A. T.). Dieser schlug mit Hilfe griechischer Matrosen die Tyrier und Cyprier zur See, eroberte Sidon und setzte überall den Chaldäern feindliche Könige (in Tyrus Ithobal) ein (Herodot II, 161 f. Diodor I, 68). Nach dem Falle von Jerusalem ging Nebukadnezar daran, Tyrus zu züchtigen. Aber auch diesmal spottete die Inselfestung aller Anstrengungen der Feinde. Nach 13jähriger Belagerung (587—574) mußte sich Nebukadnezar an einem Vertrage mit Tyrus genügen lassen. Ithobal scheint damals durch Baal ersetzt und nach Babel geführt worden zu sein; dieser deportierten Dynastie entnahmen die Tyrier nachmals die Könige Merbaal und Hirom (vgl. Gutschmid a. a. O., S. 70 f.). Die Weißagung Ezechiels Kap. 26—28, welche schon 587 den Fall von Tyrus in Aussicht stellt (vgl. jedoch 29, 17 f.!), gibt ein höchst anschauliches Bild von dem Luxus und der Üppigkeit der Tyrier, wie nicht minder von ihrer Söldnermacht und der Großartigkeit ihres Handels. — Nach der Eroberung Babylons durch Cyrus (538) kamen die Phönicier, wie es scheint, ohne Widerstand, aus der chaldäischen unter die persische Herrschaft (vgl. Esra 3, 7, wo jedoch anstatt „nach dem Befehl Cores" zu übersetzen ist „nach der Erlaubnis Cores", nämlich für die Juden). So war es vornehmlich die phönic. Flotte, mit deren Hilfe Kambyses 526 Ägypten eroberte; die Weigerung der Phönicier, gegen ihre Stammesgenossen zu kämpfen, nötigte ihn zum Aufgeben seiner Pläne gegen Karthago (Herod. III, 19). Auch unter Darius Hystaspis behielten die Phönicier, obwohl der 5. Satrapie zugeteilt, ihre eigenen Könige oder Sufeten. Die Perserkönige hatten guten Grund, eine rücksichtsvolle Politik gegen die Phönicier zu beobachten, da auf deren Hilfe ihre Seemacht beruhte. Anderseits lag die Anlehnung an die große persische Landmacht auch im Interesse der Phönicier, weil sie nur dadurch Aussicht hatten, in ihrem alten Wettkampf mit den Griechen um die Beherrschung des Mittelmeeres (s. Nr. 3) ihren Besitz zu behaupten und Verlorenes wieder zu gewinnen. Von der Zeit des

Darius Hystaspis an haben sie denn auch in den großen weltgeschichtlichen Kämpfen zwischen den Persern und Griechen meist in treuer Bundesgenossenschaft mit jenen, keineswegs aber in unbedingter Abhängigkeit von ihnen, eine bedeutende Rolle gespielt (vgl. schon Herod. VIII, 67, wo die Könige von Sidon und Tyrus an der Spitze der Flottenführer einem Kriegsrat des Xerxes beiwohnen). Näheres darüber s. bei Schlottmann, Die Inschr. Eschmunazars, Halle 1868, S. 54 ff. Dies Verhältnis zu der persischen Weltmacht bestand fort bis in die Zeiten Artaxerxes II. (Mnemon), änderte sich aber, nachdem schon dieser König Ph. nur mit Mühe gegen den Pharao Tachos behauptet hatte (361), völlig unter seinem Nachfolger Artaxerxes III. (Ochus). Gegen ihn empörte sich 351 Sidon an der Spitze der Phönicier, indem es die persische Besatzung ermordete. Dafür wurde Sidon, nachdem es von seinem König Tennes verraten worden war, von den Persern eingeäschert, die Einwohner zu Sklaven gemacht. Damit erlosch die Vorherrschaft, die Sidon in der persischen Zeit besessen hatte; die Stadt wurde zwar bald wieder besiedelt und erfreute sich einer gewissen Fürsorge Alexanders d. Gr., für den sie sich gleich nach der Schlacht bei Issus (333) erklärt hatte, konnte sich jedoch nie wieder zu der ehemaligen Bedeutung emporschwingen. Nachdem auch Tyrus nach siebenmonatlicher Belagerung 332 den gewaltigen Anstrengungen Alexanders d. Gr. erlegen und zerstört war, tritt in der macedonisch-syrischen Periode Aradus, welches sich samt Byblos ebenfalls schon im J. 333 unterworfen hatte, in den Vordergrund. Wie schon in persischer Zeit, diente auch später das aus Kolonien von Tyrus, Sidon und Aradus entstandene Tripolis (d. i. Dreistadt) als Sitz des phönic. Bundes; dort versammelte sich das Synedrium der 300 Senatoren unter dem Vorsitz der Könige von Sidon (seit 351 Byblos), Tyrus und Aradus. Nach wechselnder, auch ägyptischer, Herrschaft stand Ph. in der Makkabäerzeit unter einem (syr.) Strategen mit Cölesyrien (2. Makk. 3, 5); die zusammenfassende Bezeichnung Syrophönike (im Gegensatz zu Libyphönike) erhielt sich auch, als Ph. 64 v. Chr. von Pompejus zur römischen Provinz Syrien geschlagen worden war (vgl. die Bezeichnung des canaanäischen Weibes als Syrophönicierin, Mark. 7, 26). Unter den Römern behielten zwar die phönic. Städte zum Teil die alte Verfassung, nicht aber die Königswürde. — 5 Alle diese politischen Wechselfälle überdauerte jedoch bis in die nachchristl. Zeit der Handelseifer der Phönicier. Darauf beruht vor allem die weltgeschichtliche Bedeutung dieses merkwürdigen Volkes, daß es viele Jahrhunderte hindurch den Austausch aller möglichen Produkte zwischen dem Morgen- und Abendlande vermittelte. Von den vielgerühmten Erfindungen der Phönicier mögen gerade die wichtigsten (Schreibkunst, Glasbereitung, Purpurfärberei, s. diese Artt.) nicht originell sein; jedenfalls aber gebührt ihnen das Verdienst, daß sie alle diese Künste, wie auch den Bergbau, eifrig gepflegt und für andere Völker nutzbar gemacht haben. Auf eine hohe Vollendung des Erzgusses deutet 1. Kön. 7, 13 f.; übrigens vgl. die Artt. Baukunst und Tempel. — Unübertroffen war vor allem der Ruhm der Phönicier als ebenso kühner, wie erfahrener Seeleute. Die Ordnung und weise Raumbenutzung auf ihren Schiffen wird von den Alten als eine musterhafte gepriesen. Als Leitstern diente ihnen auf ihren Fahrten, die sich auf die Zeit von Ende Februar bis Ende Oktober zu erstrecken pflegten, der Polarstern (daher auch „phönicischer Stern" von den Griechen genannt). Die Tüchtigkeit der Ruderer gestattete im Durchschnitt die Zurücklegung einer Meile in der Stunde. — 6 Über die Religion der Phönicier, die im wesentlichen mit dem Naturdienst der übrigen Canaaniter zusammenfällt und eine Zeit lang auch für Israel verhängnisvoll wurde (1. Kön. 16, 31 f.), vgl. die Artt. Astarte, Baal und Götzendienst, sowie Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. (Berl. 1888), S. 16 ff. u. 276 ff.; v. Gutschmid, a. a. O., S. 36 ff. — 7 Die Sprache der Phönicier ist längst aus den zahlreichen Münzen und Inschriften, die sich aller Orten im Umkreis des Mittelmeeres gefunden haben, als eine dem Hebräischen nächstverwandte erwiesen worden. Zu der früher von Gesenius (Halle 1837) veranstalteten Sammlung von Inschriften ist seitdem eine große Anzahl neuer gekommen (vgl. Corpus inscriptionum Semit. Pars I. Paris seit 1881); die wichtigste derselben ist die große Sarkophaginschrift des sidonischen Königs Eschmunazar, über welche der Art. Sidon zu vergleichen ist. Besonders zahlreich sind die punischen (karthagischen) Inschriften, die bis in die christliche Zeit herabreichen (sogen. neupunische Inschriften); vgl. Schröder, Die phönic. Sprache (Halle 1869), woselbst auch die punischen Stücke aus dem Pönulus (V, 1—3) des Plautus erklärt sind. Als Volkssprache scheint das Phönicische in Asien erst nach der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. dem Griechischen völlig gewichen zu sein, während sich das Punische wenigstens bei den Bauern Nordafrika's bis ins 6. Jahrh. n. Chr. erhielt. — Von der sicher nicht unbedeutenden Litteratur der Phönicier haben sich nur wenige Reste in griechischer Übersetzung erhalten, wie z. B. der Periplus (d. i. Umschiffung der Nordwestküste von Afrika) des Karthagers Hanno aus dem Anfang des 5. Jahrh. v. Chr. — Dagegen ist es kaum noch fraglich, daß die angebliche griechische Übersetzung der berühmten phönicischen Geschichte des Sanchuniathon durch Philo von Byblus (gest. um 130 n. Chr.), aus welcher Eusebius (Praep. evang. I, 7 f.) einige Bruchstücke mitteilt, auf bloßer Erfindung beruht, zumal auch das Zeitalter und sogar die Persönlichkeit des Sanchuniathon streitig ist (vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch., I, Leipzig 1876); über

Ph. überhaupt den Art. Phoenicia von Gutschmid (das weit vollständigere deutsche Original in dessen kl. Schriften II, 36 ff.) und Socin in der 9. Auflage der Encyclopaedia Britannica, t. XVIII. — R. Pietschmann, Gesch. der Ph. (in Onckens „Allgemeiner Gesch." I, 4. Teil, 2. Hälfte) Berl. 1889 f.
Ksch.

Phönix. In der Stelle Hiob 29, 18 ist das hebr. Wort chôl, welches Luther gemäß seiner gewöhnlichen Bedeutung mit „Sand" übersetzt hat (vgl. zu diesem Bilde Ps. 139, 18 u. 1. Kön. 4, 29 [5, 9]), nach einer alten, vielfach bezeugten Überlieferung, deren Richtigkeit von fast allen neueren Auslegern anerkannt wird, vielmehr Bezeichnung des fabelhaften Wundervogels Phönix (die babylonischen Juden sprachen es in dieser Stelle nicht chôl, sondern chûl aus). Zwischen dem Bilde des Nestes und dem des Baumes (V. 19 nach dem Hebr.) wird man auch den Ph. passender finden, als den Sand. Die im Altertum weitverbreitete Phönixsage lautet im wesentlichen dahin: der heilige Wundervogel lebt in Arabien (oder Indien) 500 Jahre, indem er sich nur von köstlichen Aromen nährt; dann baut er sich auf einem Baume (Palme oder Eiche) ein Nest aus wohlriechenden Stoffen und stirbt darin (indem er mit dem von der Sonne in Flammen gesetzten Nest verbrennt); aus ihm (dem Mark seiner Gebeine, seinem Blute, seiner Asche) entsteht aber ein neuer Ph. von gleicher Lebensdauer, der sobald er flügge geworden ist, die Reste seines Vaters in einem aus Myrrhen angefertigten Behältnis in das Heiligtum des Sonnengottes nach Heliopolis in Ägypten trägt. In Ägypten wird er also nur alle 500 Jahre gesehen. Neben dieser gewöhnlichen Bestimmung der Zeitperiode (bei Herodot, Horapoll, Ovid, Tacitus, Clemens von Rom ep. ad. Cor. c. 25 u. a.) findet man auch 540 (Plinius, Solinus) u. 654 (Suidas) Jahre angegeben; vereinzelt steht die wahrscheinlich auf einer Verwechslung beruhende Angabe von 1461 Jahren (einige bei Tacitus); Rabbinen und Kirchenväter, wie Lactantius, lassen den Ph. 1000 Jahre leben. Wie in der Hiobstelle, so ist auch bei den Griechen der Ph. sprichwörtlich genannt worden, um die höchste Lebensdauer zu bezeichnen („Jahre des Ph. leben"). Der Talmud schreibt ihm unsterbliches Leben zu, weil Noah ihm zum Lohne dafür, daß er ihn in der Arche nicht mit seiner Fütterung bemühen wollte, Unsterblichkeit anwünschte, eine andere jüdische Fabel deshalb, weil er die verbotene Frucht, welche Eva allen anderen Tieren zu fressen gab, verschmähte. — In die griechisch-römische Welt ist die Phönixsage jedenfalls von Ägypten aus gekommen. Dort sah schon Herodot Bilder des Phönix, die ihn mit goldgelbem und rotem Gefieder in Gestalt und Größe am meisten dem Adler (vielmehr dem Reiher) gleichend darstellten. Sein altägyptischer Name in bennu, und aus altägyptischen Texten ergibt sich, daß er dem Sonnengott (Osiris) von An-Heliopolis heilig war und denselben darstellte, weshalb auch der Planet Venus „Stern der Barke des Bennu-Osiris" oder „die Barke des Bennu-Osiris" genannt wird; und zwar bezeichnet die Erscheinung des Phönix den auf den Tag der Frühlingsnachtgleiche fallenden Beginn einer langjährigen astronomischen Periode („des großen Jahres"), innerhalb welcher die mit dem Sonnenlauf verbundenen und damit auch die klimatischen Erscheinungen auf dieselben Monatsdaten des bürgerlichen Jahres fielen, wie in der entsprechenden vorangehenden Periode (vgl. ZDMG. IX, 198. X, 651 ff., auch III, 63 ff., wo jedoch viel Unrichtiges und Unzuverlässiges über die Phönixperiode gesagt ist). — Ob Ägypten aber die ursprüngliche Heimat der Phönixsage, oder ob sie ursprünglich asiatisch ist, ist noch unermittelt.

Phönix auf einer Tamariske. Nach Wilkinson.

Phönix oder Phönikus (Luther: Phönice) war im Altertum ein Hafenplatz auf der Südküste der Insel Kreta (s. d. A.), der östlich von dem Vorgebirge Hermäa (j. Kap Plaka) und 100 Stadien (etwa 19 Kilom.) westlich von Apollonia belegen, zum Gebiet der Stadt Lappa gehörte und jetzt Lutro heißt. Es ist der einzige Hafen an der Südküste der Insel, welcher den Schiffen zu jeder Jahreszeit eine sichere Zufluchtsstätte gewährt. Vgl. Bursian, Geogr. v. Griechenl. Bd. II. S. 545 u. 547. Hier sollte auch das Schiff einlaufen (Apstlg. 27, 12), welches den Apostel Paulus auf seiner schwierigen Seereise von Palästina nach Italien führte. Der Name Ph. galt auch für die 2000 Fuß über dem Hafen belegene Oberstadt Anopolis oder Araden. Beide Punkte waren alte Gründungen phönicischer Schiffer.
H.

Phrat, s. Euphrat.

Phrygien nannten die Alten eine der größten Landschaften des inneren Kleinasiens. Zur Zeit aber der ersten Ausbreitung des Christentums, also zur Zeit des römischen Kaisertums, war der Name zu einem Lokalnamen herabgesunken und fand keinen Platz in der Terminologie der römischen Provinzen. Das Volk der Phryger, indogermanischer Abkunft, auf der einen Seite mit den Armeniern nahe verwandt, auf der anderen auch den altgriechischen Stämmen nicht fern stehend, war in sehr alter Zeit nicht nur in dem innern Kleinasien westlich vom Halys, dem Tatta-See, und der centralen Wüste dieser Halbinsel ausgebreitet. Verschiedene alte Stämme auf der Westküste von Kleinasien gehörten zu ihnen; auch ein erheblicher Teil von Thracien und Macedonien scheint von ihnen besetzt gewesen zu sein. Von den Schicksalen der Phryger in Europa nicht zu reden, so ist in Kleinasien dieses unkriegerische und wenig widerstandsfähige Volk von Hirten und Ackerbauern auf der Nordseite durch thracische, auf der südöstlichen, südlichen und westlichen Seite durch semitische Völker stark eingeengt, das innere Leben, namentlich die Religion, durch semitisches Wesen stark beeinflußt worden. — Die Landschaft Groß-Phrygien, in heller historischer Zeit der Hauptsitz dieses Volkes, der Kern von Kleinasien, von O. nach W. etwa 40, von N. nach S. etwa 35 deutsche Meilen breit, ist vorherrschend Hochebene in durchschnittlicher Erhebung zu 900 bis 1000 m, mit Ausnahme der tiefer eingesenkten Flußthäler, wie namentlich des Mäanders und Sangarios, und vereinzelter Berggruppen. Gegen N. und O. mehr Weideland, in der Mitte und gegen SW. hin überaus fruchtbar, in den Thälern auch reich an Wein, besaß Ph. in seinem nördlichen Teile, in dem Flußgebiete des oberen Sangarios, nicht nur die ältesten Städte, wie Ankyra, Gordieion, Dorylaeion, Midaeion, Kotyaeion, sondern auch die ältesten Reste einheimischer Kunst in Architektur und Skulptur, nämlich Felsenburgen über den Engthälern des oberen Sangariosgebiets, und Felsengräber der alten phrygischen Landeskönige mit Inschriften und eigentümlichen, die nationale Kunst der Teppichweberei nachahmenden Ornamenten in den Thalschluchten. Die Thalmulde in der Mitte des Landes, südlich von dem Gebirgszug Dindymon, mit Städten wie Amorion, Ipsos, Synnada und im fernen Südosten Ikonion, ist zu allen Zeiten von der großen Heerstraße zwischen der Propontis und den cilicischen Pässen durchzogen worden. Das südliche Ph., das obere Gebiet des Mäander, trug die altberühmten Städte Kelänä (seit Antiochus I. als Apameia Kibotos gräcisiert), Kolossä, Hierapolis, und des zweiten Antiochus Schöpfung Laodikeia. — Die alte selbständige Geschichte Ph.s schließt mit der Eroberung des Landes durch die lydischen Könige aus dem Hause der Mermnaden. Seit 630 von König Ardys angegriffen, wurde Ph. unter Sadyattes (617—612 v. Chr.) vollständig erobert. Unter der Perserherrschaft unterschied man die von Kelänä aus regierte Satrapie Großphrygien (zwischen Paphlagonien, Kappadocien, den Tauroländern der Südküste und den westlichen Provinzen Karien und Lydien), und das hellespontische Ph. (Klein-Ph.), welches von Daskyleion aus verwaltet wurde, aber nur wenige wirklich von Phrygern bewohnte Bezirke umschloß. In der Zeit der Diadochen und Epigonen ist Großphrygien unaufhörlich verkleinert worden, indem nicht nur im SO. das Gebiet der Lykaoner sich bedeutend erweiterte, sondern nun auch von Norden her, namentlich seit 278, die Könige Bithyniens sich auf Kosten der Phryger ausdehnten, gegen Mitte aber dieses Zeitalters die wilden Kelten oder Galater ihre bleibenden Sitze auf nordphrygischem Boden, namentlich bei Ankyra und Pessinus, gewannen. Die Masse des phrygischen Landes kam mit dem pergamenischen Reiche der Attaler seit 134 v. Chr. allmählich an das römische Reich, unter dessen kleinasiatische Provinzen die verschiedenen Glieder des altphrygischen Landes später verteilt erscheinen. Die Masse von Großphrygien war in der älteren Kaiserzeit, genauer seit 49 v. Chr., in der Art geteilt, daß die westlichen Bezirke, die Diöcesen Apamea, Synnada und Kibyra zu Asia, die östlichen dagegen seit 36 v. Chr. zu Galatia gehörten. In Verbindung mit der Landschaft Galatien wird Ph. Apstlg. 16, 6 und 18, 23 genannt und in ersterer Stelle von Asia (s. d. A.) unterschieden. Auch hier gab es nicht wenige Juden, an welche sich der Ap. Paulus mit seiner Predigt zuerst wenden konnte (vgl. Apstlg. 2, 10). Hatte doch schon Antiochus d. Gr. 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien in den festen Plätzen Lydiens und Ph.s sich ansiedeln lassen (Joseph., Altert. XII, 3, 4). — Als amtlicher Provinzialname tritt der Name Ph. bei der neuen Gliederung des römischen Reiches gegen Ende des 4. Jahrh. n. Chr. wieder auf. Vgl. Kiepert, Alte Geographie. S. 102 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. 2. Auflage. Bd. I. S. 336. 359. (348.) H.

Phul, in der griechischen Übersetzung in Phua verschrieben, Name eines assyrischen Königs, der zur Zeit des Königs Menahem (s. d. A.) von Samarien in das nordisraelitische Gebiet einrückte, um dasselbe nach Inempfangnahme eines Tributs von 1000 Talenten Silbers wieder zu verlassen (2. Kön. 15, 19 f.). Aus der von dem Geschichtschreiber hinzugefügten Bemerkung, daß Menahem dem Assyrerkönige die obige Summe gegeben habe, „auf daß derselbe mit ihm sei, das Königtum in seiner Hand zu befestigen,“ läßt sich schließen, daß der Assyrer von dem Israeliter

selber ins Land gerufen ward. Wenn die Chronik (1. Chr. 6 [5], 26) von Phul, wenigstens implicite (eigentliches, grammatisches Subjekt ist „der Gott Israels"), auch eine Wegführung der Nordisraeliten und zwar nach Halach (s. d. A.), Habor (s. d. A.), Hara (? s. d. A.) und dem Fluß Gosan (s. d. A.) auszusagen scheint, so beruht dieses einmal auf unpräziser Ausdrucksweise, anderseits auf einer augenscheinlichen Verwirrung des Erzählers, der drei ganz verschiedene und verschiedenartige Vorkommnisse (Phuls Brandschatzung, Tiglath-Pilesers Zerstückelung und teilweise Deportation Israels nach Assyrien und des Salmanassar-Sargon Wegführung der Bewohner des Landes nach den vorhin namhaft gemachten Gegenden) in ungehöriger Weise kombinierte. — Außer in der Bibel geschieht eines Königs, als Phulus, aber als babylonischen Herrschers (rex Chaldaeorum) und zwar als eines noch vor Sanherib regierenden, bei dem Excerptor des Berossus, dem Alexander Polyhistor, Erwähnung, und der Kirchenvater Eusebius bemerkt, daß dieses der Phul sei, von dem in der Bibel die israelitische Invasion berichtet werde (post quos, inquit, rex Chaldaeorum exstitit, cui nomen Phulus est; quem iterum quoque Hebraeorum historia commemorat, Phulum denominans, de quo dicunt, puod] in terram Hebraeorum invaserit). Inschriftlich war ein Herrscher des Namens Phul lange Zeit weder für Assyrien, noch für Babylonien aufgezeigt; die assyr. Eponymenlisten schlossen sogar, so wie sie vorliegen, einen besondern assyrischen Herrscher des Namens Phul bestimmt aus. Wer somit nicht eine Unterbrechung dieser Listen annehmen und in die so gewonnene chronologische Lücke den inschriftlich sowieso in nichts nachgewiesenen König einschieben wollte (Oppert), oder aber wer, von anderen von vornherein haltlosen Hypothesen abgesehen, denselben nicht statt für einen Assyrer, für einen Assyrien lediglich mitbeherrschenden Babylonierkönig zu halten vermochte, konnte kaum einen andern Weg der Lösung einschlagen, als denjenigen der Annahme, daß Phul ein anderer und zwar früherer Name des als Herrscher „Tiglath-Pileser" genannten Königs war, und daß somit Phul und Tiglath-Pileser ein und dieselbe Person waren (Henry Rawlinson, R. Lepsius, Schrader). Für diese Ansicht ließ sich des Ferneren geltend machen, 1) daß ein besonderer assyrischer König des Namens Phul weder monumental aufzuzeigen ist, noch auch für einen solchen in den Eponymenlisten Raum ist (s. bereits vorhin); 2) daß wie Phulus bei Berossus als „Chaldäerkönig" erscheint, so auch Tiglath-Pileser nicht bloß Babylonien sich unterthänig gemacht, sondern auch wie den allgemeinen Titel: „König von Sumi'r und Akkad", so den besonderen „König von Babylon" neben dem andern: „König von Assur" sich beilegt; 3) daß, wie der Berossische Phulus zwischen 747 ff. (Nabonassar) und Sanherib über Babylonien regierte, so Tiglath-Pileser seit 745 auf dem Throne Assyriens saß; 4) daß in derselben Zwischenzeit auch nach dem ptolemäischen Kanon ein König Pôros auf dem Throne von Babel saß, dessen Name sich als aus Pûlos (Phul) umgelautet begreifen läßt (s. dazu unten); 5) daß diesem Pôros im Kanon ein Mitregent Chinziros gegeben wird, dessen Name in der babylonischen Urform Ukîn-zír als solcher eines von Tiglath-Pileser besiegten chaldäischen Fürsten erscheint; 6) daß die Besiegung dieses Chaldäers, gemäß der Verwaltungsliste in dasselbe Jahr 731 fällt, für welches der Kanon den durch die Namhaftmachung einer Doppelherrschaft des „Pôros und Chinziros" angedeuteten Regierungswechsel in Babylon anmerkt; 7) daß, wie nach der Bibel Zeitgenossen des Königs Phul der Samarier Menahem (s. o.) und der Judäer Azarja (Usia) waren, so dieses auch von Tiglath-Pileser gilt, der eines Judäers Azrijah (Azrijâhu, s. hierüber am unten anzuführenden Orte, womit jedoch auch die Ausführung H. Winckler's „über das syrische Land Jaudi (? — Ja'di?)" in dessen „Altoriental. Forschungen", I. Lpz. 1893. S. 1 ff. zu vergleichen ist) und zwar augenscheinlich als eines Zeitgenossen wiederholt Erwähnung thut und einen Samarier Menahem (Mínihimmí Samírinai) ausdrücklich unter seinen Tributären aufführt (für die bezügliche hebräisch-assyrische Synchronistik s. d. A. Zeitrechnung); 8) daß derselbe den Tribut des Samariers gemäß den Annalen des Königs während eines Zuges in Empfang nahm, auf welchem Tiglath-Pileser sicher bis an das Mittelländische Meer vordrang, die Städte Zemâr (Ṣimirra) und Arka (Arḳâ) in Besitz nahm, somit, wie das bei dem Zuge des Phul nach Samarien zu erwarten, in der That in die Nähe Nordisraels gekommen war; 9) daß der Zeitpunkt, in welchen durch die Annalen des Assyrerkönigs jener Zug verlegt wird (das Jahr 738 v. Chr.), ebenso in die erste, frühere Hälfte der Regierung desselben fällt, wie in allgemeiner Konkordanz mit den entsprechenden biblischen Ansätzen, in diese frühere Hälfte auch die Art der inschriftlichen Erwähnung des Judäers Azarja uns einweist, während anderseits sowohl die Bibel als auch die Inschriften Azarja's und Menahems spätere Nachfolger Ahas und Pekach auch, wie zu erwarten, für später ansetzen; endlich 10) daß sich der bis jetzt nur bei Unterthanen konstatierte Name Pûlu (Pu-u-lu) gerade als ein von dem Betreffenden vor der Thronbesteigung geführter Name eines Usurpators (s. d. A. Tiglath-Pileser) begreift, welcher, zur Herrschaft gelangt, den als Königsnamen auch sonst belegten anderen: „Tiglath-Pileser" annahm. Hinzu kommt inzwischen als letzte und entscheidende, nämlich inschriftliche Instanz die Auffindung der „Babylonischen Kö-

nigsliste" (s. darüber Schrader in Sitzungsberr. der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1887 S. 948 ff.), verglichen mit der „Babylonischen Chronik", veröffentlicht von Winckler und (der authographierte Text) von Straßmaier in Zeitschr. für Assyriologie II (1887) S. 148 ff.; der Inhalt zuerst signalisiert von Th. G. Pinches in Proceedings, Soc. Bibl. Arch., 1884. p. 198, von denen jene für das Jahr 728 für 2 Jahre den Namen Pulu, geschr. Pu-lu (Phul) bietet, wo diese den anderen Tiglath-Pileser aufführt, was wiederum mit den Angaben des ptolemäischen Kanons in Übereinstimmung. S. die Konkordanz der Listen in Schraders keilinschriftlicher Bibliothek 2. Band. Berl. 1890 S. 290. 291. Vgl. noch F. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyr. (1885) S. 648 ff.; P. Rost, Die Keilinschriften Tiglath-Pilesers III., Lpz. 1893. I, Einleitung S. VIII ff. Im übrigen s. Eb. Schrader, KAT.² Gieß. 1883. S. 227 ff.; desselben KGF., Gieß. 1878 S. 422 ff., vgl. mit A. v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Gesch. des Alten Orients, Leipz. 1876. S. 114 ff.; G. Rösch in Theol. Studd. u. Kritt. 1876. S. 134 ff. 1879. S. 756 ff. S. auch die Artt. Menahem, Tiglath-Pileser, sowie Asarjah u. Usia.

Schr.

Phul kommt Jes. 66, 19 als Name einer weit entfernt wohnenden Völkerschaft neben Lud (s. d. A.) vor, und beide sind als kriegerische Bogenschützen charakterisiert. Da ein Volk dieses Namens bis jetzt nicht nachweisbar ist (Bochart dachte an die oberägyptische Nilinsel Philae, kopt. Pilak = Grenze, Knobel an Apulien u. s. w.), da sonst mehrfach unter den ägyptischen Hilfsvölkern neben dem Bogen führenden Lud die Völkerschaft Phut oder Put (s. d. A.) genannt ist (Jer. 46, 9. Hes. 27, 10. 30, 5), da zu dieser jene Charakterisierung durch den Bogen besonders gut paßt, und da endlich in der Sept. der Name Phud lautet, wie in ihr auch 1. Mos. 10, 6 u. 1. Chr. 1, 8 in guten Handschriften statt Phuth oder vielmehr Phut geschrieben ist, so ist höchstwahrscheinlich statt Phul auch hier Phut zu lesen. Doch gewinnt das Zeugnis der Sept. nur in Verbindung mit den anderen Gründen Gewicht, weil im Griechischen der Name Phul sehr leicht in Phud verschrieben werden konnte.

Phunon, Lagerstätte, zu welcher die Israeliten vom Berge Hor (4. Mos. 33, 41 ff.) oder wahrscheinlicher (s. S. 901) von Ezeon Geber aus über Zalmona kamen, und von wo sie nach Oboth weiterzogen. Der Name kommt in der Form Pinon (Phinon) auch als solcher eines edomitischen Stammfürsten vor (1. Mos. 36, 41. 1. Chr. 1, 52). Der Ort lag ostwärts vom Gebirge Seir an der zwischen diesem und der Kalksteinhochebene der östlichen Wüste hinziehenden Karawanenstraße, und war zur Zeit des Eusebius und Hieronymus unter dem Namen Phainōn (Phainō, Fenōn, Phanā, Phennē) als ein kleiner, zwischen Petra und Zoar und 4 röm. Meilen südlich von einem angeblichen Dedan (Dhana?) belegener Flecken noch vorhanden. Es gab dort Erzbergwerke, in welchen Sträflinge und in der diokletianischen Verfolgung auch viele christliche Märtyrer arbeiten mußten. Schwerlich ist es ein zufälliges Zusammentreffen, daß in 4. Mos. 21, 8 ff. unmittelbar vor der Ankunft der Israeliten in Oboth die Anfertigung und Aufrichtung der ehernen Schlange berichtet ist; man wird den Vorfall in die Gegend von Phunon und seiner Erzbergwerke verlegen dürfen. Als ein Bischofssitz in Paläſtina salutaris (vgl. S. 1146 Anm. **) erscheint Phänon in den Akten des Konzils zu Ephesus. Aufgefunden ist der Ort noch nicht. Seetzen (III, 17) hörte nur von einem zerstörten Kastell Phenān im Bezirk Dschebal. Burckhardt (S. 677. 680. 1067) dachte an die wasser- und obstreiche Karawanenstation Ṭafîle, die aber wohl schon zu weit nördlich liegt, und deren Namen mit Phinon nichts zu thun hat. Wenn das vermeintliche Dedan des Eusebius und Hieronymus Dhana ist, so ist Ph. nicht weit davon in südl. Richtung zu suchen.

Phylakterien, s. Denkzettel.

Pihachiroth, s. Hahiroth.

Pilatus, vollständiger Pontius Pilatus, römischer „Landpfleger" von Judäa und Samaria zur Zeit des Auftretens Johannis des Täufers und Jesu Christi (Luk. 3, 1). Palästina war damals in drei Provinzen geteilt. In Galiläa und Peräa regierte Herodes Antipas, in den Landschaften östlich vom See Genezareth dessen Bruder Philippus. Den südlichen Teil, Judäa und Samaria, hatte vom J. 4 v. Chr. bis 6 n. Chr. Archelaus inne gehabt (s. d. betr. Artt.). Nach dessen Absetzung wurde sein Gebiet unter die unmittelbare Verwaltung von römischen Prokuratoren oder „Landpflegern" gestellt und blieb unter diesen bis zum J. 41 n. Chr., wo es dem Herodes Agrippa I. verliehen wurde (s. d. A.). Über die Befugnisse und die staatsrechtliche Stellung dieser Prokuratoren s. d. A. Landpfleger. Pilatus ist der fünfte in der Reihenfolge derselben. Er verwaltete Judäa und Samaria zehn Jahre lang, v. J. 26—36 n. Chr. Von seinem Wesen und seiner Amtsführung entwirft Philo (oder vielmehr Agrippa I. in einem Briefe, welchen Philo als von ihm geschrieben mitteilt) eine Schilderung, die — wenn sie getreu ist — kein sehr günstiges Licht auf ihn wirft. Er nennt ihn „von Charakter unbeugsam und rücksichtslos-hart" und wirft ihm vor „Bestechlichkeit, Gewaltthaten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urteilsspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeiten" (Philo, Legat. ad Cajum § 38). Wenn von dieser Schilderung aus dem

Munde eines Gegners vielleicht auch manches in Abzug zu bringen ist, so ist doch dies jedenfalls durch Thatsachen konstatiert, daß Pilatus von jener gewöhnlichen Sorte römischer Provinzialbeamter war, die ohne jedes Verständnis für die Eigentümlichkeiten, besonders für die religiösen Besonderheiten der Provinzialen (also hier der Juden) in ihren Verwaltungsmaßregeln mit absoluter Rücksichtslosigkeit vorgingen und jede Regung etwaiger Opposition — die sie doch selbst mutwillig hervorgerufen hatten — mit um so größerer Härte und Grausamkeit bestraften. Ein Beispiel dieser Art gab Pilatus gleich im Beginne seiner Amtsführung. Während frühere Prokuratoren aus Rücksicht auf das jüdische Bilderverbot zugestanden hatten, daß von den Feldzeichen nur die einfachen, zu taktischen Zwecken dienenden, nicht aber die mit den Kaiserbildern versehenen nach Jerusalem genommen werden sollten, gab Pilatus seinen Soldaten Befehl, mit den Kaiserbildern in Jerusalem einzuziehen. Er mußte sich nachmals freilich wieder zur Zurücknahme dieses Befehls verstehen. Ein andermal entnahm er ohne viele Umstände eine erhebliche Summe aus dem reichen Tempelschatze zum Bau einer Wasserleitung. Den Sturm des Unwillens, der sich darüber erhob, konnte er nur durch rücksichtslose Grausamkeit zum Schweigen bringen. Auf eine Niedermetzelung von Galiläern während des Opferns wird Luk. 13, 1 angespielt. „Es kamen Leute zu Jesu, die verkündigten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte." Schließlich wurde Pilatus wegen ähnlicher Gewaltthaten seines Amtes entsetzt. Gegen eine Schar von Samaritanern, die sich am Berge Garizim versammelt hatten, war er mit so brutaler Gewalt vorgegangen, daß der Statthalter von Syrien Vitellius auf die Klage der Samaritaner hin sich veranlaßt fand, den Pilatus seines Amtes zu entheben und zur Verantwortung nach Rom zu schicken (36 n. Chr.). Von da an verliert sich seine Spur in der Geschichte. Die christliche Sage läßt ihn durch Selbstmord enden. — Auch in der Geschichte Jesu lernen wir ihn als einen Mann kennen, der es mit Recht und Gerechtigkeit nicht sonderlich genau nahm. Alle Evangelien stimmen darin überein, daß Pilatus sich von der Schuld Jesu nicht überzeugen konnte. Er durchschaute die Motive der Ankläger, daß sie ihn „aus Neid" überantwortet hatten (Matth. 27, 18. Mark. 15, 10). Er hält Jesum bestimmt für unschuldig und will darum zunächst nicht in die Hinrichtung einwilligen (Matth. 27, 24. Luk. 23, 4. 14. 22. Joh. 18, 38. 19, 4. 6). Aber bald willfahrt er doch dem Willen des Volkes und überantwortet ihn zur Kreuzigung (Matth. 27, 26. Mark. 15, 15. Luk. 23, 24—25. Joh. 19, 16). Als Motiv der Nachgiebigkeit erscheint bei den Synoptikern nur dies: „um dem Volke genug zu thun" (Mark. 15, 15; vgl. Luk. 23, 24). Jedenfalls handelte er gegen seine bessere Überzeugung, indem er um des Geschreies der Juden willen in die Hinrichtung Jesu einwilligte. — Die angeblichen „Akten des Pilatus" (ein Bericht des Pilatus an den Kaiser über den Prozeß Jesu) sind eine apokryphische Dichtung ohne historischen Wert. Schü.

Pinehas (hebr. Pînĕchās, d. i. Erzmund, griech. Phinees), 1) der Sohn Eleasars, Enkel Aarons (2. Mos. 6, 25. 1. Chr. 7, 4. 50 [5, 30. 6, 35]. Esr. 7, 5), hochgefeiert in der Geschichte Israels als mannhafter Eiferer für die Heiligkeit Jehova's, seines Volkes und Dienstes in den Ausgängen der mosaischen Zeit (Ps. 106, 28—31. Sir. 45, 28—31 [23 f.]. 1. Makk. 2, 26. 54). Denn wie er als der tapfere Führer der Thorwärter des Lagers Levi, dem auch die heiligen Kriegstrompeten anvertraut waren, im Kriegszug gegen die Midianiter sich hervorthat (4. Mos. 31, 6. 1. Chr. 10 [9], 18—20), so war er es, der im heiligen Eifer die Blutsühne an dem Simeoniterfürsten Simri vollzog, der sich nicht entblödete, mitten unter der Bußfeier des Volkes die abgöttische Unzucht, welche das Gericht Gottes herausgefordert hatte, im eigenen Lager Israels zu treiben (4. Mos. 25, 3—15). Dafür erhielt P. die göttliche Bundeszusage bleibenden Priestertums. Als einen Mann des öffentlichen Vertrauens und religiösen Eifers bezeichnet ihn auch die ihm anvertraute Mission an die drittehalb Stämme des Ostjordanlandes, als diese die theokratische Volkseinheit durch Aufrichtung eines besonderen Altars zu gefährden schienen; sein glücklicher Erfolg verhinderte den Ausbruch des bereits drohenden Bruderkrieges (Jos. 22, 12—34). Wie Josua und Kaleb wurde auch ihm als namhaftem Helden des Wüstenzuges die Auszeichnung eines besonderen Besitzes im h. Lande: er erhielt die Stadt Gibea auf dem Gebirge Ephraim, welche davon zum Unterschiede von anderen gleichnamigen den Namen Gibea P. empfing (Jos. 24, 33; vgl. 15, 13. 19, 50). Nach dem Tode seines Vaters Eleasars ins Hohepriestertum eingetreten, der erste Hohepriester der Linie Eleasar (vgl. S. 375), waltete er dieses Amts zu Bethel, wo damals die Bundeslade stand, und tritt in dieser Stellung namentlich in dem traurigen Konflikt hervor, in welchen der Frevelmut der Benjaminiten die junge Nation verwickelte (Richt. 20, 26—28; vgl. S. 201). Wie es ihm zugesagt war, ist das Hohepriestertum Jahrhunderte lang mit nur zeitweisen Ausnahmen in seinem Geschlecht verblieben (vgl. S. 375 f.); und späte Nachkommen nannten sich ebenso gern nach ihm, wie nach Eleasar, dem Begründer des Geschlechtes (Esr. 8, 2. 33, 3. Esr. 5, 5. 8, 29. 64). — 2) P., Priester der Linie Ithamar, Sohn des Hohepriesters Eli, war mit seinem Bruder Hophni der Gram seines Vaters und Ursache seines tragischen Geschicks (1. Sam. 1, 3. 2, 34. 4, 4—22. 14, 3;

vgl. S. 378). In dem apokryphischen 4. B. Esra sind die beiden Priesterlinien Eleasar und Ithamar wunderlich durch einander geschoben, und Esra dadurch zu einem Nachkommen beider vorstehenden Pinehas gemacht. Kl.

Pinon, s. Phunon.

Pirathon oder **Pirgathon**, hebr. Pirʿatôn, eine „im Lande Ephraims auf dem Gebirge der Amalekiter" belegene Stadt, war die Heimat des Richters Abdon und des unter Davids Helden und Divisionsgeneralen aufgeführten Ephraimiten Benaja; auch das Grab des ersteren zeigte man dort (Richt. 12, 13. 15. 2. Sam. 23, 30. 1. Chr. 12, 31. 28, 14). Sonst wird der Ort in der griech. Namensform Pharathon (Luther: Phara) 1. Makk. 9, 50 (vgl. Jos., Altert. XIII, 1, 3) unter den von Bacchides befestigten Städten erwähnt. Noch im 14. Jahrh. von R. Parchi genannt, hat er sich wahrscheinlich in dem 2½ St. westsüdw. von Nabulus (Sichem) auf einem Hügel gelegenen Dorfe Ferʿata erhalten (Robinson, N. F. S. 175), doch vgl. d. A. Timna. Daß ein nach der Ebene Jesreel zu gelegener Teil des zum Stammgebiet Ephraims gehörigen Gebirges einst von Amalekitern besetzt war, erhellt auch aus Richt. 5, 14 (lies: „Aus Ephraim stiegen herab, die ihre Wurzel in Amalek haben," d. h. im Amalekitergebiet festen Fuß gefaßt haben); vgl. d. A. Amalek.

Pisga (im Hebr. stets mit dem Artikel, wahrsch. = das zerteilte Gebirge) heißt derjenige Teil des Gebirges Abarim (s. d. A.), dessen von Thalschluchten zerrissene Abhänge von Osten her sich zum Nordende des Toten Meeres herabsenken, und zu welchem der Berg Nebo (s. d. A.) gehört (5. Mos. 3, 17. 4, 49 u. 3, 27. 34, 1). Das Gebiet Sihons und nachmals das des Stammes Ruben hatte seine Südgrenze im Süden der Abhänge desselben, schloß diese also noch in sich (Jos. 12, 3. 13, 20). „Ein Feld der Späher" (Luther: freier Platz) auf seinem Gipfel ist 4. Mos. 23, 14 als eine Höhe erwähnt, von wo Bileam einen Teil der im Gefilde Moab gelagerten Israeliten übersehen konnte (V. 13), während er von dem nördlicher gelegenen Berge Peor (s. d. A.), seinem nächsten Standort (V. 28), das ganze Lager überschaute (24, 2). Ein bei der Höhe des Pisga (in der Hochebene) gelegenes Thal war zuvor die Lagerstätte der Israeliten gewesen (4. Mos. 21, 20). Über die Wüste, welche nach 4. Mos. 21, 20 der Gipfel des Pisga und nach 4. Mos. 23, 28 auch der Berg Peor überragt, s. d. A. Beth Jesimoth. Noch zu den Zeiten des Eusebius ist das an den Berg Peor (südwärts) anstoßende Höhenland Phasgō genannt worden.

Pisidien nannten die Alten die Alpenlandschaft im südwestlichen Kleinasien, welche nördlich von den Gestadelandschaften Pamphylien aus Lykien als ein großes Dreieck nordwärts zwischen Isaurien und Kibyratis bis zu der Südgrenze Phrygiens sich ausbreitet. Verschiedene Ketten des westlichen Tauros bilden dieses Gebiet, welches rauh und schroff, von zahllosen Felsbänken und Abstürzen des Kalkgebirges, mit geschlossenen Kesselthälern und kleinen Terrassen sich darstellt. Die semitische, den Bewohnern von Isaurien und Kilikien verwandte Bevölkerung hielt sich als ein tapferes Bergvolk in ihren Felsennestern, Schlössern und festen Bergstädten, wie Termessos, Selge, Sagalassos, Kremna, den verschiedenen Herren Kleinasiens gegenüber, den Persern, den Seleukiden, endlich den Römern, in der Regel in trotziger, schwer zu bändigender Unabhängigkeit. Doch sind griechische Sprache und Kunst und römische Civilisation auch in dieses Gebirgsland tief eingedrungen. Am längsten geboten die Römer über dieses Land, die seit 103 und 102 v. Chr. in dem Kriege des Prätors, beziehentlich Prokonsuls M. Antonius gegen die kilikischen Piraten die sogenannte Provinz Kilikien formierten, zu welcher auch Pamphylien, Milyas, ein Teil Groß-Phrygiens und Pisidien gehörten. Aus dem kilikischen System wurde Pisidien 36 v. Chr. durch M. Antonius herausgeschält und mit dem Galatischen Reiche des Amyntas verbunden. P. blieb ein Teil der „Provinz" Galatien, als die Römer dieselbe 25 v. Chr. einrichteten. In solcher Gestalt lernte der Apostel Paulus Pisidien kennen, als er seine erste Missionsreise zu den Kleinasiatischen Völkern antrat; vgl. Apstlg. 13, 14 u. 14, 24. Die an ersterer Stelle genannte Stadt Antiochia *τῆς Πισιδίας* lag nicht auf ursprünglich pisidischem, sondern schon auf großphrygischem Boden; sie sowohl wie das pisidische Kremna sind von Augustus durch römische Veteranen der Legion V. Gallica (Alaudae) neu kolonisiert worden. Unter Diokletian erscheint P. seit 297 n. Chr. als selbständige Provinz unter einem Präses. Vgl. Kiepert, Alte Geogr. S. 127. Marquardt, Röm. Staatsverwalt., zweite Auflage. Bd. I, S. 359. 364. 365 u. 381 ff. H.

Pison, s. Eden Nr. 3 u. 4.

Pistacien. Seit Bochart und Celsius gilt es als ausgemacht, daß das von Luther irrtümlich mit „Datteln" übersetzte Wort botnîm in 1. Mos. 43, 11 die Nüsse des Pistacienbaumes (Pistacia vera *L.*) bezeichnet. Dieser gehört zu der Familie der Terebintaceen und wurde, wie Theophrast bezeugt, von vielen für eine Art Terebinthe gehalten, weshalb auch die alten Übersetzer, welche jenes hebr. Wort mit Ausdrücken wiedergeben, die sonst von dem Terpentinbaum gebraucht werden, recht wohl an Pistaciennüsse und nicht an die viel kleineren und wenig schmackhaften Beeren des Terpentinbaums gedacht haben können. Der 15 bis 30′ hohe Pistacienbaum hat einen glatten grünen Stamm, ausgebreitete Äste, abfällige, graugrüne würzig duftende Fiederblätter mit 3 bis 5 ovalen Blättchen und

weißliche Blüten; die Staubblüten stehen in Kätzchen, die Fruchtblüten in Trauben an den äußersten Zweigen, und zwar auf verschiedenen Bäumen, weshalb die Befruchtung der weiblichen Blüten vielfach, wie bei den Palmen, künstlich vollzogen wird. Die im Oktober reifende Frucht ist eine etwas mehr als haselnußgroße, länglich-dreikantig gestaltete, mit einer anfangs grünen, dann rötlichen glatten Hülle umgebene Nuß, die von den Alten mit der Mandel und mit der Piniennuß verglichen wird, deren außen rötlicher und inwendig blaßgrüner, öliger Kern aber einen noch feineren Wohlgeschmack hat. Als Heimat des Pistacienbaums nennen die Alten Indien, Bactrien und besonders Syrien, wo namentlich Beröa, das heutige Aleppo, die meisten und vorzüglichsten Pistacien lieferte. Auf sein Vorkommen in Palästina weist außer der Stelle 1. Mos. 43, 11 vielleicht auch der gaditische Ortsname Betonim (s. d. A.) hin. Die Griechen haben den Pistacienbaum erst seit Alexander dem Großen kennen gelernt; nach Italien ist er erst durch Vitellius und nach Spanien durch einen in dessen Dienst stehenden Ritter Flavius Pompejus verpflanzt worden. Nach 1. Mos. 43, 11 gehörten die Pistaciennüsse zu den palästinensischen Landesprodukten, die geeignet waren, dem höchsten Staatsbeamten in Ägypten als willkommenes Geschenk überbracht zu werden. Sie scheinen im alten Ägypten nicht gewachsen zu sein; erst Galenus (2. Jahrh. nach Chr.) erwähnt das Vorkommen des Baums bei Alexandrien; und noch jetzt findet man ihn nur vereinzelt in Ägypten, so daß (nach Braun) die Pistacien noch heute aus Syrien dort eingeführt werden. Auch in Palästina trifft man den Baum jetzt nur selten an (nach Rosen in ZDMG. XII, 502 gar nicht), wogegen er in den Umgebungen von Beirut und Damaskus und besonders an seinen alten Pflanzstätten bei Aleppo noch in Menge kultiviert wird. Vgl. Lenz, Botanik, S. 661 f.; V. Hehn[5], S. 337 ff.

Pithon, richtiger **Pithom** (2. Mos. 1, 11), eine Stadt in Gosen, bei deren Erbauung (wie bei der von Ramses) die Juden zu Zwangsarbeiten herangezogen wurden. Ihr ägyptischer Name war oder Pa- oder Pi-Tum, d. i. Haus oder Stätte des Gottes Tum, eines uralten Verehrungswesens, das, wie R'a-Harmachis die aufgehende, die untergehende Sonne zur Darstellung brachte. Man bildete diesen Gott mit dem Menschenkopfe, der die Krone von Ober- und Unterägypten trägt. Als erster unter den Göttern war er „allein auf dem Urgewässer" und wird der Schöpfer der Wesen und Dinge genannt. Der untergehenden und nächtlichen Sonne kam diese uranfängliche und schöpferische Rolle zu, weil die Ägypter nicht den Tod aus dem Leben und die Nacht aus dem Lichte, sondern umgekehrt das Leben aus dem Tode und das Licht aus der Nacht entstehen ließen. Die Hauptstätte der Verehrung des Tum war die Sonnenstadt An (Heliopolis). S. d. A. On. Aber wir dürfen das biblische Pithom nicht mit diesem alten Orte, sondern müssen ihn mit einer östlicher gelegenen Stadt gleichen Namens zusammenbringen. Ihre Reste sind auch durch die Ausgrabungen E. Navilles zu Tell el-Maschuta wiedergefunden worden. Ihr Vorhandensein wurde schon früher durch eine zu Dendera entdeckte Inschrift bestätigt, die eines „Pa-Tum am Eingange des Ostens" erwähnt. Die neu zu Tage gelegten Trümmer von Tell el-Maschuta lehren, daß dies östliche Pithom mit dem heiligen Namen Pithom, mit dem profanen Thekut (Sukot) hieß, was dem bibl. Succot entspricht (2. Mos. 12, 37. 13, 20. 4. Mos. 33, 5 f.). Es lag an dem wohl noch von den Hebräern gegrabenen Süßwasserkanal, dem Gosen mit seine Fruchtbarkeit verdankte, auf dem Boden des heutigen Wadi Tamilat in der Breite des Timsahsees im Osten desselben, und nur 16 Kilometer von ihm entfernt. In griechischer Zeit — dies beweisen die an Ort und Stelle gefundenen Inschriften — wurde die Stadt Heroopolis genannt, in römischer aber, wo ein festes Castrum zu ihrem und dem Schutze der Ostmark des Landes auf ihrem Gebiet errichtet wurde, Ero castra. Die LXX. haben also mit Recht 1. Mos. 46, 28 Pithom Heroopolis übersetzt. Ramses II., der Pharao der Bedrückung war der Begründer der Stadt, wenigstens stammen die ältesten, hier gefundenen Denkmäler aus seiner Zeit; auch der Name Mernephthas, des Pharao des Auszuges ward mehrfach hier entdeckt, ja er scheint zu Pithom ziemlich viel gebaut zu haben. Auch Scheschenk I., der Sisak der Bibel (aus der 22. bubastidischen Dynastie) kümmerte sich um die Stadt, und wir werden sehen, daß er ihrer bei seinem Zuge nach Palästina bedurfte; denn es befand sich hier eines jener großen befestigten Vorratshäuser, ('arê miskenôth), von denen 2. Mos. 1, 11 berichtet wird, daß die Juden bei ihrem Bau zu helfen hatten. Über die Wiederentdeckung desselben durch Naville s. u. Gosen. S. 544. — Die Trümmer dieses Bauwerkes lehren, daß es kolossal starke Mauern hatte, die, nach außen hin zur Abwehr der Feinde ein wenig geböscht, viele Kammern enthielten, die das Getreide und die anderen Vorräte, die hier aufbewahrt werden sollten, umschlossen. Sie waren wie alle ägyptischen Getreidespeicher oben offen. Die Denkmäler zeigen nicht selten, wie man auf Treppen zu ihnen hinanstieg, um das Korn von oben in sie hineinzuschütten. So konnte kein Dieb durch die Thür brechen und das Aufbewahrte hatte Luft. In dem regenlosen Lande genügten Bretter oder Leinwandplanen, sie zu bedecken. Da jedes nach Asien aufbrechende Heer zuerst mehrere Tagemärsche durch Wüstenland zurücklegen und ihm auch Pro-

viant nachgeschickt werden mußte, stand dies Magazin an der rechten Stelle und ist jedenfalls von Ramses II., den Pharao der Bedrückung u. Scheschenk I. (Sisak) benutzt worden. — Auch als Fort konnte dies Bauwerk sich hier nützlich erweisen; denn die räuberischen Beduinen dieser Gegend beunruhigten die Ostmark oft genug. — Die Landschaft, in der Pithom lag, wurde nach seinem profanen Namen die von Thekut (Succoth) genannt, und sie muß oft von plündernden Nomaden gelitten haben; denn es erhielten sich Papyri aus der Zeit des Pharao des Auszuges, aus denen hervorgeht, daß die semitischen Hirtenstämme, die bei Pithom = Thekut die Landesgrenze zu überschreiten wünschten, dazu besondere Erlaubnis einholen mußten. Es wohnten auch hier Hebräer; denn das weitere Gebiet der Stadt wird auf den hier gefundenen Inschriften 'an genannt, und von demselben 'an heißt es anderwärts, daß dort 'apr' oder 'apruīu, d. i. Hebräer gewohnt hätten. — Eine große unter den Trümmern von Pithom Heroopolis gefundene Inschrift lehrt, daß man in der Zeit des Ptolemäus Philadelphus bis hieher zu Schiff gelangen konnte. Die Expedition nach Ostafrika, die sie beschreibt, ist höchst interessant. Das Vorratshaus von Heroopolis diente damals wohl auch zur Aufbewahrung des Elfenbeines und Ebenholzes, das die Schiffe der Lagiden hier ausluden. Die Identifizierung von Thekut und Succoth ist gesichert, da das ═, womit Thekut beginnt auch benutzt wird, um das hebr. ס = s zu umschreiben. Näheres über die ausgegrabenen Trümmer von Pithom s. Ed. Naville. The store-city of Pithom. London 1885. Eb.

Pitschaftsring, Pitschier, s. Siegel.

Plagen, ägyptische. Die nach 2. Mos. 7 ff. über Ägypten verhängten Plagen können als eine Reihe von Heimsuchungen bezeichnet werden, die in milderer Form zu jeder Zeit im Nilthale vorkamen. Es wird in ihnen kaum eine Erscheinung übergangen, welche geeignet schien, die Seele eines alten Ägypters mit Abneigung, Furcht, Entsetzen und Jammer zu erfüllen. Wenn wir vernehmen, der Nil sei in Blut verwandelt worden, die Fische wären gestorben und der Strom habe gestunken, sein Wasser sich nicht mehr trinken lassen und in Holz und Stein habe sich Blut vorgefunden, so dürfen wir, wenn wir von der letzten Angabe absehen, an gewisse Phänomene denken, die sich bei einem ungünstigen Ausfall der Überschwemmung, der öfter Hungersnot und Krankheit gefolgt ist, auch sonst in ähnlicher Weise zeigten. Ja in fast jedem Jahre pflegt das sonst so wohlschmeckende und zuträgliche Nilwasser kurz vor dem Eintritt der Überschwemmung trüb, rötlichgelb (also beinahe blutfarbig), ungesund und fast ungenießbar zu werden. Während der schrecklichen Pest, welche Ägypten unter dem Mamlukensultan Hasan heimsuchte (von Nov. 1348 bis Januar 1349), bedeckten die Leichen von zahllosen Fischen die Oberfläche des Nils, und selbst die Pflanzen schienen von der Krankheit ergriffen zu sein; denn auch die Datteln an den Palmen waren ungenießbar und von Würmern zerfressen. In der von Abd al-Latîf geschilderten Unglückszeit zeigten sich nicht minder schreckliche Phänomene am Nil und seiner Umgebung. Frösche waren natürlich stets häufig am Nil, und das Bild des Kaulbarses (Froschwurm) war seit frühester Zeit eine Hieroglyphe, die gebraucht wurde, um die Zahl 100000, also eine große Vielheit, zur Darstellung zu bringen. Mücken waren stets eine Plage der Ägypter. Jeder, der sich längere Zeit am Nil aufgehalten, hat besonders die Stiche der kleinen Stechmücken, gegen die in der wärmeren Jahreszeit selbst die Gazevorhänge an den Betten ungenügenden Schutz verleihen, schmerzlich empfunden. Die Araber nennen diese winzigen Tiere „Friß und schweig". Daß sie schon in alter Zeit vorhanden waren, beweist eine Stelle im med. Papyrus Ebers, die T. 98 Z. 1 ein Mittel enthält, um nicht beißen zu lassen die Mücken (chennus). In den Hundsfliegen wollte man die schreckliche Glossina-Art Tsetse erkennen, deren Stiche Rinder, Pferde und Esel töten können, die aber die Menschen nicht anfällt. Indessen lehrt Hartmann, daß sie nicht nördlicher als bis Chartûm vordringt. Die Pest ist ein im Orient früh verbreitetes Leiden. Welche Art dieser furchtbaren Seuche Ägypten früh heimsuchte, läßt sich schwer bestimmen. Die Schicksalsschläge, welche Manetho in den ersten Dynastien unter Uenephes und Semempses über das Nilthal kommen läßt, brauchen nicht als Krankheiten aufgefaßt zu werden, zumal Eusebius b. Armenier (*λιμός* nicht *λοιμός*) fames (Hungersnot) und *φθορὰ μεγίστη* maximae corruptiones übersetzt. Aber wir bedürfen seines Zeugnisses nicht; denn hieratische Texte lehren, daß die Pest schon vor den Hyksos und dem Einzug der Hebräer zeitweilig in Ägypten herrschte. Ja, es muß dies schlimme Leiden häufig wiedergekehrt sein; denn Papyri reden von der „jährlichen", d. h. der alljährlich wiederkehrenden Pest. Horapollon sagt, daß, wenn in Pestzeiten alles Lebende und Unbelebte (also Pflanzen und Tiere) von dem Krankheitsstoff ergriffen würde, die Tauben verschont blieben, und die Könige dann nur solche Vögel äßen. Wegen dieser Notiz erscheint es uns besonders interessant, daß im Pap. Ebers Blut und Leber von Tauben unter den Heilmitteln vorkommen. In derselben medizinischen Handschrift werden Leiden erwähnt, die man nur für Flecken, Fieber, Blattern u. dergl. halten kann. Von Aussatz (Manetho) und Pest (Hekatäus von Abdera) reden die meisten griechischen Berichterstatter, welche die Geschichte

des Auszugs der Juden in ihrer Weise erzählen. Im Pap. Ebers wird eine Reihe von bösartigen Hautkrankheiten zur Heilung vorgeschlagen. — Donner, Hagel, Regen sind lauter Naturerscheinungen, die um so erschreckender auf die Ägypter wirken mußten, je seltener sie in ihrem beinahe regenlosen Lande vorkamen. Gewitter und schreckliche Regengüsse erlebten wir selbst in der Gegend des alten Antinoë in Oberägypten. Dümichen teilte zuerst eine Inschrift aus Dendera mit, aus der hervorgeht, daß die mit Erz beschlagenen Maste zur Seite der Pylonen aufgerichtet worden sind, „um abzuwehren das Ungewitter des Himmels“. Heuschrecken sind eine Plage, die heute noch von Zeit zu Zeit das Nilthal in verhängnisvoller Weise heimsucht. Hartmann nennt die in Ägypten arge Verheerungen anrichtende Wanderheuschrecke Oedipoda cinerascens. Lepsius beschrieb einen Einfall dieser Tiere, den er in der Totenstadt von Memphis erlebte, in seinen „Briefen aus Ägypten und Äthiopien“ höchst lebendig, und wir selbst sahen am 1. Jan. 1870 einen unzählbaren Schwarm zu Luqsor niederfallen und die Felder verheeren. Noch zehn Tage später wimmelte die Wüste in der Gegend von Tell el-Amarna von niedergefallenen Nachzüglern dieser großen, bräunlich grauen gefräßigen Tiere. 2. Mos. 10, 13 wird berichtet, daß sie der Ostwind gebracht habe, und thatsächlich hat sie niemals ein anderer Wind in das Nilthal getrieben. Der Westwind führte sie wieder fort und warf sie ins „Schilfmeer“, d. i. das Rote Meer. Schon diese Stelle beweist, daß man darunter keinenfalls, wie Brugsch zu beweisen versucht, den Sirbonischen See verstehen darf. Unerwartete Finsternis gehörte zu denjenigen Naturerscheinungen, welche das Herz der alten Ägypter mit dem größten Entsetzen erfüllen mußten; denn in ihrer Mythologie wurden die schaffenden und freundlichen Kräfte licht und hell, die zerstörenden finster dargestellt. Der Kampf des Horus gegen Seth-Typhon symbolisiert nicht nur den Streit des Werdens und Vergehens in der Natur, der Dürre gegen die Segen bringende Feuchtigkeit, des Todes gegen das Leben und des Guten und Bösen im Menschen, sondern besonders auch das Ringen der Finsternis gegen das Licht. Beim Einbruch jeder Nacht unterliegt der Sonnengott, um mit jedem neuen Morgen gegen seinen Widersacher zu triumphieren. Erst wenn das Licht die seinen Glanz verschleiernden Nebel zerstreut hat, die als seine Feinde betrachtet werden, gilt sein Sieg für völlig entschieden. Jede Verfinsterung der Sonne oder des Mondes ward als Gewaltthat des Seth im Kampfe der feindlichen Brüder aufgefaßt und mythologisch versinnbildlicht. Sobald eine solche eintrat, wurden die Ägypter von Furcht und Schrecken ergriffen; denn dann schienen die feindlichen einen Vorteil über die freundlichen Mächte errungen zu haben. Im Totenbuche heißt es: „Es richtete sich auf das Haar dem Osiris (es stiegen dem Osiris die Haare zu Berge) wegen des Mondes in der Zeit des Entsetzens“. Unter „dieser Zeit des Entsetzens“ muß eine Mondfinsternis verstanden werden. Als eine solche unter dem Könige Takelot II. (um 800 v. Chr.) eintrat, verewigte man dies Ereignis als ein Unheil verkündendes durch eine Inschrift zu Karnak, in der es heißt, es sei der Himmel nicht wieder zu erkennen und der Mond ein Entsetzen gewesen. Das Schweineopfer, dessen Herodot II. 47 für den Mond erwähnt, wurde nur dargebracht, weil Seth in Gestalt eines Ebers den Lichtgott bei der Verfinsterung anfallen sollte und man diesem durch das Schlachten des Tieres, das ihn gefährdete, beistehen zu können meinte. Bei Gelegenheit des Todes der Erstgeburt wollen wir nur der in dem kleineren unter den beiden zu Berlin konservierten medizinischen Papyri eingehend behandelten gefährlichen Kinderkrankheit neschu gedenken und erwähnen, daß unter den Ägyptern wie unter den meisten anderen Völkern des Orients die Erstgeburt von besonderer Bedeutung war (s. d. A. Pharao), und der Titel eines semes oder Erstgeborenen so hoch gehalten wurde, daß selbst der Sonnengott „Du großer Erstgeborener sonder Gleichen“ genannt wird. Eb.

Plan, s. Abel.

Planeten, s. Sterne.

Platte hat Luther 3. Mos. 21, 5 u. Bar. 6, 30 mit polemischer Hindeutung auf die Tonsur des römischen Klerus geschrieben; im Grundtext ist in beiden Stellen nur vom Kahlscheren des Hauptes die Rede; und zwar 3. Mos. 21 von demjenigen, welches zu den Gebräuchen der Totenklagen gehörte, wogegen Bar. 6 eine heidnische, bestimmter ägyptische (Herod. II, 37) Priestersitte erwähnt ist.

Pnuel hieß ein Ort im Ostjordanland, der oberhalb (Richt. 8, 8), d. h. östlich von Succoth, am Jabok (1. Mos. 32, 22 ff.) gelegen haben muß. Daraus, daß er schon frühzeitig stark befestigt war (Richt. 8, 8 f.) und daß Jerobeam I. die einst von Gideon zerstörten Befestigungen (V. 17) wiederherstellen ließ (1. Kön. 12, 25), werden wir schließen dürfen, daß er an einem wichtigen Knotenpunkte des Verkehrs lag. Überdies wird P. 1. Kön. a. a. O. der Hauptstadt der westjordanischen Hälfte des nördlichen Reiches, Sichem, so gegenübergestellt, daß es — wenigstens für die damalige Zeit — als Hauptstadt des Ostjordanlandes erscheint. Seine Lage läßt sich nicht mehr nachweisen. Nur soviel läßt sich bestimmt sagen, daß P. nach 1. Mos. 32 am rechten (dem nördlichen) Ufer des Jabok gesucht werden muß, und nicht

am linken, auch nicht so nahe am Einfluß des Jabok in den Jordan, als Kiepert auf seinen Karten die Ortslage notiert (vgl. dagegen Menke's Bibelatlas u. ZDPV. III, S. 80). Den Namen erhielt der Ort infolge des Begebnisses 1. Mos. 32, 24 ff.; denn Pnuel oder Pniel (letztere Form nur 1. Mos. a. a. O.) bedeutet „Angesicht Gottes" (V. 30 f.). M.

Poesie, s. Dichtkunst.

Pontus bedeutete bei den Alten zu verschiedenen Zeiten geographisch Verschiedenes. Der landschaftliche Name, der von dem Pontos Euxeinos, dem schwarzen Meere hergenommen ist, galt den Hellenen ursprünglich als geographische Bezeichnung für die ganze schmale, nordöstliche Küste Kleinasiens, von dem kolchischen Phasis (Rion) bis zum Halys, also das schmale Gestade zwischen dem Pontos und dem langgestreckten Küstengebirge Paryadres. Dieses Land, wo neben sehr zahlreichen semitischen Elementen und einer Anzahl kriegerischer, wahrscheinlich den kolchischen und südkaukasischen (georgischen) Gebirgsstämmen verwandter Völker seit dem siebenten Jahrhundert v. Chr. viele blühende griechische Kolonien entstanden, wie namentlich Trapezunt, lange Zeit den persischen Achämeniden nur nominell unterthänig, gewinnt eine selbständige Geschichte erst seit der Zeit der Diadochen. Mithradates III., Fürst in dem bithynischen Kios, der seine Abkunft von den Achämeniden ableitete, gründete unter den wilden Kämpfen jener Zeit 301 bis 266 v. Chr. von Paphlagonien aus ein starkes Reich (seit 296 „König"), welches die paphlagonischen und kappadokischen Distrikte am unteren Halys umfaßte, bald aber auch über die „pontischen" Länder sich ausdehnte. Bis 121 v. Chr. umfaßte es die ganze Küste vom Apsaros (Tschoruck) bis zum Parthenios, die nördlichen Teile der kleinasiatischen Hochländer und die westliche Hälfte des oberen Euphratthales; seit 183 v. Chr. war auch Sinope gewonnen worden. Dieses Reich der Könige von Paphlagonien und Kappadokien am Pontos wurde bei den Griechen und Römern gewöhnlich nur Pontos genannt, seit der sogenannte „große" Mithradates VI. (seit 121 v. Chr.) auch die östlichen und nördlichen Küstenländer des schwarzen Meeres erobert hatte. Als endlich Pompejus d. Gr. bis 63 v. Chr. dieses Reich zertrümmert hatte, wurde P. ein vielseitig verwendeter Name. Schon 65 v. Chr. hatte Pompejus den westlichen, maritimen Teil des Reiches mit der römischen Provinz Bithynien vereinigt, nämlich der Küstenstrich von Heraklea und Amastris bis zum Halys; seit 33 v. Chr. wurde noch das östliche Ufer bis Amisus dazu gezogen. Die Provinz „Bithynia u. Pontus" behielt diese Ausdehnung bis zu Anfang oder Mitte des 2. Jahrhunderts, wo Trajan oder Antoninus Pius die Küste östlich von Amastris bis Amisus abschnitt und mit Galatia verband, dem schon Pompejus seiner Zeit östlich von Halys das „pontische" Binnenland bis zum Flusse Iris als Pontus Galaticus zugeteilt hatte. Dazu traten seit 7 v. Chr. noch unter demselben Namen die pontischen Distrikte an der Küste bis Themiskyra und Phanagoria, im inneren Lande Amaseia und Comāna. Die Landschaft endlich Pontus Polemoniacus (östlich von Themiskyra bis über Kotyōra hinaus), mit Neocäsarea und dem inneren Gebiet des Flusses Lykos, seit 36 v. Chr. samt Armenia Minor und dem „kappadokischen (trapezuntischen) Pontus" unter eigenen Häuptlingen verbunden, wurde 63 n. Chr. durch Nero eingezogen und zuerst mit Galatia verbunden, bis nach dem Jahre 99 n. Chr. der kappadokische, der Polemoniacus und der „galatische Pontus" dauernd zu Kappadokien geschlagen worden sind. In der Bibel ist der Name Pontus in ganz allgemeinem Sinne Apstlg. 2, 9. 18, 2 u. 1. Petr. 1, 1 gebraucht. Diese Stellen deuten darauf hin, daß durch die Beziehungen der in P. ziemlich zahlreichen jüdischen Diaspora zu dem palästinischen Mutterlande und Jerusalem schon früh auch dort Christengemeinden entstanden sind, die sich trotz vielfacher Verfolgungen so ausbreiteten, daß sich zu Konstantins Zeit schon der größte Teil der Bevölkerung zum Christentum bekannte. — Vgl. Kiepert, Alte Geogr. S. 91 ff. Marquardt, Römische Staatsverwalt. zweite Auflage. Bd. I. S. 350—357. 359—361. 364. 367 ff. 373 ff. und Ed. Meyer, „Geschichte des Königreiches Pontos". Leipzig, 1879. H.

Posaune, s. Musik Nr. 8 u. 9.

Potiphar, Potiphera, s. Joseph S. 778. 780.

Prazim, s. Baal Prazim.

Predigen, Predigt. Luthers Überzeugung, daß die Predigt das vornehmste Stück alles Gottesdienstes sei, hat auch auf seine Bibelübersetzung Einfluß geübt. Er hat nicht nur oft, wo im Grundtext Wörter allgemeineren Sinnes stehen, wie „reden, sagen, erzählen, lehren, verkündigen" u. dgl., dafür „predigen" gesetzt, sondern er hat dies manchmal auch da gethan, wo der Grundtext von betender Anrufung (so auch Jes. 41, 25) oder vom Lobpreis des Namens Gottes redet, was leicht auf irrtümliche Vorstellungen von dem Gottesdienst der Patriarchen (1. Mos. 4, 26. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25) und von dem israelitischen Tempelgottesdienst (1. Chr. 17 [16], 8. Ps. 105, 1. 116, 13. 17. Jes. 12, 4) führen kann. Weder in jenem noch in diesem gab es etwas unserer Predigt Entsprechendes. Was in der alttest. Zeit in mancher Beziehung als ihr vorbildliches Analogon betrachtet werden darf, die Predigt der Propheten, war in keiner Weise in die Gottesdienstordnung eingegliedert, obschon die

Propheten die Gelegenheit, welche ihnen die gottesdienstlichen Versammlungen zu Ansprachen an das Volk darboten, nicht selten benützt haben (vgl. z. B. Am. 7, 13. Jer. 7, 2 u. S. 908). Auch die Sabbaths- und Neumondsversammlungen bei dem Propheten Elisa (2. Kön. 4, 23; S. 384 f. 386 a. 1093), in welchen allerdings die Predigt des göttlichen Wortes wohl einen Hauptbestandteil des gemeinsamen Gottesdienstes gebildet hat, standen außer allem Zusammenhang mit dem offiziellen Reichskultus. Erst im Synagogengottesdienst des späteren Judentums wurde neben der Verlesung des heiligen Gesetzbuches (vgl. schon Neh. 8, 4) und der mit der Zeit nötig gewordenen Übersetzung des Verlesenen in die jüdisch-aramäische Volkssprache auch die einen Schriftabschnitt erläuternde oder daran anknüpfende Predigt ein gewöhnlicher Bestandteil des Gottesdienstes (s. Synagogen). Die Freiheit, solche Predigtansprachen zu halten, welche Männern ohne jede amtliche Stellung gewährt wurde, und die man von durchreisenden jüdischen Lehrern gern benützt sah, hat die Synagogen auch zu Stätten der Predigtwirksamkeit Christi in Galiläa (Mark. 1, 39. Luk. 4, 16 ff. 44) und der Missionspredigt der Apostel, besonders des Paulus (Apstlg. 9, 20. 13, 5. 14 ff. 44. 14, 1. 17, 1 f. 18, 4. 26) gemacht. In den nach dem Muster des Synagogengottesdienstes eingerichteten besonderen gottesdienstlichen Versammlungen der christlichen Gemeinden erhielt die Predigt eine noch größere Bedeutung (vgl. Apstlg. 20, 7). Sie wurde ein Hauptmittel zur Erhaltung und zum Aufbau derselben durch gegenseitige Vermahnung, Tröstung und Belehrung. Bei der großen Freiheit und Beweglichkeit, welche dem urchristlichen Gottesdienst unter dem Zusammenwirken einer Fülle mannigfaltiger Geistesgaben eigen war, waltete aber hier in Bezug auf die Predigt noch größere Freiheit, als in der Synagoge. Die Predigtgabe wurde vorwiegend als prophetisches Charisma angesehen, und jedes männliche Gemeindeglied, welches sich vom Geiste dazu getrieben fühlte, konnte als Prediger in der Gemeinde auftreten (vgl. bes. 1. Kor. 14). Doch zeigen die Pastoralbriefe, daß schon gegen Ende des apostolischen Zeitalters die Predigtthätigkeit im Begriff war, in die festere und geregeltere Ordnung einer amtlichen Funktion der Gemeindeältesten oder einzelner von ihnen einzutreten (1. Tim. 5, 17. Tit. 1, 9; vgl. S. 77 b). — Über den „Prediger Salomo's" s. d. A. Salomo.

1 **Priester.** Das allen Völkern des Altertums gemeinsame Institut des Priestertums hat seinen Entstehungsgrund in dem Bedürfnis nach einer Vermittelung des Verkehrs mit der Gottheit durch Personen, welche vor anderen als heilig und dieser nahe stehend galten. Bei dem Volke Israel war dies Bedürfnis in besonders hohem Maße vorhanden, seit die Kundmachung des Gesetzes Jehova's das Bewußtsein von dem Abstand zwischen der Gottheit und dem staubgeborenen Menschen zu dem des Gegensatzes zwischen der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Unreinheit und Sündhaftigkeit gesteigert hatte. Vor der Gesetzesoffenbarung am Sinai gab es noch kein besonderes Priestertum. Der Hausvater brachte für seine Familie, jeder einzelne für sich selbst Opfer dar. So ist's bei den Patriarchen, so bei Hiob (Hiob 1, 5). Früher als bei den Israeliten gedenkt die Überlieferung des Priestertums bei anderen Völkern, bei den Ägyptern (1. Mos. 47, 22. 26. 41, 45. 50. 46, 20), bei den Midianitern (s. Jethro), bei den Canaanitern, hier als eines mit dem Königtum verbundenen (1. Mos. 14, 18; s. Melchisedek). — Bei der feierlichen Bundschließung am Sinai vollzieht Moses selbst als Bundesmittler das priesterliche Geschäft der Blutsprengung und läßt im übrigen die Brand- und Friedensopfer noch nicht durch Aaron — obschon dieser ihm sonst von Anfang an als Gehilfe zur Seite stand (s. Aaron) —, sondern durch Jünglinge aus dem Volke (nicht gerade Erstgeborene) darbringen (2. Mos. 24, 5 ff.). Auch bei der Priesterweihe fungiert er selbst als Priester (2. Mos. 29. 3. Mos. 8). Allerdings werden schon 2. Mos. 19, 22 u. 24 neben dem Volk „die Priester" erwähnt; aber dies beruht entweder auf einem Anachronismus oder auf einer anderen Überlieferung, die vielleicht die Leviten (vgl. 2. Mos. 4, 14) schon vor dem Auszug aus Ägypten als Priester Jehova's ansah. In 5. Mos. 10, 8 f. hat man im Gegensatz dazu eine Überlieferung finden wollen, nach welcher die Aussonderung des Stammes Levi für das Priesteramt erst nach dem Tode Aarons und nach der Ankunft auf der Station Jotbatha stattgefunden haben soll. Indessen bezieht man das „zur selben Zeit" V. 8 richtiger über V. 6 u. 7 hinweg auf den Aufenthalt am Sinai (vgl. 9, 20. 10, 1). Wie dem auch sei, jedenfalls ist nach der Hauptüberlieferung über die Geschichte der mosaischen Zeit jenes Bedürfnis Israels nach einem besonderen Priestertum erst am Sinai im Zusammenhang mit der gesamten Ordnung der gottesdienstlichen Verhältnisse durch die Übertragung des Priesteramts an Aaron und seine Nachkommen befriedigt worden (2. Mos. 28. 29. 3. Mos. 8). Zwar war ganz Israel durch die göttliche Erwählung zu einem heiligen Priestervolk geworden (2. Mos. 19, 6); und dieses allgemeine Priestertum ist keine bloße Idee ohne praktische Folgen: es hat an der Beschneidung (s. d. A.) und an den Quasten am Obergewand (s. Läpplein) seine Signaturen; es begründet die an jedes Gemeindeglied gestellten Anforderungen in Bezug auf körperliche Reinheit und Integrität; es macht die entsündigende Weihe des genesenen Aussätzigen der Priesterweihe analog (vgl. 3. Mos. 14, 14 ff. mit 8, 23 ff.); es berechtigt jeden Israeliten seinem Gotte bis in den Vorhof des Heiligtums zu nahen; und es erhält

jenes Priestertum des Hausvaters wenigstens in der älteren, der amtlich priesterlichen Mitwirkung entbehrenden Gestalt der häuslichen Passahfeier noch in voller Geltung. — Aber sowohl die immer wieder vorkommenden, teilweise unvermeidlichen Verunreinigungen als die vielfältigen Gesetzesübertretungen erwiesen diesen heiligen und priesterlichen Charakter Gesamtisraels als einen noch sehr unvollkommenen, der das besondere Priestertum nicht entbehrlich machen konnte. Immer aber begründete derselbe doch einen wesentlichen Unterschied zwischen israelitischem und heidnischem Priestertum. Dem israelitischen Priesterstande konnte keine natürliche Heiligkeit specifisch anderer und höherer Art zukommen, als dem Volke; der Unterschied konnte nur ein gradueller sein; nur eine Steigerung der im allgemeinen Priestertum enthaltenen Momente bildet die Grundlage für das besondere Priestertum. Was dasselbe konstituiert, ist am bestimmtesten in 4. Mos. 16, 5 ausgesprochen. Es ist vor allem die besondere Erwählung: nicht natürliche Gottverwandtschaft, nicht eigene Entschließung, nicht Frömmigkeit und sittliche Würdigkeit, auch nicht die Wahl des Volkes machen zum Priester, sondern es ist Gottes Prärogative, in voller Freiheit diejenigen zu designieren, welche ihm innerhalb seines erwählten Eigentumsvolkes als Priester noch näher angehören sollen. Wie aber Israels Erwählung die Zugehörigkeit zu dem priesterlichen Eigentumsvolk Jehova's weiterhin an die fleischlich-nationale Abkunft knüpft, so begründet auch die einmal vollzogene besondere Erwählung des Priestergeschlechtes die Erblichkeit der Priesterwürde. Doch kann diese, so begründet, den israelitischen Priesterstand nicht zu einer starr in sich abgeschlossenen, streng über die Reinheit ihres Blutes wachenden heiligen Kaste machen. Anderseits ist derselbe aber in seiner amtlichen Stellung und gottesdienstlichen Rechten dadurch um so gesicherter, daß jede eigenmächtige Anmaßung priesterlicher Geschäfte und Rechte als Eingriff in die Prärogative Jehova's und als Auflehnung gegen die durch seine Willenserklärung festgestellte Ordnung sich darstellt (vgl. 4. Mos. 16), weshalb sie auch mit dem Tode bedroht wird (4. Mos. 1, 51. 3, 10. 38. 18, 7). — Nur in ihrer besonderen Erwählung, also in der Willenserklärung Jehova's ist sodann der höhere Grad von Heiligkeit begründet, welcher den Priestern eigen ist. Sie sind die Heiligen unter dem heiligen Volk (3. Mos. 21, 6); aber ihre Heiligkeit ist nicht anderer, etwa innerlicherer mehr sittlich-persönlicher Art, als die des Volkes, sondern nur eine graduelle Steigerung derselben; sie stellt sich darum vorzugsweise in einem höheren Maße körperlicher Integrität und Reinigkeit und in der Amtskleidung dar. Auch teilt sie sich in gewissem Maße allen mit, die zum Hause des Priesters gehören (3. Mos. 21, 22. 22, 10—13). — Als vor anderen heilig und Gott angehörig haben die Priester endlich das Vorrecht näheren Verkehrs mit Jehova (3. Mos. 10, 3. 2. Mos. 19, 22), insbesondere das Recht, dem Altar zu nahen und das Haus Gottes selbst zu betreten. So sind sie befähigt als vertraute Diener Gottes und als Vertreter des Volkes den gottesdienstlichen Verkehr zwischen Israel und Jehova zu vermitteln. Als solche bezeichnet sie der Amtsname Kohen; denn die Bedeutung dieses mit kûn (= stehen, aufrecht stehen) eng verwandten Wortes ist zunächst „der vor Jehova steht, um ihm zu dienen" (vgl. 5. Mos. 10, 8. 18, 7), schließt aber auch den Nebengedanken in sich, daß der vor Gott Stehende mit der Besorgung der Angelegenheiten sowohl Gottes als des Volkes beauftragt ist. — Während in dem Bundesbuche (2. Mos. 20—23), 2 diesem ältesten für das Volk bestimmten Grundgesetz, in welches nur wenige gottesdienstliche Bestimmungen aufgenommen sind, von den Priestern nirgends ausdrücklich die Rede ist, hat schon das Heiligkeitsgesetz, aus welchem mehrere Stücke in 3. Mos. 21 u. 22 herstammen, auch Anweisungen über das Priestertum gegeben. Genaueres darüber und namentlich den Priestern selbst gegebene Instruktionen enthält aber erst die Gottesdienstordnung der mittleren Bücher des Pentateuchs, die man neuerdings als das Priestergesetz zu bezeichnen pflegt. Hier wird die Zugehörigkeit zum Priesterstande sehr bestimmt von der Abkunft von Aaron (s. d. A.) abhängig gemacht, zwischen den übrigen Leviten (s. d. A.) und dem Priestergeschlecht scharf unterschieden, und der Bereich der jenen zukommenden untergeordneten Dienstleistungen am Heiligtum und beim Gottesdienst gegen die ausschließlich priesterlichen Funktionen aufs strengste abgegrenzt (4. Mos. 18, 3). Selten ist darin, wie im Heiligkeitsgesetz, schlechtweg von „dem Priester" oder „den Priestern" die Rede; durch Beifügung des Zusatzes „Aarons Söhne" (3. Mos. 1, 5. 7. 11. 13, 2. 4. Mos. 10, 8) und noch öfter durch bloße Nennung Aarons und seiner Söhne wird geflissentlich immer wieder daran erinnert, daß nur dieser von Jehova erwählten Familie die Übung priesterlicher Funktionen zustehe. — Eine weitere Beschränkung der Befähigung zum Priesteramt ergab sich aus der für die priesterliche Heiligkeit erforderlichen Körperintegrität. Es hätte der Majestät Jehova's zur Unehre gereicht, mit körperlichen Gebrechen behaftete Diener zu haben; Aaroniden, bei welchen dies der Fall war, schließt das Gesetz darum vom Altardienst aus. In 3. Mos. 21, 17—23 sind ein Dutzend solcher Gebrechen aufgezählt; in den genaueren Bestimmungen des Talmud sind es ihrer 142 geworden; selbstverständlich wurde auch ein schon im Amt befindlicher Priester zur Fortführung desselben unfähig, wenn er das Unglück hatte, durch eines dieser Gebrechen verunstaltet zu werden (vgl. Joseph., Altert. XIV, 13, 10).

— Den zum Eintritt in das priesterliche Amt befähigten Männern macht das Gesetz denselben nicht ausdrücklich zur Pflicht; gewiß sind die meisten gern in ein Amt eingetreten, das als ein begehrenswertes „Geschenk Jehova's" erschien (4. Mos. 18, 7); aber es kam doch auch vor, daß Priestersöhne in andere Berufsstellungen übergingen (1. Kön. 4, 2); nach der Chronik soll sogar der Kommandant der königlichen Leibwache Benaja (s. d. A.) ein Priestersohn gewesen sein. — Auch setzt das Gesetz kein bestimmtes Lebensalter für den Eintritt in das priesterliche Amt fest. Man nimmt gewöhnlich an, daß die Bestimmungen über die Zeit des Dienstantritts der Leviten auch für die Priester gegolten hätten. Nach der späteren Überlieferung (in der Gemara) sollte keiner vor dem 20. Lebensjahr Priester werden; doch bekleidete nach Josephus (Altert. XV, 3, 3) einmal ein 17jähriger Jüngling sogar das Hohepriesteramt. Innerhalb der Priesterschaft macht das Gesetz nur zwischen dem Hohenpriester (s. d. A.) und den übrigen Priestern einen Rangunterschied. Höchstens könnte man in den schon zu Aarons Lebzeiten seinen Söhnen Eleasar und Ithamar (s. diese Artt.) und zu Eleasars Lebzeiten seinem Sohne Pinehas (4. Mos. 31, 6. Jos. 22, 13. 30 ff.) besonders übertragenen Stellungen und Funktionen einen Ansatz zu der späteren weiteren Gliederung und Abstufung der Priesterschaft finden. — 3 Die Gesetzesvorschriften, welche darauf abzielen, dem Priester den Charakter der **Heiligkeit** zu bewahren, beziehen sich zunächst auf seine Familienverhältnisse. Er soll keine Buhlerin, keine Geschwächte und keine von ihrem Manne Entlassene zur Frau nehmen (3. Mos. 21, 7); die damit stillschweigend gegebene Erlaubnis zur Verheiratung mit einer Witwe wird für den Hohenpriester, der nur eine israelitische Jungfrau ehelichen darf, ausdrücklich ausgeschlossen (3. Mos. 21, 13 f.) und von Hesekiel (44, 22) auch für die gewöhnlichen Priester auf Priesterwitwen beschränkt. Die Mischehen mit heidnischen Frauen waren in den Zeiten Esra's und Nehemia's begreiflicherweise bei den Priestern besonders anstößig; die Profanation des Heiligen war hier eine gesteigerte und mußte darum durch ein besonderes Schuldopfer gut gemacht werden (Esr. 9, 1 f. 10, 18 ff.). Auch die Kinder eines Priesters sollten ihn nicht durch zuchtlosen Wandel in übeln Ruf bringen. Die schlimmste Entweihung und Schändung, welche eine Priestertochter ihrem Vater zufügen konnte, will das Gesetz mit der durch Verbrennung geschärften Todesstrafe geahndet wissen (3. Mos. 21, 9). — An die Person des Priesters selbst werden ferner erhöhte Reinigkeitsanforderungen gestellt: die Verunreinigung an einer Leiche, wie sie bei der Totentrauer stattfand, ist für ihn eine Entweihung; abgesehen vom Tode der Frau, bei welchem sie unvermeidlich war, ist sie ihm nur beim Tode der nächsten Blutsverwandten, der Mutter und des Vaters, des Sohnes und der Tochter, des Bruders und der noch unverheirateten Schwester, nicht aber bei dem angeheirateter oder entfernterer Verwandten verstattet; und dabei wird ihm das gemeingültige, aber vielfach nicht gehaltene Verbot, die Trauer durch das Scheren einer Glatze, das Abstutzen des Bartes und durch Selbstverwundung in einer den Körper entstellenden Weise zu äußern, noch besonders eingeschärft (3. Mos. 21, 1—5). Fungierte er aber gerade im Heiligtum, während ein Todesfall eintrat, so durften auch die innigsten natürlichen Bande ihre Rechte an ihn nicht geltend machen (vgl. 5. Mos. 33, 9 f.), und er durfte weder sein Haar ungeordnet herabhängen lassen (vgl. S. 561 a) noch seine Kleider zerreißen, überhaupt keine Trauer an den Tag legen (3. Mos. 10, 6). Nach Hesekiel (44, 25—27) sollte auch die gewöhnliche Reinigung für den an einer Leiche verunreinigten Priester nicht genügen; vielmehr sollte er seine Funktionen erst 7 Tage nach derselben wieder aufnehmen und zwar mit der Darbringung eines Sündopfers für die von ihm ausgegangene Befleckung des Heiligtums. — Weiter wird das Verbot, von dem Fleisch eines gefallenen oder von wilden Tieren zerrissenen Viehs zu essen, dem Priester besonders eingeschärft (3. Mos. 22, 8); und jede andere levitische Verunreinigung schloß ihn selbstverständlich, wie vom Genusse des Geheiligten (3. Mos. 22, 1—7), so auch von allen priesterlichen Funktionen bis zu wiedererlangter völliger Reinheit aus. Überdies mußten die Priester, ehe sie in das Heilige gingen oder dem Altar nahten, jedesmal Hände und Füße waschen (2. Mos. 30, 19 ff.). — Endlich wird auch Nüchternheit von ihnen gefordert, und sie durften darum in der Zeit ihrer gottesdienstlichen Funktionen überhaupt keinen Wein oder sonstiges berauschendes Getränke trinken (3. Mos. 10, 8 ff.). Die strenge Befolgung aller dieser Vorschriften wird unter Hinweis auf den sonst von dem Zorne des heiligen Gottes drohenden Tod und auf die verderblichen Folgen, welche dieser Zorn auch für die ganze Gemeinde haben würde, anbefohlen (2. Mos. 30, 21. 3. Mos. 10, 6. 9. 22, 9). — 4 Während die Leviten keine besondere **Amtskleidung** hatten, sollte die höhere Heiligkeit der Priester in einer solchen ihre äußerliche Darstellung finden. Sie ist 2. Mos. 28, 4. 40—43. 29, 8 f. 39, 27 f. 3. Mos. 8, 13 nur ganz kurz erwähnt. Am wesentlichsten ist der Stoff und die Farbe derselben. Der Stoff war Byssus; denn leinene oder baumwollene Kleider galten als reiner und der Reinlichkeit dienlicher, als wollene, die im warmen Orient den Schweiß zu sehr befördern (vgl. Hes. 44, 17 f.); aus ihnen besteht darum auch bei anderen Völkern des Altertums, namentlich bei den Ägyptern, die Priestertracht. Die Farbe aber war weiß, weil mit dieser Farbe die Vorstellung der Reinheit und Heiligkeit un-

mittelbar verbunden ist (S. 438a). Im einzelnen nennt das Gesetz 4 Kleidungsstücke, nämlich 1) den Rock aus weißem, gewürfelt gewobenem Byssus, eine tunica tesselata; er war ungenäht, ganz Arbeit des Webers, weil die nicht zusammengestückte Ganzheit der Vorstellung vollkommener Integrität am meisten entsprach. Nach der Überlieferung (vgl. bes. Josephus, Altert. III, 7, 2) war er lang, bis zu den Füßen herabwallend, dem Leibe eng anliegend, hatte enge Ärmel, eine Halsöffnung, die mittels Schnüren weiter oder enger gemacht werden konnte, und wurde an der Brust gegürtet, ohne irgendwo einen Bausch zu bilden. — 2) Der dazu gehörige Gürtel ('abnet), von welchem man gewöhnlich annimmt, er habe aus denselben vier kostbaren verschiedenfarbigen Stoffen bestanden, wie der Byssusteppich der Stiftshütte. Und allerdings sagt Josephus (a. a. O.), es seien in den Aufzug aus weißem Byssus buntfarbige Blumen aus jenen vier Stoffen eingewoben gewesen. Indessen gilt dies vielleicht nur für die Priestertracht seiner Zeit; das Gesetz sagt nichts davon; denn in der Stelle 2. Mos. 39, 29, in welcher die späteren Gesetzeslehrer ohne Zweifel die sonst vermißte Anweisung über die Anfertigung der Priestergürtel fanden, ist in Wirklichkeit nur von dem Prachtgürtel des Hohenpriesters die Rede; und das Schweigen der Urkunde von dem Stoff und der Farbe der gewöhnlichen Priestergürtel ist begreiflicher, wenn man annimmt, daß sie aus demselben Stoff bestanden und von derselben Farbe waren, wie die übrige Priesterkleidung. Nach Josephus waren die Gürtel vier Finger breit, so dünn gewoben, daß sie einer Schlangenhaut glichen, und wurden von der Brust, etwas oberhalb der Achselhöhlen, aus zweimal um den Leib geschlungen und vorn gebunden; die Enden hingen noch bis zu den Knöcheln herab, wurden aber, wenn der Priester zu funktionieren hatte, über die linke Schulter zurückgeworfen. — 3) Zu besonderem Schmuck diente den Priestern die als Kopfbedeckung getragene Mütze (Luther: „Haube"), die angebunden wurde, um ihr Abfallen zu verhüten. Sie bestand aus demselben Stoff, wie der Rock; ihr Auszeichnendes muß besonders in der Form gelegen haben; aus dem nur von ihr gebrauchten Wort migba'ah hat man geschlossen, daß sie die Form eines Blumenkelches hatte; dies paßt dazu, daß nach 4. Mos. 17, 8 f. (23 f.) das Grünen, Blühen und Mandeln-Tragen des Stabes Aarons das Zeichen seiner Erwählung zum Priesteramt war, und würde auf das Leben, Heil und die Freude hindeuten, deren die Priester als die Gott vor anderen Nahen teilhaftig waren (vgl. Ps. 92, 14 ff. Jes. 59, 17). Zur Zeit des Josephus scheint aber die Kopfbedeckung der gewöhnlichen Priester die Form des hohenpriesterlichen Turbans gehabt zu haben; er beschreibt sie (Altert. III, 7, 3) unter dem im Gesetz von letzterem gebräuchlichen Namen als eine zu einem kronenartigen, oben abgestumpften Hut mehrfach übereinander gelegte und zusammengenähte Binde, die so auf dem Kopf getragen wurde, daß der Schädel nach vorn zu nur bis etwa über seine Mitte davon bedeckt war; darüber war ein feines Tuch herumgeschlagen, das bis zur Stirn reichte und den ganzen Schädel eng anliegend bedeckte. — 4) Die aus gezwirntem, glattem Byssus gefertigten, von den Hüften bis zu den Lenden reichenden, nach ihrer Form mit unseren Badehosen vergleichbaren Hüfthüllen (Luther: „Niederkleider" oder „Niederwand"; vgl. S. 851a), deren Zweck man nicht gerade in die Verhütung einer Entblößung der Scham beim Hinauf- und Herabsteigen vom Altar, sondern (nach 2. Mos. 28, 43) in die tiefere Verhüllung der Glieder, „die uns übel anstehen" (1. Kor. 12, 23), beim Nahen zu dem heiligen Gotte zu setzen hat. — Eine Fußbekleidung trugen die Priester, wenn sie in Funktion waren, sicher nicht (vgl. 2. Mos. 29, 20. 3. Mos. 8, 23); sie wird nicht nur nirgends erwähnt, sondern würde überhaupt der morgenländischen Anschauung und Sitte widersprochen (s. Schuhe) und die heilige Stätte (vgl. 2. Mos. 3, 5. Jos. 5, 15) dem profanen Boden gleichgestellt haben. Das Barfußgehen war eine von den Ursachen der häufigen Unterleibsleiden der Priester, um derenwillen in den letzten Zeiten des jüdischen Staates ein Specialarzt am Tempel angestellt war (S. 119a). Die beschriebene Amtstracht sollte nur während der Verrichtung der gottesdienstlichen Funktionen getragen werden, weshalb der Priester z. B., wenn er die Asche vom Brandopferaltar abgeräumt hatte, andere Kleider anziehen mußte, ehe er dieselbe weiter (aus dem Lager) fortschaffte (3. Mos. 6, 10 f. [3 f.]). Hesekiel (42, 14. 44, 19) gebietet sogar, daß die Priester in ihren heiligen Kleidern nicht in den äußeren, für das Volk bestimmten Vorhof treten, sondern sie zuvor ausziehen und in besonderen, am Eingang des inneren Vorhofes befindlichen Kammern niederlegen sollten, ein Verfahren, das wohl schon in vorexilischer Zeit üblich gewesen ist. — Übrigens war die priesterliche Amtstracht nicht zu jeder Zeit die im Gesetz beschriebene. Aus der Motivierung des Verbots auf Stufen zu dem Altar Jehova's zu steigen in 2. Mos. 20, 26 kann zwar nicht für die Priester am Nationalheiligtum gefolgert werden, daß sie keine Hüfthüllen getragen hätten, weil in diesem Gesetz vom Nationalheiligtum nicht die Rede ist; aber aus 1. Sam. 22, 18 (vgl. 1. Sam. 2, 18) erhellt, daß es eine Zeit gab, in welcher ein im Gesetz gar nicht erwähntes Kleidungsstück, nämlich ein leinenes Ephod als Hauptabzeichen aller Priester galt (vgl. S. 403a). — Aus der amtlichen Thätigkeit der Priester hebt das sogen. Priestergesetz fast nur das hervor, was in den Bereich der Gottesdienstordnung fällt. Ihnen sind

5

alle gottesdienstlichen Handlungen vorbehalten, welche in der Gotteswohnung selbst und am Brandopferaltar zu vollziehen waren, überhaupt alle Geschäfte, die mit den heiligen Geräten in unmittelbare Berührung brachten (4. Mos. 18, 3). Insbesondere bestand der mittlerische Beruf, den sie als Diener Jehova's und als heilige Vertreter des Volkes im Gottesdienst hatten, in dem Vollzug der Sühne durch Darbringung des Opferblutes, in der durch Verbrennung auf dem Brand- oder dem Rauchopferaltar, durch Ausgießung am Altar, durch Hinlegung vor Jehova's Angesicht oder auch nur durch die Ceremonie der Webung zu vollziehenden Übergabe der Opfergaben an Jehova und in der Segnung des Volkes nach Beendigung der Opferhandlungen (3. Mos. 9, 22. 4. Mos. 6, 22 ff.). — Im einzelnen hatten sie im Heiligen jeden Morgen und jeden Abend das Rauchopfer darzubringen, jeden Morgen die Lampen des heiligen Leuchters zu reinigen, sie am Abend mit frischem Öl zu füllen und anzuzünden (vgl. Leuchter Nr. 2) und an jedem Sabbath neue Schaubrote aufzulegen. Auch die Wache am Eingang des Heiligtums (4. Mos. 3, 38. 2. Kön. 12, 9. 25, 18), die Reinigung des Innern der Gotteswohnung (vgl. 2. Chr. 29, 16) und die Einhüllung der heiligen Geräte, bevor die Leviten sie zum Zweck des Transports aufnahmen (4. Mos. 4, 5 ff.), war ihnen übertragen. Im Vorhof hatten sie das beständige Feuer auf dem Brandopferaltar zu unterhalten und denselben von der Asche zu reinigen (3. Mos. 6, 8 ff. [1 ff.]), jeden Morgen und jeden Abend die Brandopfer der Gemeinde mit ihren Speis- und Trankopferzugaben (über das priesterliche Pfannenspeisopfer s. S. 647b) und an Sabbathen, Neumonden und Festtagen die sonstigen durch die Gottesdienstordnung vorgeschriebenen Opfer darzubringen, auch bei allen Privatopfern die oben bezeichneten mittlerischen Funktionen zu verrichten. Für die genaue Befolgung der ceremoniellen Vorschriften im Dienst des Heiligtums und in der Darbringung der Opfergaben waren sie verantwortlich (4. Mos. 18, 1), und falls darin etwas versehen wurde, sollte es das Volk nicht zu büßen haben (vgl. S. 647a). Auch die sonstigen Funktionen, welche dieses Gesetz den Priestern ausdrücklich zuweist, wie die Beaufsichtigung der Leviten (2. Mos. 38, 21. 4. Mos. 4, 28. 33. 7, 8), die Bestimmung des Wertes, den ein Schuldopferwidder haben mußte, die Abschätzung der zu lösenden oder zu verkaufenden Jehova angehörigen Personen und Sachen (3. Mos. 27), die Untersuchung und Rein- oder Unreinerklärung der Aussätzigen, die Mitwirkung bei dem durch Verunreinigungen höheren Grades erforderten Reinigungsceremonien, die Vermittelung des Gottesurteils, das über ein des Ehebruchs verdächtiges Weib einzuholen war (4. Mos. 5), — stehen alle in näherer oder entfernterer Beziehung zum Gottesdienst oder sind mit gottesdienstlichen Handlungen verbunden, die nur ein Priester vollziehen durfte. Endlich hat auch das ihnen ausschließlich vorbehaltene Blasen der silbernen Trompeten bei der Darbringung der Fest- und Neumondsopfer und im Kriege (4. Mos. 10, 8 ff.) — ein Vorrecht, das sie sich nie haben nehmen lassen, — wesentlich die Bedeutung einer mittlerischen Anrufung Jehova's (vgl. S. 1053). — Die Vermittelung göttlicher Offenbarungen mittels des „Lichts und Rechts“ (s. d. A.) ist dagegen nach dem Priestergesetz lediglich Sache des Hohenpriesters, womit wohl zusammenhängt, daß es das Ephod (s. d. A.) nur zur hohenpriesterlichen, nicht auch zur priesterlichen Amtstracht gehören läßt. Nur als Vermittler göttlicher Entscheidungen übt der Hohepriester eine in die politische und bürgerlich-sociale Sphäre übergreifende Wirksamkeit (vgl. S. 930), wogegen eine solche den gewöhnlichen Priestern in keiner Weise beigelegt wird. Der einseitig gottesdienstliche Gesichtspunkt, welcher das ganze Priestergesetz beherrscht, bringt es mit sich, daß man aus ihm von dem Umfang und der Bedeutung der priesterlichen Amtsthätigkeit nur eine einseitige Vorstellung gewinnt. Nur einmal und mehr gelegentlich (3. Mos. 10, 11) ist auf die umfassendere Aufgabe hingewiesen, die im Segen Mosis (5. Mos. 33, 8—11) den gottesdienstlichen Funktionen vorangestellt ist, daß nämlich die Priester berufen waren, als Bewahrer des Gesetzes und religiöse Leiter des Volkes Jakob die Rechte Jehova's und Israel sein Gesetz zu lehren und so den Bund aufrecht zu erhalten. In der deuteronomischen Gesetzgebung ist aus dieser umfassenderen Berufsaufgabe (vgl. 5. Mos. 24, 8. 31, 9) namentlich noch die im Priestergesetz nur für einen Fall (4. Mos. 5) erwähnte Mitwirkung bei der Rechtspflege besonders hervorgehoben. Die P. sind hier nicht nur die, welche vor Jehova stehen, ihm zu dienen und in seinem Namen den Segen sprechen (5. Mos. 10, 8. 18, 5. 7), sondern auch die, nach deren das Gesetz Jehova's geltend machendem Ausspruch in allen Rechtsstreitigkeiten und Kriminalsachen entschieden werden soll (5. Mos. 21, 5). Priester sind darum Mitglieder der Stadtgerichte und des Obergerichts (5. Mos. 17, 9 ff. 19, 17; vgl. S. 504); und in Gegenwart von Priestern muß die Ceremonie vollzogen werden, durch welche eine Blutschuld, die an dem unbekannten Mörder nicht bestraft werden konnte, zu sühnen war (vgl. 1030b). Auch an die prophetische Thätigkeit erinnernde Ansprachen an das Volk liegen, wie das deuteronomische Kriegsgesetz (5. Mos. 20, 2—4) zeigt, nach dieser Gesetzgebung im Bereich der priesterlichen Berufsaufgaben. — Seine Bestimmungen über 6 Ausstattung und Lebensunterhalt der Priester stellt das Priestergesetz unter den Gesichtspunkt der an Aaron ergangenen Erklärung Jehova's: „Du sollst in ihrem Lande nichts besitzen, und

keinen Anteil in ihrer Mitte erhalten; ich bin dein Anteil und dein Besitz inmitten der Kinder Israel" (4. Mos. 18, 20). Nur in deuteronomischen Stellen wird diese Erklärung nach ihrem gesamten Inhalt auf den ganzen Stamm Levi bezogen (5. Mos. 10, 9. 18, 1 f. Jos. 13, 14. 33; vgl. 18, 7); das Priestergesetz läßt von den Leviten nur ihren negativen Teil gelten (4. Mos. 18, 23 f. Jos. 14, 3 f.) und bezeichnet als ihr Erbgut den ihnen von Jehova als Lohn für ihre Dienstleistungen zugewiesenen Zehnten (4. Mos. 18, 21. 31). Die Priester dagegen sind nicht Knechte, sondern dienende Hausgenossen Jehova's, die dieser was ihm gehört genießen läßt; und ihre Einkünfte werden darum nie als ein ihnen gegebener Lohn, sondern als etwas bezeichnet, worauf Jehova ihnen durch einen mit dem Priestergeschlecht aufgerichteten ewigen Bund Anrecht gegeben hat (V. 19). — Diese priesterlichen Einkünfte, im Verlauf der Zeit manchen Veränderungen unterworfen, bestanden im allgemeinen aus den Opferdeputaten und aus bestimmten Abgaben. Unter jenen nimmt die erste Stelle die Webebrust und die Hebeschulter ein, welche von allen Friedensopfern, jene an die Priester überhaupt, diese speciell an den funktionierenden Priester, abzugeben waren (3. Mos. 7, 31 ff. 10, 14 f.). Bei dem Friedensopfer eines Nasiräers kam noch der gekochte Bug (Vorderbein) nebst einem Kuchen und einem Fladen hinzu (4. Mos. 6, 19 f.). Im deuteronomischen Gesetz (5. Mos. 18, 3) sind jedoch statt der Webebrust und Hebeschulter der Bug, der Kinnbacken und der Rauhmagen (der fette vierte Magen der Wiederkäuer) als die dem Priester zustehenden Anteile am Friedensopfer genannt, was die jüdische Überlieferung (bei Philo, Josephus und im Talmud) mit der sonstigen Opferordnung dadurch im Einklang zu setzen sucht, daß sie diese Bestimmung auf das nicht als Opfer, sondern zu gemeinem Gebrauch geschlachtete Vieh bezieht. — Bei den Friedensopfern, welche an Festen im Namen der Gemeinde dargebracht wurden, gehörte wohl nach Analogie von 3. Mos. 23, 20 alles Fleisch der Priesterschaft. Bei Privatbrandopfern bestand das dem funktionierenden Priester zufallende Opferdeputat in dem Fell des Tieres (3. Mos. 7, 8). Weniger unter den Gesichtspunkt des Genusses eines Einkommens, als unter den einer die Zuneigung seitens Jehova's darstellenden Amtshandlung fällt das den Priestern zur Pflicht gemachte Verzehren anderer Opfermaterialien. — Es kommt hier der im Gesetz gemachte Unterschied des einfach Heiligen und des Hochheiligen in Betracht. Das einfach Heilige durfte an jedem reinen Orte von allen, die zum Hause des Priesters gehörten, vorausgesetzt, daß sie levitisch rein waren, verzehrt werden. Zum Hause des Priesters wurden gerechnet: seine Frau, seine Söhne, seine Töchter, so lange dieselben noch unverheiratet oder wenn sie kinderlos als Witwen oder Verstoßene in das Vaterhaus zurückgekehrt waren, und seine gekauften und im Hause geborenen Sklaven, nicht aber seine Beisassen und Tagelöhner. Wer sonst aus Versehen etwas vom Geheiligten gegessen hatte, mußte Ersatz leisten und ein Fünftel darüber geben (3. Mos. 22, 1—16), wozu (nach 3. Mos. 5, 14 ff.) noch die Darbringung eines Schuldopfers hinzu kam. — Das Hochheilige durfte dagegen nur von den männlichen Gliedern des Priestergeschlechtes, jedoch mit Einschluß derjenigen, welche durch ein Leibesgebrechen vom Altardienst ausgeschlossen waren (3. Mos. 21, 22), und nur an heiliger Stätte, d. h. im Vorhof des Heiligtums gegessen werden. Zu dem einfach Heiligen gehören nun die Deputate der Friedensopfer; dagegen galten die Bestimmungen über das Hochheilige für die Schaubrote (3. Mos. 24, 9), für alle Speisopfer, soweit sie nicht auf dem Altar verbrannt wurden (3. Mos. 2, 3. 10. 6, 16—18), für das Fleisch der Sündopfer, deren Blut nicht in das Innere des Heiligtums gebracht wurde, und für das Fleisch aller Schuldopfer (4. Mos. 18, 9 f. 3. Mos. 6, 26. 29. 7, 6 f. 10, 16—20). Für die Speisopfer wird noch der Unterschied gemacht, daß die in Backwerk bestehenden nur dem funktionierenden Priester, die Mehlspeisopfer dagegen der ganzen Priesterschaft zufielen (3. Mos. 7, 9 f.); letztere mußten dabei ungesäuert verbacken werden (3. Mos. 6, 16 f.). — Die sämtlich unter den Begriff des einfach Heiligen fallenden Abgaben, in welchen die verschiedenen Zeiten angehörigen Gesetzbestimmungen über die Priestereinkünfte am meisten von einander abweichen, bestanden in allen Arten von Erstlingen, in den Erstgeburten, in dem Zehnten vom Zehnten der Leviten (s. die betr. Artt.) und in Kriegszeiten in dem 500ten Teil der den Kriegern zugeteilten Beutehälfte (4. Mos. 31, 28 ff.). Von sonstigen Einkünften des Heiligtums ist noch die Kopfsteuer von einem halben Sekel zu erwähnen, die aber nach dem Gesetz nur bei Volkszählungen zu entrichten war und erst nach der Zeit Nehemia's zu einer alljährlich erhobenen Tempelsteuer geworden ist (s. Abgaben Nr. 1); ferner Gelübde- und Weihgeschenke aller Art und der Ertrag von durch Gelübde oder auch durch Bann dem Heiligtum anheimgefallenen Gütern. So lange die Priester aus jenen Abgaben und diesen sonstigen Einkünften des Heiligtums den sehr beträchtlichen Aufwand für den nationalen Gottesdienst zu bestreiten hatten, war ihre Ausstattung gewiß keine übermäßig große; überdies hat das Gesetz für eine geregelte Beitreibung der Abgaben keine Anordnung getroffen, wenn auch einzelne Stellen, wie 3. Mos. 27, 33 darauf hindeuten, daß dabei nicht alles der Macht der Sitte und dem Gewissen und frommen Sinn der einzelnen anheimgegeben war; auch war die Quantität der Erstlingsabgaben gesetzlich nicht bestimmt. So konnten mancherlei Einbußen, welche die Priester an ihren Einkünften

erlitten, nicht ausbleiben, und ihr materieller Wohlstand war jederzeit von der Treue und dem Eifer des Volkes in der Verehrung Jehova's abhängig. Über die Wohnsitze der P. s. d. A. Priesterstädte. — 7 Bei der Untersuchung über die Geschichte des Priestertums und deren Verhältnis zu dem Gesetze muß man drei Dinge wohl im Auge behalten, nämlich 1) daß das Priestertum des Hauses Aaron samt allem, was im Priestergesetz über die Pflichten und Rechte der Priester und über ihre Sonderung von den Leviten bestimmt ist, nur der Gottesdienstordnung des Nationalheiligtums angehört; 2) daß wenn auch Moses sicherlich den Kultus Israels nicht in der Weise, wie es neuerlich dargestellt worden ist (Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, S. 60 ff. 421 f.), ganz sich selbst überlassen hat, doch seine Anordnungen über denselben lange Zeit nur im Schoß der Priesterschaft mündlich überliefert wurden, während es bis zur Zeit Josia's noch kein Gesetzbuch von anerkannter verbindlicher Autorität gegeben hat (vgl. S. 518), und daß diese Anordnungen in allem, worin ihnen altüberlieferte gottesdienstliche Gewohnheiten gegenüberstanden, nur beschränkte und erst nach und nach, teilweise erst nach langer Zeit allgemeinere Geltung gewinnen konnten; und 3) daß überall, wo es eine in sich geschlossene, im Rang und in ihren Rechten mehrfach abgestufte Priesterschaft gibt, solche Stufenunterschiede, so streng sie auch in ihrer eigenen Mitte gewahrt werden mögen, doch außerhalb der priesterlichen Kreise leicht gegenüber dem allgemeinen Unterschied von Klerus und Laien zurückgestellt werden. — Behalten wir diese drei Punkte im Auge, so kann es uns zunächst nicht auffallen, daß wir in der nachmosaischen Zeit, wo an anderen Orten als am Nationalheiligtum geopfert wird, auch die alte volkstümliche Sitte erhalten finden, daß einzelne, insbesondere die Häupter von Familien und anderen Gemeinschaften ohne priesterliche Vermittelung, Opfer darbringen (Richt. 6, 18 ff. 8, 27. 13, 19 f.). Die Geschichte des Privatheiligtums des Ephraimiten Micha lehrt aber, daß doch schon in der Richterzeit unter dem Volke die Ansicht verbreitet war, die gottgefälligsten Pfleger eines Heiligtums seien Männer levitischer Abkunft; denn Micha, der anfangs einen seiner Söhne zu seinem Priester gemacht hatte, ist des Segens Jehova's erst recht versichert, nachdem er in Jonathan, einem Nachkommen Mose's (s. Gersom), einen Leviten als Hauspriester gewonnen hat (Richt. 17, 5. 12 f.); und die Daniten nehmen bei der Versetzung dieses Privatheiligtums nach Dan auch den levitischen Priester mit, damit er für ihren Stamm des Priesteramtes pflege (Richt. 18, 19 f. 27. 30 f.); das Amt vererbt sich dann auf seine Nachkommen, so daß in Dan, so lange das Nationalheiligtum in Silo war, nach anderer Angabe (V. 30) sogar bis zu der Wegführung durch die Assyrer, ein levitisches Erbpriestertum bestanden hat, das seinen Ursprung auf Moses selbst zurückführte. Zugleich erhellt aus dieser Geschichte, wie auch aus der Ausstattung des Privatheiligtums Gideons (Richt. 8, 27), daß zu jener Zeit unter den Funktionen der Priester die Befragung Gottes mittels des Ephod (s. d. A.) von hervorragender Bedeutung war (Richt. 18, 5 f.). Was uns hier berichtet wird, war schwerlich der einzige Fall dieser Art; vielmehr werden wir anzunehmen haben, daß auch sonst manche Leviten in priesterlichen Stellungen ihr Unterkommen fanden. Am Nationalheiligtum aber blieben die Aaroniden im Besitz des Erbpriestertums. Als Beleg dafür sei hier unter Verweisung auf die Artt. Hohepriester Nr. 5, Eleasar und Pinehas (vgl. bes. 4. Mos. 25, 12 f.), namentlich die Stelle 1. Sam. 2, 27 ff. angeführt. Nach ihr gab es am Nationalheiligtum in Silo eine später nach Nob übergesiedelte (vgl. 1. Sam. 22, 11. 18 ff. mit 2, 31 ff.), schon ziemlich zahlreiche (1. Sam. 22, 18) Priesterschaft — „die einzige dieser Art“ (Wellhausen, Proleg. S. 134) — deren dem Vaterhause Eli's eigenes erbliches Privilegium sich auf demselben schon in Ägypten zu teil gewordenen Offenbarungen Jehova's (vgl. 2. Mos. 4, 14 ff. 27 ff. u. a.) und auf göttliche Erwählung gründete, und deren Anrechte an bestimmte Opferdeputate schon als so feststehend galten, daß die willkürliche Überschreitung derselben den Söhnen Eli's als schwere Verschuldung angerechnet wurde (1. Sam. 2, 13 ff. 28 f. 36). Ein Abkömmling dieser Priesterschaft war jener Abjathar (s. d. A.), der unter David im Besitz des Priester- und Oberpriesteramtes war, und als dessen wichtigste Funktion in der Zeit vor Davids Thronbesteigung ebenfalls die Befragung Jehova's mittels des Ephod hervortritt. Daß der seit Davids Thronbesteigung neben ihm fungierende und nach seiner Absetzung durch Salomo in den alleinigen Besitz des Oberpriestertums eingetretene Zadok, dessen Nachkommen in diesem Besitze geblieben sind, kein Aaronide gewesen sei (wofür er erst in der nachexilischen Zeit ausgegeben worden sein soll, vgl. 1. Chr. 7, 1 ff. [5, 27 ff.]), sondern ein Emporkömmling, „der Anfänger einer absolut neuen Linie“ (Wellhausen, Proleg. S. 131), folgt aus 1. Sam. 2, 30 ff. vgl. mit 1. Kön. 2, 27. 35 keineswegs; denn die Drohung der ersteren Stelle ist (trotz V. 31) augenscheinlich gegen das Haus Eli's (nicht gegen sein ganzes sonstiges Vaterhaus) gerichtet, und an dem Haus Eli's hat sie sich auch nach der anderen Stelle erfüllt; man ist also nur zu dem Schlusse berechtigt, daß Zadok nicht zum Haus Eli's gehörte. Die Stelle 1. Sam. 2, 36 läßt auch die Möglichkeit offen, daß unter die Priesterschaft des Tempels in Jerusalem, die gewiß nicht bloß aus Nachkommen Zadoks bestand (vgl. 2. Sam. 15, 24), noch übrig gebliebene Sprößling des Hauses Eli's aufgenommen worden sind (vgl. 2. Sam. 15, 27).

So wenig es aber ein geschichtliches Zeugnis dafür gibt, daß am Nationalheiligtum auch Nichtaaroniden zur Priesterschaft gehörten, ebenso wenig kann in Abrede gestellt werden, daß dieser Priesterschaft für die anderen im Lande bestehenden Opferstätten und für sonst vorkommende Opferhandlungen ein Privilegium nicht zugestanden worden ist. Vielmehr erscheint es in der Zeit des älteren Prophetismus noch als selbstverständlich, daß Jehova nahe stehende prophetische Gottesmänner, ein Samuel (1. Sam. 7, 9 f. 9, 12 f.), ein Elias (1. Kön. 18, 30 ff.), ein Elisa (1. Kön. 19, 21) zum priesterlichen Opfergeschäft befugt und vor anderen befähigt seien. — Auch die Könige haben sich selbst in erster Linie zur priesterlichen Vertretung des Volkes vor Gott berufen gehalten (vgl. 2. Sam. 6, 14 ff. 1. Kön. 8, 14. 54 f. Ps. 110, 4) und in diesem Bewußtsein die Oberaufsicht über das Heiligtum, die Priesterschaft und den nationalen Kultus, überhaupt die gesamte Ordnung der gottesdienstlichen Angelegenheiten als ihr Recht und ihre Pflicht angesehen (vgl. 2. Sam. 6. 7, 1 ff. 1. Kön. 8, 64 ff. 2. Kön. 12, 4 ff. 16, 10 ff. 18, 4 ff. 23 u. a.). Bei dem abhängigen Verhältnis, in welchem die Hohenpriester zu ihnen standen (S. 649a), können sie möglicherweise auch die Opferprivilegien des Priesterstandes nicht als für sie gültige Schranken angesehen haben. Indessen ist doch fraglich, ob in den kurzen Berichten über von ihnen vollzogene Opferdarbringungen (1. Sam. 13, 9 f. 14, 34 f. 2. Sam. 6, 17 f. 24, 25. 1. Kön. 3, 4. 8, 63. 9, 25. 2. Kön. 16, 12 f.) die in einzelnen dieser Fälle ganz zweifellose priesterliche Mitwirkung überall vorauszusetzen ist. Mit voller Sicherheit kann, wenn wir von dem zweifelhaften Bericht des Chronisten über das von der Priesterschaft verhinderte Räuchern Ussia's (2. Chr. 26, 16 ff.) absehen, nur von Jerobeam (1. Kön. 12, 33. 13, 1) behauptet werden, daß er am Altar seines Reichsheiligtums in Bethel mit eigener Hand priesterliche Geschäfte verrichtete; und jedenfalls hätten sich solche Eingriffe der Könige in die Prärogativen der Priesterschaft nur auf außerordentliche Fälle beschränkt (vgl. 2. Kön. 16, 15 mit 13. 1. Kön. 13, 2 mit 1). Noch viel fraglicher ist, ob wirklich die Angaben in 2. Sam. 8, 18 u. 20, 26 dahin zu verstehen sind, daß die Söhne Davids und der Jairite Ira das Amt von Priestern gehabt haben; denn der Amtsname Kohen kann in diesen Stellen recht wohl in dem durch 1. Kön. 4, 5 nahe gelegten und von dem Chronisten (1. Chr. 19 [18], 17) vorausgesetzten ungewöhnlichen Sinne gebraucht sein, nach welchem er den mit der Besorgung der Angelegenheiten des Königs beauftragten vertrauten Diener desselben bezeichnet. Sollte aber auch wirklich ein Amt gemeint sein, das mit priesterlicher Würde und gottesdienstlichen Geschäften verbunden war — man hat an Palastpriester oder an eine Art von Kultministern denken wollen — so müßte dasselbe jedenfalls anderer Art gewesen sein, als das von ihm bestimmt unterschiedene, Zadok und Abjathar übertragene Oberpriesteramt am Nationalheiligtum, und zwar dadurch, daß es zu der Person des Königs in näherer Beziehung stand. — Der Abfall der zehn Stämme vom Davidischen Königshaus war zugleich eine Loslösung von dem durch David nach Jerusalem verlegten und durch Salomo's Tempelbau daselbst auf die Dauer begründeten Nationalheiligtum, und damit auch eine Loslösung von der aaronitischen Priesterschaft (1. Kön. 12, 26 ff.). Auch dem Stamme Levi wurde im Zehnstämmereich ein Privilegium auf das Priesteramt von vornherein nicht zugestanden. Schon Jerobeam hatte, auch hierin über die mosaischen Überlieferungen hinweg auf die alten gottesdienstlichen Gewohnheiten zurückgreifend, die Priester nach seinem Belieben zwar nicht „von den Geringsten“ (so Luther), aber aus der Gesamtheit des Volkes genommen (1. Kön. 12, 31. 13, 33; vgl. 2. Kön. 17, 32). Wohl mögen, wie in Dan (Richt. 18, 30), auch noch Leviten unter dieser Priesterschaft gewesen sein, so daß die Angaben des Chronisten in 2. Chr. 11, 13 ff. 13, 9 den Charakter allzu großer Verallgemeinerung an sich tragen. Am Reichsheiligtum in Bethel aber waren gewiß Nichtleviten Priester. Immerhin bildete sich auch diese Priesterschaft, mit dem Oberpriester in Bethel (Am. 7, 10 ff.) an ihrer Spitze, zu einem besonderen, die gottesdienstlichen Überlieferungen bewahrenden Stande aus. Und dieser Stand übte einen sehr bedeutenden, auf seine mittlerischen Funktionen bei dem eifrig gepflegten Opferkultus und bei der Befragung Jehova's (vgl. Hos. 3, 4) gegründeten Einfluß auf das öffentliche Leben aus. Hosea stellt die Priester als die religiösen Leiter des Volkes mit den Propheten zusammen (4, 5), bezeichnet die Bewahrung des Gesetzes Gottes als ihre heilige Aufgabe (4, 6), klagt sie aber der völligsten Pflichtvergessenheit, der häßlichsten Habgier (4, 8), ja sogar des offenen Straßenraubes (6, 9) an und richtet darum seine Drohungen in erster Linie gegen sie (4, 5 ff. 5, 1). Trotz solcher Verderbtheit gilt dieser Priesterstand doch fort und fort als Inhaber der Kunde, wie der Gott Israels in der ihm wohlgefälligen Weise zu verehren sei. Noch geraume Zeit nach der Zerstörung des Zehnstämmereiches wird ein Mitglied desselben von Asarhaddon zu den im Gebiet Samariens angesiedelten Kolonisten gesendet, um sie zu lehren, wie sie Jehova zu verehren hätten (2. Kön. 17, 27 f.). — Daß die levitische Priesterschaft des Reiches Juda infolge der Anordnungen Jerobeams durch starke Zuzüge aus dem Zehnstämmereich vermehrt wurde, lag so sehr in den Verhältnissen, daß die Nachricht 2. Chr. 11, 13 ff. unmöglich ganz aus der Luft gegriffen sein kann. Ohne Zweifel haben die nichtaaronidischen Leviten in immer größerer Anzahl an den neben dem Tempel bestehenden Opfer-

stätten der „Höhen“ priesterliche Stellungen gefunden. Den wirklichen Verhältnissen entsprechend bildete sich darum mit der Zeit immer mehr die Anschauung aus, daß das Priestertum dem Stamm Levi zustehe (5. Mos. 33, 8). Man gewöhnte sich infolge davon die Priester einfach „als Söhne Levi's“ oder als „die Priester-Leviten“ zu bezeichnen, ein zunächst außerhalb der priesterlichen Kreise entstandener Sprachgebrauch, der sich vom Deuteronomium an in der Litteratur so eingebürgert hat (5. Mos. 17, 9. 18. 18, 1. 21, 5. 24, 8. 27, 9. 31, 9. Jos. 3, 3. 8, 33. Jer. 33, 18. 21. Jes. 66, 21), daß er bis tief in die nachexilischen Zeiten hinein selbst bei Schriftstellern, welche den Unterschied zwischen Priestern und Leviten aufs schärfste geltend machen, erhalten blieb (Hes. 43, 19. 44, 15. Mal. 3, 3. 2. Chr. 5, 5. 23, 18. 30, 27. Esr. 10, 5). — Von tief eingreifendem Einfluß auf die Verhältnisse der Priesterschaft des Reiches Juda mußten nun aber die Bestrebungen werden, welche auf die Konzentration des gesamten Opferkultus in Jerusalem gerichtet waren. Vor allem kommt hier die im 5. B. Mose enthaltene deuteronomische Gesetzgebung in Betracht. Diese mehr von prophetischem als von priesterlichem Geist und Interesse beherrschte Volksgesetzgebung geht von dem Boden der wirklich bestehenden Verhältnisse und der im Volk herrschenden Anschauung aus. Sie faßt den Stamm Levi als Ganzes ins Auge, und bezeichnet ihn als zu den priesterlichen Geschäften erwählt und berufen (5. Mos. 10, 8 f. 18, 1. 5. 7. 21, 5); anderseits macht sie jedoch auch einen Unterschied zwischen den über das Land zerstreuten Leviten und den „Priestern, den Söhnen Levi's“ oder den „Priesterleviten“. Jene empfiehlt sie angelegentlich der Wohlthätigkeit und besonderen Fürsorge aller, will sie namentlich zu den in Jerusalem zu haltenden Opfer-, Fest-, Zehnt- und Erstgeburtsmahlzeiten zugezogen wissen und sichert neben anderen Unterstützungsbedürftigen ein Recht auf den Zehnten im je dritten Jahre (12, 12. 18 f. 14, 27 ff. 16, 11. 14. 26, 11 ff.). „Priester“ werden diese Leviten nicht genannt; denn in 5. Mos. 21, 5 sind wohl die Priesterleviten des Obergerichts in Jerusalem gemeint (vgl. 17, 8 u. 9); und jedenfalls können diesen im Lande zerstreuten Leviten keine priesterlich-gottesdienstlichen Funktionen zukommen, da nur in Jerusalem geopfert werden soll. Mit den Höhenpriestern darf man sie nicht identifizieren (gegen Wellhausen, Proleg. S. 145. 152), obschon unter jenen viele, vielleicht die meisten levitischer Abkunft waren; denn die Höhenpriester hätte ein Schriftsteller, dessen Hauptzweck die Abschaffung des Höhenkultus ist, gewiß nicht so angelegentlich unter steter Hindeutung auf ihr näheres Verhältnis zu Jehova der allgemeinen Fürsorge empfohlen. Vielmehr scheint er solche Leviten im Auge zu haben, als deren Obliegenheit ihm die religiöse Unterweisung des Volkes und die Beteiligung an der Rechtspflege gilt. Wo er dagegen von priesterlich-gottesdienstlichen Funktionen redet, hat er immer nur diejenigen Leviten im Auge, welche am Nationalheiligtum Jehova's Diener waren; diese sind es auch, deren besondere Gerechtsame er als „das Recht der Priester an das Volk“ feststellt (18, 3). Dabei macht er nun aber — und dieser Punkt ist besonders zu beachten — mit der Erwählung des ganzen Stammes Levi insoweit Ernst, daß er jedem Leviten, welcher danach Verlangen trug, sich an den gottesdienstlichen Geschäften zu beteiligen und in dieser Absicht nach Jerusalem übersiedelte, die Berechtigung zugesteht, im Namen Jehova's, seines Gottes, zu dienen „wie alle seine Brüder, die Leviten, die daselbst vor Jehova stehen“, und ihm den gleichen Anteil an den Tempeleinkünften, wie diesen, gegeben wissen will (18, 6 ff.). Ohne Zweifel hat diese Bestimmung den Zweck, die Abstellung des Höhenkultus, in welchem viele Leviten ihren Beruf und ihren Lebensunterhalt gefunden hatten, zu erleichtern. Dabei scheint sie auf der Voraussetzung zu beruhen, daß überhaupt nur die levitische Abkunft bei der Priesterschaft des Nationalheiligtums in Betracht kam, daß dort alle Leviten mit einander gleichberechtigt waren, und daß ein besonders priesterliches Privilegium der Aaroniden nicht oder nicht mehr vorhanden war. Indessen könnte dies nur allenfalls eine von dem Gesetzgeber in der Verfolgung seines Hauptzweckes beabsichtigte Gestaltung der Verhältnisse der Tempelpriesterschaft sein. Aber auch diese Absicht ist sehr zweifelhaft. Wenn man nämlich bedenkt, daß unter dem Tempelpersonal ein Unterschied von höheren und niederen Bediensteten ohne alle Frage vorhanden gewesen sein muß, und daß die deuteronomische Gesetzgebung denselben doch völlig unberücksichtigt läßt und ohne auf das Detail einzugehen alles gottesdienstliche Amtsgeschäft immer ganz allgemein als priesterliches bezeichnet, so wird man die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, daß auch in dieser Bestimmung ohne Rücksicht auf die bestehenden Rang- und Dienstunterschiede die Geschäfte des gesamten Kultuspersonals im großen und ganzen als heiliger, priesterlicher Dienst ins Auge gefaßt und die nähere Regelung der Beteiligung der Leviten an den Kultusgeschäften, wie auch sonst alles die inneren Verhältnisse des priesterlichen Stammes betreffende Detail, der Priesterschaft anheimgestellt ist*). Der praktisch-gesetzgeberische Zweck der Be-

---

*) Eine Hindeutung darauf, daß die gottesdienstlich-priesterlichen Funktionen nicht allen Leviten zukamen, sondern die erbliche Befugnis eines bestimmten zu ihnen gehörigen Geschlechts waren, darf man aber wohl in 18, 5, besonders in den Worten „er und seine Söhne in Ewigkeit“ finden. Die Worte „aus allen deinen Stämmen“ berechtigen hier so wenig als in 1. Sam. 2, 28 zu der Folgerung, daß an den ganzen Stamm Levi zu denken sei

stimmung besteht dann überhaupt nur darin, den erst neu nach Jerusalem übersiedelnden Leviten (gleichviel ob sie Aaroniden oder Nichtaaroniden waren) eine Stellung im Kultuspersonal des Tempels und den Unterhalt aus den Tempeleinkünften (auf den auch die zu diesem Personal gehörigen, des Zehnteinkommens verlustig gegangenen Leviten angewiesen waren) zu sichern. — Über die Folgen, welche Hiskia's Abstellung des Höhenkultus für die priesterlichen Verhältnisse gehabt hat, geben die älteren Berichte keine Auskunft. In 2. Chr. 29, 34 f. darf man aber wohl eine Spur der Erinnerung finden, daß unter Hiskia Leviten zur Verrichtung von Geschäften beigezogen worden sind, die sonst die Priester selbst bei Darbringung der Gemeindeopfer zu besorgen pflegten. Von Josia aber wird berichtet, daß er alle Priester der Höhen aus den Städten Juda's, so weit sie nicht als Pfleger des Bilder- und des Götzendienstes (s. Camarim) das Schicksal der israelitischen Höhenpriester teilen mußten, nach Jerusalem übersiedeln ließ, wo sie zwar vom Altardienst ausgeschlossen blieben, aber an den priesterlichen Mahlzeiten teilnehmen durften (2. Kön. 23, 8 f. 5, 20. 1. Kön. 13, 2. 2. Chr. 34, 5), also etwa den mit einem Leibesgebrechen behafteten Aaroniden gleichgestellt wurden (3. Mos. 21, 21 ff.). — Mit der größten Schärfe macht aber erst der priesterlichste unter den Propheten, Hesekiel, den Unterschied zwischen den Leviten und „den Priester-Leviten, den Söhnen Zadoks", wieder geltend (Hes. 40, 45 f. 43, 19. 44, 10—16. 45, 4 f. 48, 11 ff.). Die Behauptung, daß der Prophet selbst den Unterschied zwischen Priestern und Leviten überhaupt erst gemacht habe, ist ebenso grundlos und willkürlich, wie die einfache Identifizierung der Leviten mit den Höhenpriestern (gegen Wellhausen a. a. O. S. 126 ff.). Jenen Unterschied setzt er als vorhanden voraus, und den Leviten wirft er vor, daß sie von Jehova abgefallen seien und dem Götzendienst Vorschub geleistet hätten (44, 10. 12. 48, 11), was allerdings vorzugsweise auf das Verhalten der levitischen Höhenpriester sich bezieht, aber zur Identifizierung der Leviten mit den Höhenpriestern nicht berechtigt. Ob er bei den Söhnen Zadoks an die ganze Tempelpriesterschaft denkt, die so bezeichnet werden konnte, auch wenn sie nicht bloß aus Abkömmlingen Zadoks bestand (s. d. A. Zadok), oder ob er den Kreis der zum Altardienst Berechtigten wirklich enger gezogen wissen will, wie sich mehrere schon oben gelegentlich erwähnte Verschärfungen der Gesetzesbestimmungen über die Priester bei ihm finden, mag dahingestellt bleiben. Die Ausschließung der Leviten vom Dienste Jehova's am Altar und im Heiligtum und ihre Verwendung zum Wach- und Handlangerdienst, zu dem auch das Schlachten der Opfertiere gehört (vgl. 44, 11 mit 2. Chr. 34, 17. 35, 10 ff. Esr. 6, 20), stellt der Prophet einerseits unter den Gesichtspunkt einer Strafe für ihren Abfall (44, 10. 12. 13. 48, 11), anderseits unter **den** einer Wiederherstellung der nicht gewahrt gebliebenen Dienstordnung des Heiligtumes (44, 6—10). Jener gilt augenscheinlich nur für die Ausschließung vom Priesterdienst (das „Darum" in 44, 14 steht nicht im Grundtext), nicht auch für die positiven Bestimmungen über die Geschäfte der Leviten, die vielmehr nur unter den letzteren Gesichtspunkt fallen. Die Ausschließung vom Priesterdienst aber konnte als Strafe des Abfalls der Leviten betrachtet werden im Hinblick auf ihre Jahrhunderte lang faktisch bestehende und anerkannte Berechtigung zum Priesterdienst auf den Höhen, deren sie mit der Erhebung des Tempels zur ausschließlichen Opferstätte verlustig gingen. Daß dagegen die Leviten bisher ganz dasselbe Recht auf das Priestertum gehabt hätten, wie die Söhne Zadoks, daß es am Tempel überhaupt noch keine Leviten in untergeordneter dienender Stellung gegeben hätte, daß Hesekiel und seine Zeitgenossen von den Bestimmungen des Priestergesetzes über die Leviten nichts gewußt haben könnten, alles das sind Folgerungen, zu denen die Worte des Propheten nicht berechtigen. — Wie der Ausspruch Hesekiels jeder die Privilegien der Tempelpriesterschaft beeinträchtigenden Auffassung und Anwendung der deuteronomischen Bestimmungen über die Leviten entgegenstand, so hat eine solche auch die Tempelpriesterschaft sicher nie anerkannt. Und so gewann durch die zeitweilig von Hiskia durchgeführte und infolge der offiziellen Anerkennung des deuteronomischen Gesetzbuches unter Josia und der Reformation dieses Königs für alle dem Jehovakultus treu anhangenden Israeliten auf die Dauer festgestellte Beschränkung alles Opferkultus auf den Tempel in Jerusalem das priesterliche Privilegium der Aaroniden, welches dieselben, auf die mosaischen Überlieferungen gestützt, früher nur für das Nationalheiligtum hatten in Anspruch nehmen können, die allgemeinste und umfassendste Geltung für das Reich Juda und den gesamten in Opferdienst bestehenden Jehovakult. Bei den aus dem Exil heimgekehrten Juden wird von Anfang an sehr bestimmt zwischen den Priestern und den Leviten unterschieden, und ohne urkundlichen genealogischen Nachweis der priesterlichen Abkunft niemand zum Priesteramt zugelassen (Esr. 2, 61 ff. Neh. 7, 63 ff.; vgl. die Artt. Barsillai und Hakkoz). — Von dem Einflusse der Priesterschaft des Reiches Juda auf das öffentliche Leben geben

(vgl. dagegen 5. Mos. 12, 5. 1. Kön. 8, 16. 2. Kön. 21, 7). Wo von dem ganzen Stamm die Rede ist, wie 5. Mos. 10, 8, sind keine Ausdrücke gebraucht, die so bestimmt, wie jene Worte, auf ein Geschlecht oder eine Familie hinweisen. Auch der Ausdruck „wie alle seine Brüder die Leviten" in 5. Mos. 18, 7 könnte im Hinblick auf 4. Mos. 18, 2. 6 gewählt sein, zumal in 5. Mos. 18, 2 auf 4. Mos. 18, 20. 24 zurückgewiesen ist.

namentlich die Schriften der Propheten Zeugnis. Ihr hohes Ansehen (vgl. z. B. Jer. 18, 18) hatte in dem Glauben an die Notwendigkeit ihrer Mittlerschaft für den gottesdienstlichen Verkehr des Volkes mit Jehova sein festes und dauerndes Fundament; denn die priesterliche Befragung Jehova's mittels des Ephod tritt seit der Zeit Salomo's wenigstens im Reiche Juda ganz zurück, und von einer im Charakter und Wandel der Priester begründeten „moralischen Autorität" derselben kann vollends nicht die Rede sein. Die Volksreligion aber bestand bekanntlich oft genug fast nur noch in dem äußerlichen Werk des Opferkultus; nur in ihren gottesdienstlichen Funktionen kann darum die Amtsthätigkeit der Priester ihren Mittel- und Schwerpunkt gehabt haben. So treten sie uns denn auch als hochangesehene Diener des Altars und fürbittende Vertreter des Volkes bei Joel (1, 9. 13. 2, 17) vor Augen. Viel mehr aber als die gottesdienstliche, lag die andere, im Deuteronomium besonders hervorgehobene, Seite der priesterlichen Aufgabe und Amtsthätigkeit im Bereich der prophetischen Interessen, nämlich einerseits ihre Beteiligung an der Rechtspflege (Jes. 28, 7. Mich. 3, 11. Hes. 44, 24; vgl. 2. Chr. 19, 8 ff.) und anderseits und vorzugsweise die Bewahrung des Gesetzes Jehova's und die Belehrung des Volkes über dasselbe (Jer. 2, 8. 18, 18. Zeph. 3, 4. Mal. 2, 6 f.; vgl. 2. Chr. 17, 8 f.). Ganz gewöhnlich werden sie darum als die religiösen Leiter des Volkes mit anderen Volkshäuptern, besonders aber mit den Propheten zusammengestellt (Jes. 28, 7. Mich. 3, 11. Zeph. 3, 4. 2. Kön. 23, 2 u. a.), eine Zusammenstellung, die bei Jeremia fast ebenso oft vorkommt, als er der Priester Erwähnung thut (Jer. 2, 8. 26. 4, 9. 5, 31. 6, 13 u. a.). Schon aus ihr kann man entnehmen, daß sich die priesterliche Lehrthätigkeit nicht auf das Gebiet äußerlichen ceremoniellen und rechtlichen Details beschränkt haben kann, sondern sich auch auf das höhere und innerlichere Gebiet der Sittlichkeit und Frömmigkeit erstreckt hat. Noch mehr weist hierauf die Thatsache hin, daß auch von den echten Propheten Jehova's verhältnismäßig viele, wie Jeremia, Hesekiel, Sacharja (vgl. auch 2. Chr. 24, 20 ff.) aus der Priesterschaft hervorgegangen sind. Seit Hesekiel wird jedoch das Ceremonielle und den Kultus betreffende mehr und mehr zum Hauptobjekt der priesterlichen Lehrthätigkeit (Hes. 22, 26. 44, 23. Hagg. 2, 12 ff. Sach. 7, 3). — Während Joel noch mit vollster Hochachtung von der Tempelpriesterschaft redet, treten Jesaja und Micha den Priestern schon mit schweren Anklagen ihrer Völlerei und Lohnsucht und der daraus hervorgehenden Verletzung ihrer richterlichen Pflichten gegenüber (Jes. 28, 7. Mich. 3, 11), und wenn ersterer die Religiosität des Volkes eine auf eingelerntes Menschengebot gegründet nennt (Jes. 29, 13), so liegt darin ohne Zweifel auch der gegen die Priester gerichtete Vorwurf, daß sie in ihrer religiösen Lehrthätigkeit ihre wahre Aufgabe nicht erfüllten. Manches weist aber darauf hin, daß doch damals kein bloß gegensätzliches Verhältnis zwischen der Priesterschaft und dem echten Prophetentum bestand (vgl. z. B. Jes. 8, 2. 31, 9. 37, 2). Auch bei der Reformation Josia's wirken beide noch einträchtig zusammen. Zu scharfer gegenseitiger Bekämpfung steigerte sich der Gegensatz erst, als einerseits die Priesterschaft in ihrer Herrschsucht (Jer. 5, 31), Habsucht (Jer. 6, 13. 8, 10) und profanem Sinn (Jer. 23, 11. 34), der auch vor Fälschung des Gesetzes sich nicht scheute (Jer. 8, 8. Zeph. 3, 4. Hes. 22, 26), rücksichtslos nur noch ihre selbstsüchtigen Standesinteressen verfolgte, und anderseits die Propheten die Zornschalen der Gerichtsdrohung schonungslos auch über die Gottesstadt und das Heiligtum ausgossen. Da sehen wir die Priesterschaft namentlich gegenüber Jeremia in der Anklage und Verfolgung im Bündnis mit den falschen Propheten die Führerrolle übernehmen (Jer. 1, 18. 20, 1 ff. 26, 7 ff.).

11 — Nach der Chronik (1. Chr. 25 [24]. 29 [28], 13) hat schon David die aaronitische Priesterschaft in 24 Klassen eingeteilt, die ebenso vielen Vaterhäusern (Familien) entsprachen, und deren Vorsteher „Häupter (Luther: Oberste) der Vaterhäuser", „heilige Fürsten" und „Fürsten Gottes" (1. Chr. 25, 5) auch „Fürsten der Priester" (2. Chr. 36, 14. Esr. 8, 24. 10, 5) und „Häupter der Priester" (Neh. 12, 7) genannt werden; 16 Vaterhäuser gehörten der Linie Eleasar und 8 der Linie Ithamar an; die Reihenfolge, in welcher sie einander ablösend den Priesterdienst am Heiligtum verrichten sollten, wurde durch das Los bestimmt; wahrscheinlich so, daß mit den Vaterhäusern Eleasars begonnen wurde, und immer auf zwei von ihnen eines der Vaterhäuser Ithamars folgte, so daß von den 1. Chr. 25 [24], 7 ff. aufgezählten Namen der 3. 6. 9. 12. 15. 18. 21. und 24. auf die Linie Ithamar kämen. Diese von David herrührenden Anordnungen über die Verhältnisse der Priesterschaft soll dann Salomo nach Erbauung des Tempels in Vollzug gesetzt (2. Chr. 7, 6. 8, 14 f.), und nachmals der Hohepriester Jojada (2. Chr. 23, 18) und die Könige Hiskia (2. Chr. 31, 2) und Josia (2. Chr. 35, 4 f.) wieder hergestellt haben. Nach 2. Chr. 23, 4 hatte jede Klasse eine Woche lang von Sabbath zu Sabbath den Dienst zu versehen. Auch wird von Hiskia gemeldet, daß er nicht nur den Opferbedarf für den Tempelkult aus seinen eigenen Einkünften bestritt, was die Könige überhaupt auf sich genommen hatten, sondern daß er auch für Eintreibung der Erstlings- und Zehntabgaben, für Anlegung von Vorratskammern am Tempel zu ihrer Aufbewahrung, für regelmäßige Darreichung des Lebensunterhaltes aus denselben an das gesamte priesterliche und levitische Tempelpersonal und für den Unterhalt der in ihren Städten lebenden

Priester und Leviten Sorge getragen habe (2. Chr. 31). — Wir finden nun freilich in den älteren Geschichtsbüchern nichts von diesen Nachrichten des Chronisten; aber doch fehlt es nicht an Spuren davon, daß sich die Verhältnisse der Priesterschaft wenigstens schon in der vorexilischen Zeit in der von dem Chronisten beschriebenen Art gestaltet hatten, vgl. aber auch den Art. Serahja. In der Zeit Hiskia's (Jes. 37, 2. 2. Kön. 19, 2) werden neben den höchsten Staatsbeamten „die Ältesten der Priester“ genannt, denen wir auch Jer. 19, 1 neben „den Ältesten des Volkes“ begegnen; gemäß letzterer Zusammenstellung hat man am wahrscheinlichsten an die Häupter der priesterlichen Vaterhäuser oder auch der mehrere Vaterhäuser umfassenden Geschlechter zu denken. Schon unter Joas haben ferner Priester die Funktion von Schwellen- oder Thürhütern am Tempel (2. Kön. 12, 9); sie werden unter Josia wieder erwähnt (2. Kön. 22, 4); nach 2. Kön. 25, 18 u. Jer. 52, 24 waren es ihrer drei und scheinen sie einen hohen Rang in der Priesterschaft gehabt zu haben. Von Aufsehern über den Tempel, welche der Hohepriester Jojada einsetzte, lesen wir auch 2. Kön. 11, 18, und, wenn sie hier nicht, wie in 2. Chr. 23, 18, als Priester bezeichnet sind, so ist doch auch Jer. 29, 26 eine Mehrheit von priesterlichen Tempelaufsehern erwähnt. Über ihnen stand der Oberstaufseher des Tempels oder „Fürst im Hause Gottes“; als solcher ist 2. Chr. 31, 13 in der Zeit Hiskia's noch der Hohepriester (Asarja) genannt, wogegen zur Zeit Jeremia's nach Jer. 20, 1 ein anderer hochgestellter Priester (Pashur, s. d. A.) dieses Amt bekleidet (vgl. auch 1. Chr. 10 [9], 11. Neh. 11, 11); dieser Oberstaufseher des Tempels ist allem Anschein nach identisch mit dem den ersten Rang nach dem Hohenpriester einnehmenden „Priester der anderen Ordnung“ (Kohen ham-mischneh), der seit der Zeit Josia's erwähnt wird (vgl. Jer. 29, 25. 26 mit Jer. 52, 24. 2. Kön. 25, 18, auch 2. Kön. 23, 4, wo es statt „den Priestern“ wahrscheinlich „dem Priester“ heißen muß), wie denn auch die jüdische Überlieferung (im Targum) in jenem wie in diesem den nachmaligen Segan hak-Kohanim findet (s. 648a). An diesen Oberstaufseher des Tempels wird man auch 2. Chr. 35, 8 mit zu denken haben, wo drei „Fürsten im Hause Gottes“, darunter an erster Stelle der Hohepriester Hiskia genannt sind. Endlich hat man (seit Lightfoot) in den 25 Männern, deren abgöttische Verehrung der Sonne im inneren Vorhof des Tempels Hes. 8, 16 beschrieben ist, wohl mit Recht die Vorsteher der 24 Priesterklassen mit dem Hohenpriester an ihrer Spitze erkannt; und den Ausdruck „die heiligen Fürsten“, mit welchem der Chronist (1. Chr. 25, 5) jene Vorsteher bezeichnet, gebraucht auch schon der große Prophet des Exils (Jes. 43, 28) in Bezug auf die Priesterschaft. Hinsichtlich der 1. Chr. 25, 7—18 verzeichneten Namen der Priesterklassen läßt sich freilich nur für wenige das Vorkommen in der vorexilischen Zeit nachweisen (vgl. Immer, Malchia). Die obigen Nachrichten scheinen auf eine unter der Regierung Josia's erfolgte Vermehrung der Rangabstufung und Ämterverteilung in der Tempelpriesterschaft zu deuten; daß aber — wie Hitzig annimmt — auch die in der Chronik David zugeschriebene Einteilung derselben in 24 Klassen in Wirklichkeit erst von Josia vorgenommen worden ist, läßt sich nicht beweisen. — Ein Teil der Priesterschaft war schon mit Jojachin (Jer. 29, 1. Hes. 1, 3), die Hauptmasse aber erst nach der Zerstörung Jerusalems ins Exil geführt worden. Daß unter den mit Serubabel und Josua heimkehrenden Exulanten unverhältnismäßig viele Priester waren, ist begreiflich; zu den religiösen und nationalen Motiven, welche zur Rückkehr in das heilige Land trieben, kam bei ihnen das Standesinteresse an der Wiederherstellung des nationalen Kultus hinzu. Das Verzeichnis der damals Heimgekehrten gibt die Zahl der darunter befindlichen Priester auf 4289 — mehr als 10 Prozent der Gesamtsumme — an. Sie verteilten sich auf 4 Geschlechter: Jedaja*), Immer, Pashur und Harim (Esr. 2, 36—39. Neh. 7, 39 ff.); drei dieser Namen entsprechen denen der 2. 16. und 3. Priesterklasse in 1. Chr. 25, 7 ff. und auch in dem vierten Pashur wird man eine andere Benennung für die 5. Priesterklasse Malchija finden dürfen (s. Pashur). Außerdem kehrten noch Glieder von drei Familien zurück, die zur Priesterschaft gehören wollten, aber ihre Abkunft nicht urkundlich nachweisen konnten und darum vorerst vom Priestertum ausgeschlossen wurden (Esr. 2, 61 ff. Neh. 7, 63 ff.); der Name einer dieser Familien, Hakkoz (s. d. A.) ist in 1. Chr. 25 der der 7. Priesterklasse. Während die Stelle Esr. 10, 18—22 beweist, daß man noch zur Zeit Esra's in der Priesterschaft jene 4 aus dem Exil heimgekehrten Geschlechter unterschied, erhellt aus dem Verzeichnis Neh. 12, 1—7, daß doch schon unter dem Hohenpriester Josua 22 Häupter von Priestervaterhäusern oder Priesterklassen vorhanden waren, und aus dem Verzeichnis Neh. 12, 12—21, daß unter seinem Nachfolger Jojakim diese 22 Vaterhäuser unter denselben Namen, mit welchen dort die Häupter bezeichnet sind, bestanden. Denn abgesehen von einigen Schreibfehlern (Rehum V. 3 statt Harim, Sebanja V. 14 statt Sechanja;

12

*) Ob der Zusatz „vom Hause Jesua's“ besagt, daß die Kinder Jedaja der Zweig eines alten nach einem Jesua benannten Geschlechtes waren (vgl. auch 1. Chr. 25, 11), oder daß sie als Angehörige des Hauses des Hohenpriesters Josua angesehen wurden der dann samt seinen unmittelbaren Vorgängern (S. 648 f.) zu dem Geschlecht Jedaja gehört hätte, ist zweifelhaft. Doch empfiehlt Esr. 10, 18—22 die letztere Annahme.

vor diesem Namen ist V. 14 Hattus ausgefallen) und unbedeutenden Verschiedenheiten in der Form stimmen die Namen und auch ihre Reihenfolge in beiden Verzeichnissen überein. Unter ihnen sind 8 Namen der in 1. Chr. 25 verzeichneten Priesterklassen, nämlich Sechanja, Harim, Abia, Mijjamin, Maadja (= Maasja), Bilga, Jojarib und Jedaja (der zweimal vorkommt). In welchem Verhältnis diese 22 Priesterklassen der Zeit Josua's und Jojakims einerseits zu den 4 Priestergeschlechtern, von denen Immer und Pashur unter jenen nicht vorkommen, anderseits zu den 24 vorexilischen Priesterklassen stehen, darüber fehlt es an näheren Nachrichten. Denn die talmudische Angabe, aus den 4 heimgekehrten Priestergeschlechtern seien nach Weisung der damals lebenden Propheten je 6 Klassen gebildet, und zugleich sei festgesetzt worden, daß wenn auch die Abteilung Jojarib heimkehren werde, Jedaja seinen ersten Platz behaupten, und Jojarib ihm angefügt werden solle, hat wohl nur den Wert einer auf späteren Kombinationen beruhenden Vermutung. Vielleicht darf man annehmen, daß außer jenen 4 Geschlechtern schon unter Josua einzelne angesehene Männer aus den anderen Priesterklassen (etwa aus den 6, welche außer Harim und Jedaja in 1. Chr. 25 und in Neh. 12 vorkommen) sich eingefunden, daß man neben ihnen neue Häupter aus den heimgekehrten Priestergeschlechtern aufgestellt, und daß man so gleichsam die Kadres gebildet hat, durch deren Ausfüllung die früheren Priesterklassen teilweise wiederhergestellt und teilweise durch neue ersetzt wurden; dabei kann diese Ausfüllung auch durch mehr vereinzelte Heimkehr solcher Priester, die nicht den 4 großen nachexilischen Priestergeschlechtern angehörten, bewirkt worden sein; auf 22 Klassen aber scheint man sich vorerst aus Rücksicht entweder auf die Familien, deren Anspruch auf das Priesteramt unentschieden blieb (s. ob.), oder auf etwa noch heimkehrende Priesterklassen beschränkt zu haben. Einen neuen Zuwachs von 2 Familien, einer von Pinehas-Eleasar und einer von Ithamar abstammenden, führte Esra der Priesterschaft zu (Esr. 8, 2). Daß nach der Zeit des Hohenpriesters Jojakim in der Klasseneinteilung neue Veränderungen vorgekommen sind, bezeugt die von 21 (oder 22?) Priesterhäuptern mit den Namen ihrer Vaterhäuser oder Klassen unterzeichnete Bundesurkunde aus der Zeit Nehemia's (Neh. 10, 2—8). Von diesem Namen sind nur 14 oder — wenn Asarja Neh. 10, 2 mit Esra Neh. 12, 1 identisch ist — 15 die gleichen, wie zur Zeit der Hohenpriester Josua und Jojakim; dazu kommen die Namen des Priestergeschlechtes Pashur, der mit Esra heimgekehrten Familie Daniel und der vorexilischen Priesterklasse Malchija (1. Chr. 25, 9) nebst 3 ganz neuen Namen. Das Fehlen der Namen Jojarib und Jedaja und wohl auch Immer kann jedoch seinen Grund schwerlich darin haben, daß diese Klassen damals nicht bestanden, sondern vielleicht darin, daß ihre Häupter, wie der wahrscheinlich zu Jedaja gehörige Hohepriester Eljasib (s. d. A.), die Unterschrift verweigerten. — In späteren Zeiten bestanden wieder 24 Priesterklassen (Josephus, Altert. VII, 14, 7. Leb. I); ob aber unter den alten in 1. Chr. 25 verzeichneten Namen, das ist sehr zweifelhaft; wenigstens gehören diejenigen von ihnen, deren Vorkommen in späteren Zeiten nachweisbar ist, wie Jojarib (1. Makk. 2, 1), Abia (Luk. 1, 5), alle denjenigen Klassen an, die unter den Hohenpriestern Josua und Jojakim wiederhergestellt waren. Nach talmudischen Nachrichten zerfiel jede der 24 Klassen in eine verschiedene Anzahl (5—9) von Vaterhäusern, deren jedes sein unter dem Klassenhaupt stehendes Familienhaupt hatte; der jeder Klasse eine Woche lang obliegende Priesterdienst (Luk. 1, 8) war tageweise an die einzelnen Vaterhäuser verteilt; an den Sabbathen traten alle Vaterhäuser der betreffenden Klasse und an den drei hohen Festen alle Priesterklassen in Funktion, jedoch so, daß der ständige alltägliche Dienst auch an Sabbathen und Festen von dem Vaterhaus besorgt wurde, welches an der Reihe war; die einzelne Geschäfte wurden durch das Los (s. d. A.) unter die Priester des dienstthuenden Vaterhauses, bezw. der Klasse verteilt (Luk. 1, 9). Hinsichtlich der 8 Rangstufen und der verschiedenen Ämter, welche nach talmudischen Angaben bei der Priesterschaft des zweiten Tempels bestanden, sowie des Priesterrats oder -gerichtshofs genüge es auf Lightfoots Ministerium templi Hierosolymitani zu verweisen. Wir bemerken nur, daß der in Apstlg. 4, 1. 5, 24. 26 und öfters von Josephus (z. B. Altert. XX, 6, 2. J. Kr. VI, 5, 3) erwähnte Tempelhauptmann (vgl. S. 588) schwerlich noch die hohe Stellung des früheren Oberstaufsehers des Tempels (s. o. S. 1244) hatte; wenigstens wird er im Talmud nur als einer der 15 Präfekten aufgeführt. — Die äußeren Verhältnisse der Priesterschaft hatten sich in der Zeit des zweiten Tempels günstig gestaltet. Die Steuerfreiheit wurde dem gesamten priesterlichen und levitischen Tempelpersonal von persischen Königen, wie Artaxerxes (Esr. 7, 24), und seleucidischen, wie Antiochus d. G. (Joseph., Altert. XII, 3, 3) verliehen. Auch übernahmen ausländische Herrscher zu Zeiten ganz oder teilweise die Bestreitung des Aufwandes für den Tempelkult (vgl. Esr. 6, 8 ff. 7, 15—33. 1. Makk. 10, 39 ff. 2. Makk. 3, 3. 9, 16. Joseph., Altert. XII, 2, 6. 3, 3). Die gesetzlichen Abgaben mit Einschluß des Zehntens wurden in der Zeit des zweiten Tempels, wie schon zur Zeit Hiskia's, in die Tempelvorratskammern gesammelt und dem Kultuspersonal sein Unterhalt daraus dargereicht (Neh. 13, 5. 12 f. Mal. 3, 10); und wenn noch zur

Zeit Maleachi's, in der die Priester durch die gröbsten Nachlässigkeiten im Opferkultus (Mal. 1, 6 ff.) ihr eigenes Ansehen untergruben, das Volk in der Ablieferung des Zehntens säumig war (Mal. 3, 10), so wurden dagegen seit der Zeit Nehemia's (Neh. 13, 12) alle jene Abgaben immer allgemeiner und regelmäßiger geleistet; so war nur die räuberische Habgier der hohenpriesterlichen Aristokratie (S. 649 f.) daran schuld, daß in den letzten Zeiten des jüdischen Staates die gemeinen Priester bitteren Mangel leiden mußten (Joseph., Altert. XX, 8, 8. 9, 2). Mit der günstigen Gestaltung der äußeren Lage der Priesterschaft war aber anderseits eine zunehmende Verminderung ihres Einflusses auf das geistige Leben der Nation verbunden; sie mußten denselben zuerst mit dem seit Esra aufkommenden und an keine priesterliche und levitische Abkunft geknüpften Stand der Schriftgelehrten teilen und verloren ihn später immer mehr an die rührige Partei der Pharisäer (s. d. A.), wozu der Verfall des Hohenpriestertums (S. 649 f.) und ihre eigene Entartung viel beitragen mußte. So hatte sich das alttestamentliche Priestertum schon überlebt, als es mit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferkultus auch äußerlich sein Ende fand. Die Prophetie hatte aber längst eine Zeit angekündigt, in welcher das allgemeine Priestertum des Eigentumsvolkes Gottes vollere und höhere Wahrheit gewinnen sollte (Jes. 61, 6. 66, 21), und schon hatte damals diese Weißagung begonnen, sich an „dem Israel Gottes" zu erfüllen (1. Petr. 2, 9).

Priesterstädte. Von den 48 Levitenstädten (s. d. A.) waren die 13, welche in den Stammgebieten Juda, Simeon und Benjamin, also im südlichen Teil des Landes, der nachmals das Reich Juda bildete, lagen, dem aaronitischen Priestergeschlecht zugewiesen. Sie sind Jos. 21, 4. 9—19 und mit zwei Auslassungen und mit Textfehlern auch 1. Chr. 7, 54—60 [6, 39—45] verzeichnet (vgl. die einzelnen Artt.); die bedeutendste von ihnen, Hebron, war zugleich Freistadt. In wie weit sie wirklich Wohnsitze der Priesterschaft geworden sind, läßt sich geschichtlich nicht nachweisen. Nur von Anathot ist ausdrücklich bezeugt, daß dort zu Salomo's (1. Kön. 2, 26) und noch zu Jeremia's Zeit (Jer. 1, 1. 32, 6 ff. 37, 12) Priester ihre Heimat und ihr Familiengut hatten. Daß die jeweilige Stätte des Nationalheiligtums auch zu einem Niederlassungsort der Priesterschaft wurde, war natürlich; es kann darum nicht auffallen, daß zur Zeit Sauls Nob eine Priesterstadt war (1. Sam. 22, 19), obschon es in jenen Verzeichnissen nicht mit aufgeführt wird. Auch mag der anfängliche Standort des Nationalheiligtums in Silo die Wahl der einige Stunden nordwärts davon gelegenen Stadt Gibea (s. d. A.) auf dem Gebirge Ephraim zur Dotierung des Pinehas veranlaßt haben (Jos. 24, 33). Selbstverständlich haben sich seit David und Salomo auch in Jerusalem, das in jenen Verzeichnissen nicht genannt ist, viele Priester (und Leviten) niedergelassen (vgl. 5. Mos. 18, 6); außer dem Hohenpriester müssen jedenfalls auch die priesterlichen Mitglieder des seit Josaphat bestehenden Obergerichts dort ihren Sitz gehabt haben. Nach dem Chronisten (2. Chr. 31, 15. 19) haben zu Hiskia's Zeit die Priester noch in ihren Städten gewohnt und reisten, wenn die Reihe an sie kam, zur Verrichtung ihres Dienstes nach Jerusalem. Einen sehr beträchtlichen Teil der Bewohnerschaft Jerusalems bildeten die Priester in der nachexilischen Zeit; nach dem wahrscheinlich aus den Tagen Nehemia's stammenden Verzeichnis 1. Chr. 10 [9], 10—13. Neh. 11, 10—14 wohnten 1760 Priester aus 6 verschiedenen Klassen dort, während auch damals noch eine viel größere Zahl derselben in ihren Städten wohnten (Neh. 7, 73 vgl. mit den V. 39—42 angegebenen Zahlen). Zum Wohn- und Aufenthaltsort der Priester während ihrer Dienstzeit waren besondere Zellen in den Tempelvorhöfen bestimmt (1. Makk. 4, 38. Hes. 40, 45 f.). Nach dem Talmud soll in der Zeit des zweiten Tempels nächst Jerusalem Jericho die Hauptstation der Priesterschaft, und zwar für Angehörige aller Klassen, gewesen sein, was zur Erläuterung von Luk. 10, 31 dienen kann.

Priesterweihe. Während die Weihe der Leviten wesentlich nur Reinigung und Webe war (4. Mos. 8, 6. 7. 11. 15; vgl. S. 922), ist die Amtsweihe der Priester eine Heiligung (2. Mos. 29, 1. 40, 13. 3. Mos. 8, 12. 30), vollzogen in einem mit der Weihe der Stiftshütte und des Brandopferaltars eng verbundenen, in 2. Mos. 29. 40, 9—15. 3. Mos. 8 beschriebenen 7tägigen Weiheakt, bei welchem der Bundesmittler Moses noch selbst als Priester fungiert. Er verläuft in zwei Stadien. Das erste besteht in dem vorbereitenden Akt der Waschung, die auch bei der Levitenweihe stattfand, in der Investitur vor den Augen der versammelten Gemeinde und in der Salbung als dem heiligenden Weiheakt selbst. Zu der letzteren wurde ein besonderes heiliges Salböl verwendet, dessen Zubereitung 2. Mos. 30, 22 ff. beschrieben ist (s. Salbe), und dessen Anfertigung zu profanem Gebrauch unter Androhung der Ausrottung verboten war. Sie schloß sich unmittelbar an die Salbung des inneren Heiligtums und seiner Geräte, des Altars und seiner Geräte und des Waschbeckens an (s. Einweihung). In auszeichnender Weise wurde sie zuerst an Aaron durch Ausgießung des Salböls auf sein Haupt vollzogen (2. Mos. 29, 7. 3. Mos. 8, 12. 6, 20 [13]); der Hohepriester wird auch als der Priester, „auf dessen Haupt das Salböl gegossen ist"

(3. Mos. 21, 10. 12; vgl. Ps. 133, 2) oder schlechtweg als „der gesalbte Priester“ (3. Mos. 4, 3. 5. 16. 6, 22 [15]. 16, 32. 4. Mos. 35, 25) von anderen Priestern unterschieden. Daß aber bei der ersten Priesterweihe auch die Söhne Aarons gesalbt wurden, obschon es in der Beschreibung derselben nicht bemerkt wird, erhellt aus 2. Mos. 28, 41. 30, 30. 40, 15. 3. Mos. 7, 36. 10, 7. 4. Mos. 3, 3. Nach Angabe einiger Rabbinen soll ihre Salbung nur in der Bestreichung der Stirne bestanden haben. Andere (Kurtz, Der alttest. Opferkultus, S. 284 f.) wollen gar nur an die 2. Mos. 29, 21 u. 3. Mos. 8, 30 erwähnte Besprengung Aarons und seiner Söhne mit Opferblut und Salböl denken. Aber beide Annahmen stehen im Widerspruch mit 2. Mos. 40, 15 u. 3. Mos. 10, 7, nach welchen Stellen die Salbung der Söhne Aarons ebenfalls durch Begießung des Hauptes stattfand, wie auch die Analogie von 3. Mos. 14, 18 erwarten läßt. Richtiger nimmt man darum an, der Unterschied habe nur darin bestanden, daß die Salbung Aarons für sich allein der seiner Söhne voranging, und erklärt die Bezeichnung des Hohenpriesters als „des gesalbten Priesters“ daraus, daß nachmals nur noch der Hohepriester bei seinem Amtsantritt, nicht aber die gemeinen Priester gesalbt wurden (s. unten). — Das zweite Stadium des Weiheritus besteht in Opferdarbringungen für die zu weihenden Priester. Voran geht das Sündopfer, ein Farren, mit welchem ganz nach 3. Mos. 4, 3 ff. verfahren wurde, nur daß das sühnende Blut, weil das besondere Verhältnis der Priester zu Gott erst nach Vollendung der Weihe in Kraft tritt, nicht in die innere Gotteswohnung gebracht wurde; dagegen diente es zugleich zur Entsündigung des Brandopferaltars (3. Mos. 8, 15. 2. Mos. 29, 36 f.). Auf das Sündopfer folgte das in einem Widder (vgl. 3. Mos. 9, 2. 16, 3) bestehende Brandopfer, dann als das eigentliche Weiheopfer ein Friedensopfer, zu welchem ebenfalls ein Widder verwendet wurde. Zum Weiheopfer wurde dasselbe durch folgende Modifikationen des gewöhnlichen Rituals: mit dem heiligen Opferblut wurde der rechte Ohrknorpel, der Daumen der rechten Hand und die große Zehe des rechten Fußes Aarons und seiner Söhne bestrichen, um sie für den Dienst Jehova's zu heiligen, wie die Hälfte des Bundesopferbluts zur Besprengung des Volks verwendet (2. Mos. 24, 8; vgl. S. 246a) und noch entsprechender der genesene Aussätzige an denselben für den Dienst Jehova's besonders in Betracht kommenden Gliedern, Ohr, Hand und Fuß, mit dem Blut seines Schuld- und Weiheopfers bestrichen wurde (3. Mos. 14, 14. 25). Indem nun das übrige Blut ringsum auf den Altar geschwenkt wurde, wurde die Zusammengehörigkeit der Priester und des Altars, zu deren heiligender Weihe ein und dasselbe Opferblut verwendet war, und damit auch die nähere Angehörigkeit der Priester, als der Altardiener, an Jehova besiegelt. Zur vollständigen abschließenden Darstellung dieser Zusammengehörigkeit im heiligen Dienst folgte noch eine Besprengung Aarons und seiner Söhne, sowie ihrer für den Altardienst bestimmten Amtskleidung mit dem auf dem Altar befindlichen Blut und Salböl. — Nachdem die Heiligung der Priester so vollendet war, wurden ihnen ihre Amtsbefugnisse übertragen. Dies geschah, indem Moses die Fettstücke des Weiheopfers, die Hebeschulter und von den mit dargebrachten ungesäuerten Broten und zwei Arten ungesäuerter Kuchen je ein Stück auf den Händen der Priester webte und dann alles auf dem Altar in Rauch aufgehen ließ. Dadurch wurden den Priestern „die Hände gefüllt“, und der Widder heißt danach „Widder der Füllung“ (vgl. Füllopfer). Die Redensart „die Hand füllen für Jehova“ (2. Mos. 32, 29. 1. Chr. 30 [29], 5. 2. Chr. 29, 31) bedeutet nämlich: sich mit etwas versehen, was man Gott darbringt, und die Priester wurden also durch jene Ceremonie ein- und für allemal mit dem ausgestattet, was durch ihre priesterliche Mittlerthätigkeit namens der Gemeinde Gott dargebracht werden sollte (vgl. 4. Mos. 3, 3. Richt. 17, 5. 12). — Daß dabei außer dem, was sonst auf den Altar kam, auch was sonst dem funktionierenden Priester zufiel, die Hebeschulter und das Backwerk gewoben und dem Altarfeuer übergeben wurde, soll andeuten, daß auch diese Opferdeputate als Jehova selbst übergeben anzusehen sind; er ist's, der sie für gewöhnlich dem funktionierenden Priester zugewiesen hat (vgl. 2. Mos. 29, 27 f.). Bei der Webe sind übrigens die Priester nur erst in der Weise mitthätig, wie der Nasiräer bei seinem Ausweiheopfer (4. Mos. 6, 19 f.). Ihren Abschluß fand die Weihehandlung in dem von dem Fleisch des Weiheopfers und den übrigen Broten und Kuchen gehaltenen Opfermahl; die Teilnahme Jehova's an derselben wurde dadurch dargestellt, daß die Brust für sich besonders gewoben und dem als Priester fungierenden Moses zugeteilt wurde. Das Opfermahl selbst aber, als Darstellung des innigeren Verhältnisses zwischen Gott und der heiligen Priesterschaft, war so heilig, daß die Zubereitung und der Genuß desselben an heiliger Stätte zu geschehen hatte, und der Genuß auf die geweihten Priester selbst und auf den Tag der Darbringung beschränkt war; blieb etwas bis zum anderen Morgen übrig, so mußte es verbrannt werden (vgl. 3. Mos. 7, 15 ff. 19, 6 ff.). Der ganze Weiheakt dauerte 7 Tage, während deren die Priester Tag und Nacht das Heiligtum nicht verlassen durften. Die Opferdarbringungen wurden an jedem dieser 7 Tage wiederholt, wie aus 2. Mos. 29, 35. 36. 3. Mos. 8, 33 erhellt. Aber auch die tägliche Wiederholung der Salbung scheint durch 2. Mos. 29, 36 vorausgesetzt und ist

dort wenigstens für den Altar bezeugt; ohnehin hätte sonst die tägliche Besprengung mit dem auf dem Altar befindlichen Blut und Salböl nicht stattfinden können. Am Salbungstag (d. h. am ersten Tag der Weihe) brachte der Hohepriester erstmals im Namen der Priesterschaft das Pfannenspeisopfer dar (3. Mos. 6, 19 [12] ff.). Der Eintritt der Priester in ihre Funktionen erfolgte nach 3. Mos. 9 am 8. Tag mittels Opferdarbringungen im Namen der Priesterschaft und des Volkes, wobei ganz das gewöhnliche Ritual in Anwendung kam und mit dem Sündopferblut nach Analogie der der Sündenunreinheit im allgemeinen geltenden Festsündopfer verfahren, d. h. dasselbe nicht im Innern der Gotteswohnung dargebracht wurde. — Aus 2. Mos. 29, 29 f. ergibt sich, daß die ganze Weiheceremonie nicht beim Dienstantritt der gewöhnlichen Priester, sondern nur bei dem des Hohenpriesters wiederholt werden sollte (s. oben); die Tradition will wissen, die gemeinen Priester hätten ihr Amt nur durch Darbringung des Pfannenspeisopfers angetreten. Wenn wir 4. Mos. 20, 26. 28 nur von der Investitur Eleasars lesen, so ist nicht zu übersehen, daß es sich dabei um die Designierung des Nachfolgers Aarons, nicht um die Amtsweihe handelt. In der Zeit des zweiten Tempels aber soll sich nach der Tradition die Amtsweihe des Hohenpriesters wirklich auf die Investitur beschränkt haben.

Priscilla (Apstlg. 18, 2. 18. 26. 1. Kor. 16, 9) oder Priska (Röm. 16, 3. 2. Tim. 4, 19), eine von Paulus besonders hochgehaltene jüdische Christin, Ehefrau des Aquila; s. d. Art. Bg.

Prochorus: einer der sieben von der Urgemeinde gewählten Armenpfleger (Apstlg. 6, 5; vgl. d. A. Diakonen). Spätere Sage macht ihn zu einem der siebzig Jünger Jesu (Luk. 10) und zum Bischof von Nicomedien. Bg.

Prokuratoren, s. Landpfleger.

1 **Prophet.** Das biblische Prophetentum, wiewohl nächst der Menschwerdung des Gottessohnes die größeste und eigentümlichste unter den Erscheinungen, durch welche die Offenbarungsreligion allen anderen sich gegenüberstellt (Jes. 43, 9. 41, 28. 29. 42, 9), ist doch ebensowenig wie Priestertum und biblischer Gottesdienst ohne Anknüpfungen in der allgemeinmenschlichen Erscheinung der Religion; und seine eigentümliche Höhe wird durch den Hinblick auf parallele Anstrengungen der außerbiblischen Religionen nicht verdunkelt, sondern nur in um so helleres Licht vergleichender Unterscheidung gerückt. Wo Menschen Gott suchen, hat ihnen daran gelegen, sowohl betreffs dessen, was sich ereignen wird, als dessen, was man thun solle, Rat und Willen der Gottheit zu wissen. Neben der Zauberei und mit ihr meistens eng verbunden ist daher die Wahrsagerei eins der allgemeinsten Phänomene der Naturreligion. Mit den mannigfachsten Gestalten stellt sie sich in den beherrschenden Einfluß, den die jedesmaligen Gottesvorstellungen auf das Religionsganze ausüben; alle aber lassen sich auf zwei beherrschende Grundformen zurückführen: auf mechanische („künstliche") und geistige („kunstlose", freie) Wahrsagerei. Während die mechanische Wahrsagerei ihre Formen allen Verschiedenheiten des Gottes- und Götzendienstes anzupassen vermag — dem sogenannten Fetischismus als Zufallsdeutung aller Art; dem Opferdienst als Eingeweideschau, dem Baum- und Tierkultus als Weißagung aus dem Rauschen des Laubes, der Bewegung der Schlangen, dem Fluge der Vögel, dem Gestirndienst als Astrologie, dem Ahnenkultus als Totenbeschwörung u. s. w. — hat die geistige Form den allgemeinen Charakter, sich auf eine natürliche wahrsagerische Anlage der menschlichen Seele zu gründen, die namentlich im Traum und in ekstatischen Erscheinungen hervortritt; daher ihr der oft allgemein gebrauchte Name Mantik, d. i. ekstatische Kunst, recht eigentlich zukommt. Der religiös-politische Gebrauch, daß einzelne Personen oder Kollegien unter anerkannter Autorität sich der Wahrsagemittel bedienen, wie er mit der Staatenbildung überall im Heidentum entgegentritt, kann sich mit allen jenen Formen der Wahrsagerei verbinden. Und wie unverächtlich in dieser Richtung Aufgabe und Leistung der Mantik in der Geschichte gewesen ist, zeigt schon ein Blick auf die bindende und dirigierende Gewalt, welche das delphische Orakel Jahrhunderte lang über das Staatenleben der Griechen geübt hat. — Daß nun in der natürlichen Religion der hebräischen Altvordern und der israelitischen Stämme, welche durch die mosaische Religionsstiftung einerseits verdrängt und ersetzt, anderseits gereinigt und geheiligt worden ist, jene Formen heidnischer Wahrsagerei in reicher Mannigfaltigkeit vorhanden und geübt waren, zeigt jede eingehende Durchlesung des A. T. Bis in späte Zeiten der israelitischen Geschichte hinein hat die höhere Gotteserkenntnis des geoffenbarten Jehova mit diesen heidnischen Überlebseln zu ringen gehabt (s. d. A. Wahrsager). Näher aber zugesehen, bringt der Mosaismus seinen Charakter der Naturmantik gegenüber dadurch zur Geltung, daß er als geistige Religion zunächst alle mechanische Wahrsagerei verbietet (3. Mos. 19, 31. 20, 6. 27. 5. Mos. 18, 11; vgl. 1. Sam. 28, 3. Jes. 2, 6 u. a.). Nur der Wahrsagung durchs Los, als welche jeder Gottesvorstellung neutral gegenübersteht und so auch in den Dienst des wahren Gottes und des Glaubens an seine Regierung treten kann, wird ihre Stelle gelassen (vgl. o. S. 938 f.). Näher dagegen und keineswegs in ausschließenden Gegensatz stellt sich das A. T. zu denjenigen Erscheinungen, welche der geistigen Mantik der Naturreligionen entsprechen. Auch ihm sind Traum und Ekstase

Mittel, welche bei prophetischer Zukunftsdeutung wirksam werden können (s. u.); und die psychische Steigerung des prophetischen Seelenzustandes durch Musik oder durch das Rauschen großer Wasser begegnet selbst bei großen Propheten (2. Kön. 3, 15. Hes. 1, 3. Dan. 10, 4). Wie der heidnische Mantis um Bescheid in allerlei Anliegen des täglichen Lebens angegangen und dafür honoriert wird, so findet Ähnliches bei den Propheten namentlich der älteren Zeit statt (1. Sam. 9, 6 ff. 1. Kön. 14, 1—3. 2. Kön. 8, 8 f.; vgl. 1. Mos. 25, 22. 2. Kön. 1, 3); wenn schon der edlere Prophet es verschmäht, für die erteilte Weisung oder Auskunft Lohn anzunehmen (2. Kön. 5, 20—27). Wie das Ansehen des prophetischen Bescheides nicht als etwas specifisch Israelitisches, sondern den Völkern Gemeinsames vorausgesetzt wird (Richt. 3, 20. 2. Kön. 3, 12), wie der Moabiter Mesa nicht ohne Befragung seiner Propheten in den Krieg zieht (s. o. S. 999), wie die abgöttischen Könige des Zehnstämmereichs ihre Hofaugurn behufs politischer Beratung unterhalten (1. Kön. 22, 6), so ist es auch dem Volk des wahren Gottes Sünde, wenn eine große Unternehmung stattfinden sollte ohne zuvor eingeholten Gottesbescheid (Jes. 30, 2). Der ältere Gebrauch des Wortes rôèh, Seher (1. Sam. 9, 9), trifft der Sache nach, die Bezeichnung mĕschuggâ' (2. Kön. 9, 11. Jer. 29, 26. Hos. 9, 7) sogar auch der Wortbedeutung nach, die auf ekstatisches Rasen hinweist, mit dem griechischen mantis zusammen.

2 — Aber irre würde man gehen, wenn man meinte, das *Specifische der biblischen Prophetie* aus dem Gesichtspunkt der Wahrsagerei als allgemeiner religionsgeschichtlicher Erscheinung finden zu können. Wohl hat auch die biblische Prophetie Vorhersagung des Zukünftigen; nicht bloß Weisung fürs Thun, sondern auch Ankündigung des Ereignens; angesichts so specieller Prädiktionen, wie Am. 1, 5. 7, 14 ff. Jes. 18. 19. 22, 15 ff. Micha 4, 10. Jer. 20, 6. 25, 11. 28, 16 f. u. v. a. wäre es unzulässig, diese Seite der Sache in ihrer Bedeutung entwerten zu wollen. Wohl weiß auch das A. T. von einer natürlichen Gabe der menschlichen Seele, hervortretend am einzelnen Menschen und in einzelnen Momenten, in die Zukunft zu schauen; und zumal stimmt die Bibel mit dem Bewußtsein der Völker darin überein, daß namentlich angesichts des Todes solche Gabe besonders aufleuchten mag (1. Mos. 49, 1 ff. 5. Mos. 32. 33. Luk. 2, 28 ff.). Aber weder ist ihr die Vorhersagung die einzige oder auch nur die wesentlichste Inhaltsbestimmung des Prophetenbegriffs, noch auch liegt ihr dies Wesentliche in einer natürlichen Seelenbegabung. Das Wort jidĕ'ônî, welches am genauesten unserem „Weißager" entspricht, ist im A. T. recht eigentlich Bezeichnung ungöttlicher Wahrsagerei; und wenn Luther das Wort Weißagung zur Wiedergabe der gesamten prophetischen Thätigkeit gebraucht, so geschieht dies mit bewußter Erweiterung unseres gangbaren Sprachgebrauchs. Die specifische Benennung des Propheten im A. T., nābî', bezeichnet den Propheten ganz allgemein als den Sprecher göttlich empfangener Rede. Wie nĕûm (Eingeraunte) und massā (Ausspruch), die eigentümlichen Bezeichnungen prophetischer Rede, auch Dichtungen zugeeignet werden, die als gottbegeisterte von dem Dichter empfunden und ausgeströmt werden (2. Sam. 23, 1. Spr. 31, 1), so heißen die heiligen Sängerinnen Mirjam und Debora auch Prophetinnen (2. Mos. 15, 20 vgl. 4. Mos. 12, 1 f.; Richt. 4, 4), und wie Jesaja (21, 10. 5, 1) so hört auch der Sänger heiliger Weisheit seinen Spruch, ehe er ihn als Lied singt (Ps. 49, 5; vgl. auch 1. Chr. 26 [25], 1—5. 2. Chr. 29, 30. 35, 15). Und das, was das Wort des Propheten, auch das vorhersagende, zur Weißagung im biblischen Sinne macht, was den Charakter des prophetischen Worts konstituiert, ist nicht eine natürliche Gabe des Ahnens oder Hellsehens, sondern dieses, daß durch eine von Gott ausgehende Kraft göttlicher Selbstmitteilung der Prophet kund wird des Rates Gottes (Am. 3, 7. Jer. 23, 18). An der ersten Stelle, wo der Titel nabi im A. T. begegnet (1. Mos. 20, 7), bezeichnet derselbe einen Mann, dem die Züge des Weißagers fehlen; und sinnig hat der Schlußverfasser des Pentateuchs die Bezeichnung durch die Einstellung des Abschnitts hinter Kap. 18 f. damit motiviert, daß Abraham der Mann ist, der im Rate Gottes steht und durch Kunde desselben im stande ist, die wahre Gotteserkenntnis seinen Nachkommen zu vererben (1. Mos. 18, 17—19). So ist denn der größte Prophet für alttestamentliches Bewußtsein Moses selbst (Hos. 12, 14), mit dem der Herr redet von Munde zu Munde (4. Mos. 12, 7 f.), nach dessen Bilde alle folgenden Propheten, den größten nicht ausgeschlossen, gestaltet sein sollen (5. Mos. 18, 15. 18), dem aber die alttestamentliche Zeit keinen gleichen hat an die Seite stellen können (5. Mos. 34, 10). Wie der Apostel im N. T., so unterscheidet auch schon das A. T. genau zwischen dem, was der Prophet gemäß seiner natürlichen Geistesdisposition aussagt und zwischen dem Gotteswort, das er vermittelt (2. Sam. 7, 3. 4 ff.; vgl. 1. Kor. 7, 10. 12); und merkwürdig ist das Zeugnis des B. Jona, wie in ein und derselben Weißagung Prophetengedanke und Gotteswort zusammentreffen können, und wie, wenn das letztere sich wendet, der erstere ohne Sünde nicht mag festgehalten werden (Jon. 3, 4. 10. 4, 1 f.). Demnach ist die Verkündung des Zukünftigen zwar ein wichtiges Stück des prophetischen Berufs und Lehrgeschäftes; einmal als Legitimation der göttlichen Sendung des Propheten, dann kraft seiner dirigierenden Stellung in den öffentlichen Angelegenheiten des Volkes, endlich gemäß der Beschaffenheit des göttlichen Heilsplans selbst, dessen Thun mit Israel von Anfang an nicht Selbstzweck ist, sondern auf ein zukünftiges Thun für die ganze Welt hinaussteuert

(1. Mos. 12, 1 ff.); aber als Redner und Ratsvertrauter Gottes hat der Prophet nicht bloß in die Zukunft, sondern auch in Gegenwart und Vergangenheit zu schauen und in beiden die Wege Gottes aufzuweisen (Jes. 46, 9. 41, 26. 42, 9): auf der geistigen Höhe der Prophetie ist sie auch zur Geschichtsschreiberin Israels geworden; und deutlich unterscheiden sich von der priesterlichen Geschichtsschreibung, welche in der Chronik weite Strecken mit Genealogien und kultischen Dingen füllt, die prophetischen Quellen der älteren Geschichtsbücher von Josua bis zum Königsbuch, welche die jüdische Schriftgelehrsamkeit mit gutem Fug unter dem Namen der „vorderen Prophetenbücher" zusammengefaßt hat (vgl. auch 1. Chr. 30 [29], 29. 2. Chr. 9, 29. 26, 22). Der Prophet ist nach dem allen kein Mantis eigner Vollmacht und Gabe, sondern der Mann Gottes (1. Sam. 2, 27. 1. Kön. 13, 1), der nicht kraft natürlicher Divination oder künstlicher Mittel Zukünftiges zu erkunden trachtet (Jes. 45, 19), sondern durch den Gott von sich aus seinen Rat, Willen und Weisung, die prophetische Lehre (Tora, vgl. Jer. 26, 4. 5. Jes. 30, 20 f.) dem Volke mitteilt (4. Mos. 23, 23); ein Dolmetscher und Botschafter Gottes an sein Volk (Jes. 43, 27. Hagg. 1, 12 f. Nah. 2, 1. 2. Kor. 5, 20). Trefflich illustriert es das Verhältnis des Propheten zu Gott, wenn in Analogie desselben Aaron, weil er des Moses Gedanken andern mitzuteilen hat, der Mund und Prophet des Moses genannt wird (2. Mos. 4, 16. 7, 1). Wort Gottes ist im striktesten Sinne das Wort, das Gott durch die Propheten redet (2. Kön. 7, 1. Joel 1, 1 2c. Offb. Joh. 19, 9); und das, eben weil es von Gott geredet ist, nicht leer wiederkommt, sondern seine Wirkung thut, sei es nun ein Erfolg zum Heil, oder Verstockung zum Gericht (Jes. 55, 10. 11. 6, 9. 10. Hos. 6, 5). Und, wie immerhin Individualität und persönliche Gabe im Ausdruck dieses Wortes zur Geltung gelangen mag: jenem göttlichen Selbstwert des prophetischen Wortes gegenüber trägt es nichts aus, wer der sei, der es bringt. Mit der gleichen Autorität des Geredeten treten neben den größten und vielgenanntesten viele ungenannte Propheten in Geschichte und Litteratur des A. T. entgegen. Dem allgemeinen Weltwirken der unerkannten Gottheit, welches durch die menschlichen Verhüllungen und Verzerrungen der heidnischen Mantik hindurchleuchtet, tritt die Prophetie der Bibel gegenüber mit dem Charakter eines besonderen Wirkens des lebendigen und erkannten Gottes. — In die Gotteserkenntnis des h. Volkes gliedert sich demgemäß diese der Bibel eigentümliche Auffassung des Prophetentums nicht bloß durch den Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit ein. Auf dieser allerdings beruht es, wenn auch Menschen, die Propheten, Kundige des Rates Gottes nicht sind, unter Umständen eine besondere Mitteilung über denselben empfangen, oder eine Absicht desselben ohne klare Einsicht aussprechen; nicht Organe, sondern Instrumente göttlicher Offenbarung. Kraft der göttlichen Allwirksamkeit mag auch ein Philister, ein Midianiter, ein Babylonier, eine Römerin prophetische Träume haben (1. Mos. 20, 6. Richt. 7, 13 ff. Dan. 2. Matth. 27, 19); auch ein Volksverderber wider Willen zum richtigen Gebrauch seiner mantischen Gabe genötigt werden (4. Mos. 22—24; vgl. 31, 16); auch ein Mörder mitten in seiner Bosheit göttlichen Tiefsinn aussprechen (Joh. 11, 50. 51). Und mit kraftvoller Energie stellt die Erzählung 1. Kön. 22, 19—23 den sich Propheten dünkenden, welche ohne Erkenntnis des göttlichen Rates kraft der göttlichen Allwirksamkeit, lediglich vom Geist des Verhängnisses getrieben werden, den wahren Propheten gegenüber, der den Rat Gottes weiß und also den Geist des Verhängnisses von der Gotteswahrheit zu scheiden vermag. Nicht auf der allgemein wirkenden Allmacht Gottes also beruht Erkenntnis und Weißagung des wahren Propheten, sondern auf der besonderen Selbstoffenbarung Gottes, durch welche, Geist und Willen des Propheten erfüllend, er denselben zu seinem Organ macht. Das geschieht durch den Geist Gottes, der seinem Wesen nach dem Menschengeist in innigster Hinnahme und Durchdringung sich mitteilen kann. Wie alle Gott wohlgefällige That, alle dem göttlichen Reich dienende Begabung in Thatkraft, Kunst, Weisheit in dem Wirken dieses Geistes gründet (Richt. 6, 34. 1. Sam. 11, 6. 2. Mos. 31, 3 f. Jes. 11, 2 ff.), so ist der Geist Gottes die Kraft, aus welcher zusammenhängende Glaubenserkenntnis allein das Wirken des Propheten zu begreifen vermag: der Prophet ist der Mann des Geistes (Hosea 9, 7, wo Luther irrtümlich: „Rottengeist" statt „Geistesmann" übersetzt). Und zwar speciell des Offenbarungsgeistes, der aus dem heiligen Wesen Gottes heraus den heiligen Willen des Lebendigen der Seele kundthut. Damit ist fürs A. T., wo der Geist als heiliger sein bestimmtes Offenbarungsgebiet gegen die unheilige Welt abgrenzt, die weitere Bestimmung gegeben, daß der prophetische Geist und die prophetische Offenbarung im strengen Sinne gebunden sind an das h. Volk, in welchem seit der Erlösung aus Ägypten Gott seinem Geist Wohnstatt gewiesen (Hagg. 2, 6 [5]. Jes. 63, 11. Jer. 7, 25. Sach. 7, 12). Womit allerdings nicht ausgeschlossen, daß von dieser Warte aus der Prophet göttlichen Geistesblick auf alle Völker und ihre Geschicke richtet, die mit der göttlichen Pädagogie an Israel in nähere oder entferntere Beziehung treten (Jes. 13—23. Jer. 46—51. Hes. 25—32). Sehr energisch zwar weist der Prophet den bei diesem Sachverhalt möglichen Wahn zurück, als habe Israel selbst kraft dieses Geistes, als eines natürlichen Besitzes, die Prophetie aus sich heraus erzeugt (Jes. 48, 1—8). Es bleibt für alle Zeit dabei, daß nur Gott weißagen kann (Jes. 44, 7);

und vielmehr erblickt das N. T. das Märtyrergeschick, zu dem die Sendung an dieses Volk fast alle Propheten verurteilte, typisch dargestellt durch den Zug 2. Chr. 24, 20 (vgl. Matth. 23, 34—37. Apstlg. 7, 52). Aber dadurch ist die Grundanschauung nicht aufgehoben, daß in Israel die gewiesene Stätte der Weißagung, daß das Volk Gottes mit der göttlichen Erwählung den Geist der Prophetie empfangen hat, daß sein Idealbegriff und sein Ziel ist, selbst Prophet Gottes zu sein und es durch Einwohnung des Gottesgeistes in allen Gliedern zu werden (4. Mos. 11, 29. Joel 3, 1 f. Jer. 31, 34. Ps. 105, 15). Und kraft dieser Bestimmung verklärt sich das Bild Israels, des Knechtes Gottes, in der Prophetie selbst zu dem Idealbild einer Persönlichkeit, in deren Zügen das Wesen der Prophetie sich in höchster Vollendung darstellt (Jes. 49, 1—6. 50, 4—9. 61, 1. 2; vgl. Luk. 4, 18). So steht denn, vom Herrn und seinem Geist gesandt, das prophetische Wort dem ganzen Verlauf der Offenbarungsgeschichte als stetes Zeugnis für die Wahrheit und Lebendigkeit dieses Gottes zur Seite (Jer. 7, 25. Jes. 48, 16. Apstlg. 3, 21). — 4 Aus diesem Wesenscharakter der Prophetie ergeben sich die **Vorbedingungen** der Weißagung. Der Prophet muß göttlich **berufen** sein. Wir finden zwar von Samuels Zeiten an mannigfache Spuren, daß angesehene Propheten Jünglinge und Männer um sich versammelten, die unter dem mächtigen Einfluß jener beherrschenden Geister nicht bloß in dienender Weise ihnen zugethan waren und ihre Befehle ausführten (2. Kön. 3, 11. 9, 1 ff. Jer. 36, 4), auch nicht bloß ihre sichere Erkenntnis lernend aufnahmen und so weiter gebend ins Volk hinaustrugen, sondern auch selbst der prophetischen Begeisterung teilhaftig wurden (1. Sam. 10, 5. 19, 20. 1. Kön. 20, 35 ff.). Eine Erscheinung, die man mißverständlich mit dem Namen **Prophetenschulen** zu bezeichnen pflegt. Zutreffender bestimmt das A. T. selbst durch den Ausdruck „Prophetensöhne" das Verhältnis dieser reifen, zum Teil verheirateten Genossen zu den Propheten als ein Verhältnis auf Pietät begründeter Geistesgemeinschaft (2. Kön. 2, 3. 5. 4, 1 ff. 38. 5, 22. 6, 1). So wenig aber für den prophetischen Beruf die natürliche Begabung entscheidend ist, so wenig auch das, was man etwa in diesen Genossenschaften an prophetischer Vorbildung geleistet denken mag. Ausdrücklich weist Amos darauf hin, wie ihn nichts dergleichen, sondern lediglich der göttliche Ruf zum Propheten gemacht (7, 14). Mit göttlicher Kraft, die vom Propheten als eine objektiv über ihn kommende empfunden wird und dadurch die innere Berufsgewißheit ihm gibt, ergreift diese Berufung den Propheten. Aufs lebendigste schildern Propheten das Unwiderstehliche der „Hand" oder „Kraft" Gottes, von der sie sich gefaßt finden (Jer. 15, 17. Jes. 8, 11. Hes. 1, 3. 8, 3 u. ö.). Wie ihr gegenüber äußerliches Entrinnen fruchtlos ist (Jon. 1), so bricht sie nach der ergreifenden Beschreibung Jeremia's (20, 7. 9) auch jeden inneren Widerstand (vgl. Am. 3, 8). Ein besonderer Akt solcher Berufung, der bisweilen abgewartet werden muß, geht jeder entscheidenden Äußerung des Propheten voran (Jes. 7, 3. Jer. 42, 7); aber bei den größten finden wir mit besonderem Nachdruck die erste Berufung hervorgehoben und beschrieben, durch welche sie in den prophetischen Beruf als ein Lebenswerk hinein gehoben sind (Jes. 6. Jer. 1. Hes. 1 f.). Dem weihen sie dann auch ihr gesamtes Dasein, die persönlichsten Beziehungen in Haus und Familie nicht ausgeschlossen (Jes. 8, 3. Hes. 24, 15—18). Im übrigen ist die prophetische Berufung an Stand und Geschlecht nicht gebunden — Priester und Laien, Männer und Weiber können sie empfangen (Jer. 1, 1. 2. Kön. 22, 14. Luk. 2, 36) — wohl aber verlangt sie, weil Geistesoffenbarung, eine empfängnisfähige Geistesreife des Berufenen; und wenn 1. Sam. 3, 3 ff. ein Knabe gewürdigt wird, das göttliche Wort zu vernehmen, so ist es ein Knabe, reif über seine Jahre, und mit heiligem Willen sich rein haltend unter sündigen Umgebungen. Denn dies ist das andere, was vom Propheten gefordert wird: **Heiligung des Willens** in den göttlichen Dienst. Ethisch ist die Mission, die er zu erfüllen hat (Micha 3, 8. Jer. 1, 17. 18), heilig der Geist, der die Offenbarung vermittelt: die vom heiligen Geist Getriebenen müssen heilige Männer sein (2. Petr. 1, 21). Ihr Mund muß, als ein Altar für die heilige Flamme Gottes, entsühnt sein (Jes. 6, 5 ff.), und nicht bloß göttliche Erkenntnis schafft der prophetische Geist, sondern neue Menschen (1. Sam. 10, 6. 9. Jes. 8, 11). So mag denn in aufgelösten Zuständen, wenn die Heiligtümer Gottes unzugänglich oder zerstört sind, die Persönlichkeit des Propheten der gescheuchten Gemeinde selbst Tempel und Priestertum ersetzen: um ihn sammeln sich die Stillen im Lande zur Feier der Neumonde und Sabbathe (2. Kön. 4, 23); um ihn die Ältesten im Nordreich wie nachher in der Exilsgemeine (2. Kön. 6, 32. Hes. 14, 1. 20, 1); als käme der Herr selbst, scheut man sein Kommen (1. Kön. 17, 18); ihn führen die Zurückgebliebenen als Bürgen der unverlorenen Gottesnähe nach Ägypten mit sich hinab (Jer. 43, 6). Zumal aber kann keiner dem Volke Prophet werden, der nicht in heiliger **Liebe** zum Volke glüht. Des Volkes Weh auf dem Herzen tragend ist der Prophet zugleich der Vertraute Gottes, und im innigen Wechsel verschlingt sich beides in seiner Rede: das Ich des Volkes, das er in sich zusammenfaßt, und das Ich Gottes (Mich. 7, 7 ff. 15 ff. 18 ff.). Darum ist er auch kraft des prophetischen Geistes, was der Priester kraft geordneten Amtes ist: der berufene Fürbitter seines Volkes (2. Mos. 32, 9—13. 5. Mos. 9, 13—29. 2. Kön. 19, 4. Am. 7, 2. 5. Jer. 27, 18. 37, 3. 42, 2;

vgl. auch 1. Mos. 18, 23 ff. 20, 7). Freilich hat die Erhörlichkeit seines Gebetes ihre Grenze an der Regierungsgerechtigkeit Gottes (Jer. 15, 1); aber so tief soll seine Liebe sein, daß die Fürbitte in seinem Herzen nicht anders ersterben mag als durch ausdrückliches Verbot Gottes (Jer. 7, 16. 11, 14. 14, 11). — Diesen geistigen und ethischen Grundzügen entspricht nun auch die Stellung des A. T., betreffend die Mittel der prophetischen Inspiration. Sofern es sich bei derselben nicht bloß um die Erleuchtung des Verständnisses handelt, welche aus dem heiligenden Besitz des Geistes sofort und von selbst erwächst, sondern auch um Mitteilung außerordentlicher Einsichten, treffen alle jene Mittel darin zusammen, daß vom Propheten jene geheimen Dinge nicht mit dem Charakter des Selbstgefundenen, sondern der von außen in den inneren Sinn hereintretenden Objektivität sich darstellen, während sie dem äußeren Sinn der anderen nicht wahrnehmbar sind. Es kann aber die Wahrnehmung des inneren Sinnes immer nur nach Analogie der äußeren empfunden und ausgedrückt werden. Daher handelt es sich in allen Fällen um ein Hören oder Schauen des inneren Sinnes, des geistigen Ohres oder Auges (Ob. 1. Jes. 21, 10. 28, 22. Jes. 6, 1. Offb. 1, 10. 12). Mit Vorliebe wird indes das Vernehmen, auch wo es Worte betrifft, als Schauen bezeichnet, und so ist neben nābîʿ die Bezeichnung chôzê, Schauer, für die Propheten viel gebraucht, und die Bezeichnung Gesicht (Vision) dient dazu, jegliche Art und jeglichen Inhalt prophetischer Inspiration zu bezeichnen (Jes. 1, 1 u. a.). Unter den Wegen, auf denen solches Schauen der Seele des Propheten vermittelt werden kann, bietet sich zunächst der Traum dar (4. Mos. 12, 6. Joel 3, 1. Hiob 4, 13 f.). Aber dem Naturleben eigen und daher in seiner prophetischen Bedeutung lediglich von Gottes Allwirksamkeit abhängig, im bewußtlosen Zustande empfangen und daher von prophetischer Geistesart unabhängig, auch Heiden zugänglich, bleibt der Zukunftstraum hinter der eigenen Höhe der Prophetie zurück. Schon 1. Sam. 28, 6 wird die eigentliche Prophetie von der Traumweißagung deutlich unterschieden; bei den Propheten der Blütezeit begegnet sie kaum irgendwo, wird hier vielmehr als eine niedere Stufe gekennzeichnet, auf der sich Scheinpropheten mit Vorliebe bewegen (Jer. 23, 25—32. Sach. 10, 2). Auch die Ekstase im intensiven Sinne, die gewaltsame, konvulsivische, von tobender Erregung begleitete, in der heidnische Mantik ihren eigensten Charakterzug und ihren Höhepunkt hat, in der auch die Inspirationen Mohammeds zu ergehen pflegten, tritt in der biblischen Prophetie sehr zurück: auch sie mehr eine Naturform des Seelenzustandes, und ohne Umnachtung des persönlichen Bewußtseins, ohne Zerreißung der Einheit persönlichen Geisteslebens kaum denkbar. Am genauesten wird sie an dem heidnischen Mantis Bileam beschrieben in 4. Mos. 24, 3 f.; die Stelle lautet nach dem Urtext: „Geheimspruch Bileams, des Sohnes Beor; Geheimspruch des Mannes, dessen Auge (das leibliche) geschlossen ist, Geheimspruch des Hörers göttlicher Worte, welcher das Gesicht des Allmächtigen erschaut, welcher (im ekstatischen Kampf) hinstürzt, dessen Augen (die geistigen) geöffnet sind“ (vgl. 1. Sam. 19, 24). In der Weißagung der Zeiten des Königtums begegnen derartige Begleitzustände äußerst selten; nur erst wieder bei Hesekiel mögen einige Zeichen darauf hinweisen, daß seine prophetischen Zustände von ekstatischen Konvulsionen begleitet waren (6, 11. 21, 11. 17. 3, 15; Luthers Übersetzung: „traurig“ ist ungenau). Was vielmehr beim Propheten die gewaltsame Ekstase vertritt, ist der Zustand der Verzückung (Luther „Entzückung“), in welchem zwar auch der Geist sich entrückt fühlt, seine sinnlichen Seinsbedingungen und irdischen Umgebungen vergißt, aber mit wachem Bewußtsein seiner selbst die Dinge erschaut und fest in die Auffassung einprägt, welche dann von ihm ausgesprochen werden sollen (Jes. 6, 1 ff. 21, 1 ff. Hes. 8, 1 ff. 37, 1 ff. 40, 1 ff. Sach. 4, 1—6, 8. Apstlg. 10, 10 ff. 11, 5. 16, 9. 22, 17 ff. Offb. 1, 10. 4, 2. 17, 3). Dieser Zustand wird nicht als Zerreißung, sondern als Erhebung der Persönlichkeit empfunden, daher als ein wonnevoller, in den nur unter Umständen durch das Schreckliche der erschauten Dinge ein Schmerzgefühl dringen kann (2. Kor. 12, 2 ff. Jer. 15, 16. Jes. 21, 4, wo zu übersetzen: „die Dämmerung meiner Lust hat er mir zu Beben gemacht“). Wie solche Zustände gern in die Nacht fallen, wo nichts Äußerliches die Sinne abzieht (Sach. 1, 8. 4, 1. 1. Mos. 15, 5 ff.), so wird das Zurückkehren aus ihnen verglichen mit dem Erwachen aus einem wonnevollen Schlaf (Jer. 31, 26). Nur in einzelnen Fällen üben sie eine Fortwirkung auch auf den physischen Stand des Lebens, wie etwa daß eine bestimmte Zeit lang Sprachlosigkeit sich anschließt (Hes. 3, 26 f.; vgl. 33, 21 f. Luk. 1, 22. 64). Und die Identität des wachen Bewußtseins will mit jener Bezeichnung als Schlaf keineswegs verneint sein; wird doch der Prophet in solcher Verzückung geradezu in einen Dialog mit Gott hineingezogen (1. Kön. 19, 9—13. Am. 7, 1—9), in welchem er sich seines menschlichen Ich mit seiner Schwachheit wohl bewußt ist (Jes. 6, 5. Jer. 1, 6); und faßt doch bei den Späteren die reflektierende Erinnerung an den Inspirationsakt in deutlicher Unterscheidung die innerlich vernommene Gottesstimme, das Organ der Erkenntnismitteilung, als das Wort eines vermittelnden Offenbarungsengels, der in oder mit dem Propheten geredet hat (Sach. 1, 9. 14 u. a.; vgl. Dan. 9, 21 f. 10, 10 ff.). Und selbst diese Form des Gesichts in der Verzückung, deren Entrückung

immer noch etwas Gewaltsames an sich hat, ist auf der Höhe der Prophetie nicht die herrschende; sondern erfüllt von der Macht des Gottesgeistes, wird dem klaren Sinn des Propheten der Blick in die göttliche Gedankenwelt geöffnet, daß er sie in inniger Hingabe an den leitenden Geist heiligender Offenbarung klar und deutlich ausspreche. Und wenn das N. T. mit klarer Lehre diese des Geistes mächtige und darum in deutlicher Rede ausströmende Form der Gottesrede dem ekstatischen Zungenreden als das höhere gegenüberstellt (1. Kor. 14, 5. 19), so bieten die meisten schriftlich bewahrten Reden der Propheten A. T. Beispiele nicht dieser zweiten, sondern jener ersten Weißageform. Wie denn die höchste Vollendung der Prophetie nicht in der höchsten Gewaltsamkeit entrückter Ekstase, sondern in der persönlichsten, ruhig erfüllenden Einigung des gleichmäßig wirkenden Gottesgeistes mit der menschlichen Persönlichkeit sich darstellt, in der Person Jesu Christi. Mit feinem Verständnis der Sache hat die griechische Übersetzung des A. T. für die Wiedergabe des hebräischen nābî' aus dem griechischen Sprachschatz nicht das Wort mantis, sondern das Wort prophētēs gewählt, welches den Sprecher klarer Rede, beim delphischen Orakel z. B. nicht die ekstatische Pythia, sondern den ihre verworrenen Laute in gangbare Rede umsetzenden Ausleger bezeichnet. Der neutestamentliche und kirchliche Sprachgebrauch ist dieser Wortwahl mit Recht gefolgt. Wohl bleibt auch auf ihrer höchsten Stufe der Prophetie ein Charakter des Gottsuchens, Gottfragens; die Weißagung gibt sich als Antwort Gottes (Jer. 23, 35). Aber diese Antwort wird nicht mit geheimnisvollen Künsten an diesem oder jenem Orte gesucht (4. Mos. 23, 4. 27. 5. Mos. 30, 13. 14), sondern innerlich geht sie dem Propheten auf; das Gebet des ringenden Geistes ist die Warte, auf der sie empfangen wird (Jer. 32, 16. 33, 3. Hab. 2, 1 ff.; vgl. 2. Kön. 19, 20).
6 — Die Prophetie ist die bewegende Centralmacht im Religionsleben des Volkes Gottes; und dem entspricht die verfassungsmäßige Stellung, welche ihr in dem Gesamtgebäude der israelitischen Theokratie angewiesen ist und deren wirksame Geltung und Entfaltung mit der Kraft und den Schwankungen der theokratischen Staatsordnung gleichen Schritt hält. Schon Saul gegenüber wahrt Samuel die bestimmende Direktive des Gotteswortes als legitimen Regierungswillens, dem auch der König sich zu beugen habe (1. Sam. 15), und das mit der Prophetie geborene Recht, unaufgefordert vor die Volksgemeine und den König selbst hinzutreten und die Gottesweisung anzukündigen, als verfassungsmäßige Beraterin der Krone und der Volksversammlung, gilt von 1. Sam. 12 bis zum Ende des jüdischen Staates (2. Sam. 7, 5. 12, 1. Jes. 7, 3. Jer. 22, 1 ff. 34, 2 ff.). König und Volk sind gehalten, vor wichtigen Entscheidungen diesen Rat einzuholen (Jes. 8, 19. 30, 2. Jer. 37, 3. 42, 4. Sach. 7, 2 ff.). Aber nicht bloß dies Eingreifen bei gegebenem Anlaß liegt im prophetischen Beruf, sondern als ständiges Episkopat Gottes über dem Volk hat das Prophetentum die ewigen Wahrheiten des geoffenbarten Wesens und Willens Gottes den Sünden und Irrsalen des Volkes gegenüber geltend zu machen, die Gültigkeit der ewigen Rechtsordnungen als Maßstab des Zeitlichen, die Unumstößlichkeit der Verheißungen Gottes mit der Unveränderlichkeit ihrer religiösen und sittlichen Bedingungen zu behaupten. Denn nicht so steht es, daß der Prophet die Wahrheit machte, die gehalten werden soll, sondern die Wahrheit ist so alt wie die Ordnungen der Natur; der Prophet hat sie nur zu erkennen und anzuwenden (Jes. 28, 23—29). Darum heißen die Propheten von Gott bestellte **Wächter** im Volke (Hes. 33, 2—9. 3, 17. Jes. 52, 8. 56, 10); eine Hürde oder Mauer um das Volk her (Hes. 13, 5). Es ist ein Gericht Gottes über das Volk, wenn er seiner Widerspenstigkeit die Prophetie entzieht (Am. 8, 12. Mich. 3, 4. Ps. 74, 9; vgl. 1. Sam. 28, 6); und das Volk geht ohne Prophetie zu Grunde (Spr. Sal. 29, 13). Je größer das hierin beschlossene Recht der Propheten, das ohne Redefreiheit nicht bestehen kann und in dieser von gewissenhaften Königen, Obersten und Ältesten des Volkes anerkannt und geschützt war (Jer. 26, 16—19), um so mächtiger und unabkömmlicher mußte die Frage nach der **Legitimation** dieser Berechtigten sein (Mark. 11, 28). Die besondere Legitimation der Prophetie besteht zunächst in mitfolgenden Zeichen (Joh. 2, 18. Mark. 16, 20), deren sofortiges Eintreffen die göttliche Sendung und die Gewißheit seiner Drohung, Verheißung, Lehre verbürgt (Jes. 7, 11. 38, 7 ff. Jer. 28, 14—17 u. ö.); ferner in Wunderthaten (s. Elias und Elisa); endlich in der Erfüllung der prophetischen Ankündigung selbst (5. Mos. 18, 22. Jer. 28, 9. Jes. 43, 12. 44, 7). Inzwischen ist es einerseits möglich, daß auch falsche Propheten in der Macht des Bösen Zeichen und Wunder thun (2. Mos. 7 f. 5. Mos. 13, 2. Mark. 13, 22. Apstlg. 13, 6), und auch ihre Weißagungen eintreffen; anderseits möglich, daß die Erfüllung wahrer Prophetie hinausgeschoben, ja ihr Inhalt von Gott geändert wird und so ihr Eintreffen ausbleibt (Jes. 5, 19. Hab. 2, 3. Hes. 12, 22 f. Jon. 3, 10. Jer. 26, 19). Denn die Gerechtigkeit Gottes bindet sich nicht an das Wort als totes Objekt, sondern an die ethische Bedingung (Jer. 18, 7—10. Hes. 33, 11—20); und so offenbart er oft zwar durch die Propheten zeitliche Termine betreffs des zunächst zu Erfüllenden, aber betreffs des großen Endziels seines Wirkens in Heil und Gericht bleibt Zeit und Stunde seiner Macht vorbehalten (Jes. 16, 14. 21, 16. 23, 15. 17. Jer. 25, 11 f. 29, 10. Apstlg. 1, 7). Demge-

mäß kommt auch für die prophetische Legitimation das Hauptgewicht auf die ethische Seite zu liegen; darauf, daß die Gesinnung des Propheten sich erweise als wurzelnd im Gesetz Gottes, aufrechterhaltend das Recht Gottes, wirkend im Selbstbeweis des Geistes und der Kraft des lebendigen Gottes (5. Mos. 13, 1—4. Mich. 3, 5—8. Jer. 23, 28 f.). Von hier aus also bestimmt sich auch der Begriff der *falschen Propheten*, die ja nicht bloß im Namen der Götzen (Jer. 23, 13), sondern oft auch im Namen Jehova's weißagen (Jer. 29, 23). Äußerlich von Art und Weise der rechten Propheten, auch in außergewöhnlichen Dingen, oft kaum zu unterscheiden (1. Kön. 22, 6 ff. Matth. 7, 15), werden sie dem lautern Sinn offenbar durch Gesinnung, Zweck und Wirkung ihres Thuns. Was sie vorbringen, ist ihr eigenes Dichten; was sie bewegt, ist Menschenfurcht und Menschengunst, was sie bewirken, ist falscher Friede, Sicherheit in Sünden. Jer. 28, 15. Trefflich fassen die großen Brandmarkungsreden Jer. 23. Hes. 13. 14 die zahlreichen Einzelheiten zusammen, die zu ihrer Charakteristik allenthalben verstreut entgegentreten. Allerdings aber ist Voraussetzung der richtigen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie diese, daß in der Volksgemeinde der Geist Gottes wirksam gegenwärtig sei; und was in dieser Beziehung das A. T. stillschweigend voraussetzt, bringt das N. T. auf präcisen Ausdruck (1. Thess. 5, 20 f. 2. Thess. 2, 1—3. 1. Kor. 14, 29. 1. Joh. 4, 1). — Anlangend den *geschichtlichen Verlauf*, in welchem diese Idee des biblischen Prophetismus sich verwirklicht und die verschiedenen Momente seines Wesens real ausgestaltet hat, so kann an dieser Stelle, unter Verweisung auf die die einzelnen Propheten behandelnden Artikel, ein genereller Überblick genügen. Von vornherein werden wir dadurch, daß *Moses* (s. o.) an die Spitze der Entwickelung gestellt ist, darauf hingewiesen, wie auch auf diesem Gebiet die Geschichte göttlicher Offenbarung aller natürlichen Entwickelung gegenüber ihr eigentümliches Gesetz behauptet: dieses nämlich, daß die Anfänge, wenn immer keimhaft, doch nicht eine niedrigere Stufe, sondern zugleich eine eigene Höhe und vorbildliche Ausprägung der Idee darstellen. Wohl aber tritt im Verlauf eine aufsteigende Entwickelung insofern ein, als jene Höhe des schöpferischen Anfangs in ein Wirkungsgebiet eintritt, das unter ihrer Fortwirkung von niederen Anfängen sich losringen, und zu jener Höhe hinaufgehoben sein will. So sehen wir in der nachmosaischen Zeit zunächst die Richterperiode neben volkstümlicher Mantik und priesterlicher Losweißagung nur spärlich von Prophetenstimmen belebt (Richt. 2, 1 ff. 4, 6. 14. 6, 8. 1. Sam. 2, 27). Die Epoche, mit der die Prophetie ihre Mission im Volksleben vollbewußt und mit kontinuierlichem Wirken anzutreten beginnt, ist bezeichnet durch den Namen *Samuels* (vgl. Apstlg. 3, 24). Wie in ihm alle Momente des echten Prophetenbegriffs zusammentreffen (vgl. namentlich 1. Sam. 3, 19—4, 1), so hat er prototypisch und bestimmend dem von ihm aufgerichteten Königtum diese theokratische Schranke souveräner Willkür mit auf den Weg gegeben, und in Wahrung dieser Aufgabe sehen wir neben Nathan und Gad, Ahia und Semaja, Iddo und Asarja, Hanani und Jehu auch mehrere ungenannte Propheten David und seinen nächsten Nachfolgern in Jerusalem weisend und rügend zur Seite stehen. Aber schon Ahia's doppelte Stellungnahme zum Nordreich, dessen Losreißung von Juda seine Wirksamkeit begleitete (s. S. 691 f.), weist uns auf die eigentümliche Aufgabe und Gestalt, welche der Prophetie im *Zehnstämmereich* zuwuchs. Das Eifern für den wahren Gottesdienst gegenüber erst den von obenher eingeführten Willkürlichkeiten, dann dem offenbaren Baalsdienst, der den charakteristischen Zug dieser Gestaltung bildet, erreicht in Elias seinen Höhepunkt, und die kurze Pause einer friedlichen Stellung zum samarischen Königtum, welche mit der späteren Wirksamkeit Elisa's beginnt und die Dynastie Jehu's in der Weißagung Jona's noch bis in die Anfänge Jerobeams II. hineinbegleitet (vgl. S. 386. 750. 764), schlägt bald genug wieder bei Amos u. Hosea (s. d. Artt.) in die rügende Herbigkeit um, deren zürnende Anklagen dem Sinken des Reichs bis zu seinen Ausgängen zur Seite gehen (vgl. S. 692, auch Jes. 9, 7 ff. 17, 1 ff. 28, 1 ff. Micha 1 und die prophetische Epitome 2. Kön. 17, 7—23). Es ist charakteristisch, daß gerade an der großen Gestalt dieses ephraimitischen Prophetentums das Emblem des härenen Bußpredigergewands sich mit besonderer Intensivität der geschichtlichen Erinnerung eingeprägt hat (1. Kön. 19, 19. 20. 2. Kön. 1, 7 f.), welches von da ab die gewöhnliche Tracht der Propheten geblieben zu sein scheint (Sach. 13, 4. Hebr. 11, 37. Matth. 3, 4). Anders in *Juda*, wo der beherrschende Typus des Staatslebens unter manchen Schwankungen doch immer das ursprünglich geordnete Zusammenwirken des Prophetentums mit der legitimen Erbdynastie und dem Priestertum aufweist. Hier treibt die Prophetie ihre besten Blüten nicht im Gegensatz zur Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, sondern in den Perioden, wo ein theokratischer Impuls von oben her von ihr wirksam gefördert werden kann; unter der Regierung des Königs Josaphat (Jehasiel, Elieser, Obadja; s. diese Artt.); im Anschluß an die Reform des Jojada (Joel, Sacharja; vgl. diese Artt. u. S. 750b); ferner unter Usia (aus seiner Zeit stammen die Stücke Jes. 15. 16. Sach. 9—11); Hiskia (Jesaja, Micha; s. d. Artt.), und unter dem letzten großen Reformator Josia (Jeremia, Zephanja, Hulda; s. d. Artt.). Und wenn dort im Streit mit dem Baalsthron Elias ums Jahr 900 den Ruhm erworben, für sein Volk als Wagen und Reiter zu stehen (2. Kön. 2, 12), so war es in Juda, fast zwei Jahrhunderte später,

nach dem Vorspiel der syrisch-ephraimitischen Angriffe der große Ansturm des Assyrers, in dem die Prophetie sich als Mauer nicht bloß um das Volk, sondern auch um das Königtum selbst erwies. Anderseits freilich gewinnt, wo erst einmal im judäischen Königtum der Gegensatz gegen die Prophetie zur Geltung kommt, derselbe jene besondere Härte, mit der das schlechte Gewissen Maßnahmen gegen geistige Mächte, deren Recht es empfindet, zu verschärfen pflegt. Was jemals in Samarien Ahab an den Propheten gesündigt, wird weit in Schatten gestellt durch die blutigen Greuel Manasse's von Juda. Wenn die ältere samarische Prophetie ihre Kraft auf dem religiösen Gebiet als solchem konzentriert und in ethischer Beziehung mit der Aufrechterhaltung des Bekenntnisses zu dem wahren Gott sich hatte begnügen müssen, und mit der Sammlung der Treuen im Lande um dieses Bekenntnis, so kündigt schon die Wirksamkeit des in Samarien weissagenden Judäers Amos durch ihre scharfe Rüge der socialen Mißstände im Volke eine energische Wendung der Prophetie aufs sittliche Gebiet an; und daran anschließend erreicht von der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts an in Juda die Prophetie den ethischen Höhepunkt ihres Bewußtseins und ihrer Mission. Nicht bloß Zukunftsbescheide gilt es zu geben oder den Altar des wahren Gottes zu schirmen, sondern ins Volk und alle Institutionen desselben die Höhe des sittlichen Ideals zu stellen, welches in der Hülle des Gesetzes geborgen durch den vertiefenden und verinnerlichenden Glauben an den Inhalt dieses Gesetzes in Staat, Gottesdienst und Gesittung ans Licht gebracht werden soll (vgl. namentlich Jes. 1—5. 28—33. Micha 6, 3—8). Die Idee verkörpert sich in der höchsten Schöpfung des prophetischen Offenbarungsgeistes, in dem Bilde des messianischen Reiches, welches nach den Läuterungsgerichten Israels den geretteten Rest unter dem Scepter des Davidssprossen mit Huld und Gerechtigkeit sammeln und alle Heiden zur Lehre Gottes herzubringen wird (Sach. 9, 8—12. Micha 4, 1—5, 7. Jes. 9, 1—7. 11, 1—10; vgl. Joh. 12, 41). Und es ist ein Vorzeichen von der Gewißheit dieses Reiches, wenn schon jetzt die umwohnenden, ja auch ferne Völker Gottes Bescheid holen von dem Propheten zu Zion (Jes. 21, 11. 18, 2. 14, 32). So wird durch die Prophetie der ewige Inhalt des göttlichen Erziehungsplanes mit Israel zu einer geistigen und unverlierbaren Realität gestaltet, der auch der Zusammenbruch des jüdischen Staats nichts mehr von ihrer Kraft und Wesenheit nehmen kann. Wohl haben mit Josia's Tode die Propheten den bestimmenden Einfluß verloren, den sie auf alle Gestaltung des öffentlichen Lebens haben sollten; aber nur um so abgeklärter und vergeistigter erhebt sich über dem verwesenden Volke die majestätische Zuversicht Habakuks, daß in der Glaubensbeständigkeit das Leben der Gerechtigkeit ruht; die Rede Jeremia's von dem neuen und ewigen Bunde; die Einsicht Hesekiels, daß der Geist der Heiligung es ist, an dem Begriff und Sein des heiligen Volks hängt, und daß von diesem neuzuerteilenden Geist aus eine herrliche Wiederherstellung des Gottesstaates auf Erden zu erwarten steht (Hab. 1, 12. 2, 4. Jer. 30—33. Hes. 18. 33—37. 40 ff.). — Und die Kulmination dieser geistigen Höhe ersteigt der Evangelist der neuen Erlösung, welche durch das Blut des heiligen Gottesknechts geschehen und die Gottesthat der ersten Erlösung aus Ägypten nicht bloß erneuern, sondern mit ewigem Glanze überstrahlen wird (Jes. 40—66). — Was die **Beredsamkeit** der Propheten in dieser Blütezeit anlangt, 8 die sie vom 9.—6. Jahrhundert als heilige Volkspredigt gehabt, und aus der ihr litterarisches Vermächtnis in den Prophetenbüchern des A. T. herrührt, so ist das Bild, das in dieser formellen Beziehung aus der prophetischen Litteratur gewonnen werden kann, nicht gerade ein vollständiges. Einerseits finden sich darunter, je weiterhin desto mehr, Schriftstücke, welche in keiner Weise Niederschrift öffentlich gehaltener Volksrede sind, sondern eben nur schriftliche Konzeptionen prophetischer Intuition und Meditation (Micha 6. 7. Jes. 40—66; vgl. auch den Brief Jer. 29); anderseits sind auch die übrigen Stücke großenteils Summarien, in welchen, wie Jeremia 36 anschaulich beschreibt, der Inhalt der öffentlichen Wirksamkeit in einem längeren Zeitraum nach seinen Hauptpunkten kurz zusammengestellt ist. So das ganze Buch Hosea, Micha 1—5; Jes. 2—5. 6, 1—9, 7 (6); 28—33 u. a. Nur verstreut finden sich Stücke, die den Eindruck sofort niedergeschriebener, ja selbst kunstvoll gearbeiteter Rede tragen (vgl. z. B. Jes. 9, 8 (7)—10, 4, wo der wiederkehrende Refrain die Kunstrede charakterisiert). Immerhin ist das Vorhandene ausreichend, das Charakteristische der prophetischen Rede erkennen zu lassen. Eigen ist ihr, abgesehen von der Mitteilung von Visionen, von den Reden aus dem Ich Gottes und anderen Besonderheiten, die im Wesen der Prophetie selbst direkt wurzeln und daher bereits zu besprechen waren, die ausnehmende Lebendigkeit, in welcher der prophetische Geist sich kühn und frei die adäquate Form schafft. So mächtig ist diese Kraft, daß die Aktion nicht bloß als Begleiterin der Rede (Gestikulation) eintritt, sondern als **sinnbildliche Handlung** zum selbständigen Teil der prophetischen Darstellung wird, veranschaulichend zum Wort hinzutritt (Jes. 20, 2. Jer. 19, 1 f. 27, 2. 28, 10 ff. 43, 8 f. Hes. 12, 3 f. 18 f. 21, 11 f. 37, 16 f.; vgl. schon 1. Kön. 11, 30). Mit dieser Lebendigkeit verbindet sich, wie in aller Rede des Orients, der **dichterische** Charakter des Ausdrucks; nicht bloß in den scharf rhythmisierten, oft dunkeln Sprüchen, die hier und da der fortlaufenden Rede eingefügt sind (Jes. 7, 7—9. 14, 21 ff. 24 ff. 28 ff. 2c.), die wohl auch als bleibendes Zeugnis vor allem Volk öffent-

lich angeschrieben wurden (Hab. 2, 2), sondern auch in der poetischen Gestaltung der fortlaufenden Rede selbst, die bisweilen sogar in Liedform übergeht (Jes. 5, 1 ff. Am. 5, 1 ff.). Nirgends läßt die prophetische Rede Abstraktionen zu, sondern das Ewige der gepredigten Wahrheit wird immer durch konkrete Anwendung der Gemeinde zur realen Anschauung gebracht. Der Beweis ist in seltenen Fällen der syllogistische, viel öfter der Appell an Herz und Gewissen der Hörer; gewiß daß die Stimme Gottes in ihnen dem zustimmen muß, was sie durch den Mund des Propheten redet. Was von den Regeln der klassischen Beredsamkeit der Natur abgelauscht ist, wird fast ausnahmslos auch aus den Reden der Propheten mit Beispielen belegt werden können; manche Redefiguren (wie z. B. der Refrain) sind der prophetischen Beredsamkeit gegenüber der klassischen eigentümlich. Allerdings ist nicht die attische Subtilität, sondern die asiatische Granditât der beherrschende Charakter der Rede, und das Bild, sowohl als Redeschmuck, wie als Verdeutlichungsmittel findet eine überaus reiche Verwendung. Künste gebraucht die Prophetie nicht; den sophistischen Begriff der Beredsamkeit würde sie, wäre er ihr bekannt gewesen, nach ihren ethischen Prinzipien verachtet und verworfen haben (Jes. 5, 20); wenn aber nach Aristoteles die wahre Beredsamkeit darin besteht, daß ein um seiner selbst willen glaubhafter Mann die beweiskräftigen Momente, die in der Wahrheit einer guten Sache selbst liegen, mit Geschick und Kraft geltend zu machen versteht, so gehören die Propheten unter die ersten Redner aller Zeiten. — 9 Merklich steht hinter der Größe der vorexilischen und exilischen Prophetie die nachexilische zurück, entsprechend der Enge und Gedrücktheit ihres Wirkungsgebietes, der heimgekehrten Verbanntengemeinde. Einige kraftvolle Laute, den Tempelbau anfeuernd, erinnern bei Haggai und Sacharja an die alte Zeit, an deren Erinnerungen sie sich emporheben (Sach. 1, 6. 7, 12); Genossen haben neben ihnen gewirkt (Sach. 7, 3. 8, 9); ja dies Wiederaufleben berufsmäßiger Prophetie zeitigte zu Nehemia's Zeiten auch neue Erscheinungen falschen Prophetentums (Neh. 6, 6 ff.). Aber diese zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts, wo die alte Geistesrede in liturgische Art, der freie Geistestrieb der Prophetie selbst in die schriftgelehrte Umzäunung des Gesetzes überzugehen begann, ist zugleich die Neige der Prophetie. Noch einmal, der ethischen Kraft nach den Alten nicht unebenbürtig, aber der Form nach schon in den Dialog der Schule sich wandelnd, leuchtet sie in den Maleachireden auf, die den Namen des großen Prophetenfürsten Elias als einen Fingerzeig in die Zukunft an den Schluß der ganzen Prophetie stellen (Mal. 4, 5 f. [3, 23 f.]; vgl. Matth. 11, 14). Allerdings blühte aus dem absterbenden Baum ein neues Reis, die Apokalyptik. Während die alte Prophetie ihre Bilder aus Gegenwart bezw. nächster Zukunft und Endzeit zusammensetzt, legt die Apokalyptik den Hauptnachdruck auf die Aufeinanderfolge der Zwischenstufen zwischen Gegenwart und Endzeit; beschreibt Geschichtsverläufe. Man wird die bedeutungsvolle Thatsache nicht übersehen dürfen, daß unter der Hülle dieser Apokalyptik eins der edelsten geistigen Besitztümer der Menschheit aus dem Schoß der Prophetie geboren worden ist: die philosophische, zusammenhängende Betrachtung der Weltgeschichte; das heidnische Altertum, das keinen Plan Gottes in der Geschichte kennt, konnte sie nicht erzeugen. Aber doch stellt die Apokalyptik gegenüber der Prophetie ein Wesen eigenartigen Charakters dar, und mit Recht ist trotz mancher naher Berührungspunkte mit der Prophetie (vgl. z. B. Sach. 1, 18—21 mit Dan. 2 und 7) selbst dem bedeutendsten unter ihren zahlreichen Erzeugnissen, dem Buch Daniel, die Aufnahme in den Prophetenkanon, die zweite Abteilung der h. Schriften (Apstlg. 7, 42. Luk. 24, 44), versagt geblieben (vgl. oben S. 294.) Das Gefühl, daß die wahre Prophetie ausgestorben, ward zur festen Volksansicht, daß „mit der Zeit des Artaxerxes die ständige Prophetenfolge erloschen sei“ (Josephus; vgl. 1. Makk. 9, 27). Das schon früher begonnene Studium des „prophetischen Wortes“, dessen nunmehr vorliegende Sammlung auf Nehemia, bezw. den Makkabäer Judas zurückgeführt wurde, ersetzte mehr und mehr die lebendige Prophetie (Jes. 34, 16. Dan. 9, 2. 2. Makk. 2, 13 ff. 2. Petri 1, 19. Sir. 36, 17 f. [20 f.]. Matth. 22, 40. Luk. 16, 29. 31). Doch glomm unter der Asche der Funke weiter, aus dem sich zur Zeit eine neue Prophetie entzünden mochte. Zwar was von einzelnen Prophetenstimmen aus den letzten anderthalb Jahrhunderten vor Christus in jüdischen Quellen berichtet wird, — Prädiktionen namentlich in essenischen Kreisen, — scheint ohne sonderliche Auswirkung geblieben zu sein. Aber man vertagte wichtige Entscheidungen auf das Erscheinen eines neuen Propheten, dem man also mit Bestimmtheit entgegensah; man hoffte nach Mal. 4, 5 f. auf das Wiedererscheinen des Elias oder auch des Jeremia; auf das Erscheinen des großen Propheten, dessen zukünftiges Kommen aus 5. Mos. 18, 15 vgl. mit 34, 10 erschlossen wurde (1. Makk. 4, 46. 14, 41. Mark. 6, 15. 8, 28. Joh. 1, 21). Unverfallen blieben im Bewußtsein die Privilegien des Prophetentums, seine Unantastbarkeit, sein Anspruch auf Gehorsam, sein Recht in Übelstände mit gewaltsamer Rüge bessernd einzugreifen; aber auch der Anspruch, der betreffs der außerordentlichen Legitimation an dasselbe zu stellen sei (Matth. 14, 4 f. Luk. 7, 39. Joh. 2, 15—18. 9, 17). Und je mehr und mehr konzentrierte sich dies Sehnen nach normativstem Gottesbescheid, rege erhalten namentlich auch durch Apokalyptiker

wie die Verfasser des Jud. 14 citierten Buchs Henoch, in der edelsten Gestalt, die die alte Prophetie der Hoffnung der Nachkommen hinterlassen: im Messiasbilde (Matth. 11, 3. Joh. 4, 25). Wie unter dem Zusammenbruch Samariens durch die assyrische Drangsal das alte Prophetenbild des Messiaskönigs, wie aus dem Zusammenbruch Juda's durch die Babylonier das Bild des leidenden Gottesknechtes, so leuchtet aus der Katastrophe des pompejanischen Krieges das messianische Königsbild des apokryphen Salomopsalters auf, eine edle und wahrhaft prophetische Wiedergeburt des altprophetischen. Das Warten auf den Trost Israels gewann von neuem prophetischen Charakter (Luk. 2, 36). Und mit tiefer Wahrheit ist aus diesem Gesichtspunkt der Prophet, der als der letzte in der Reihe die großen Hoffnungen Israels zusammenfaßte, der die Bußpredigt des Elias mit dem kraftvollsten Hinweis auf die in unmittelbarste Nähe gerückte Ankunft des Gottesreiches und seines königlichen Richters verbindet, Johannes der Täufer, nicht bloß vom Volke als Prophet anerkannt, sondern von dem Erfüller seiner Hoffnungen als der größte unter den Propheten bezeichnet worden (Matth. 3, 1–12. Mark. 11, 32. Luk. 20, 6. 7, 28. Matth. 11, 9). — Inwiefern die Persönlichkeit Christi, von ihrer Erscheinung und Bedeutung selbst aus angesehen, die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Prophetenbegriffs fordere, ist hier zu untersuchen nicht der Ort. Genug, daß von diesem Begriff aus angesehen sie sich (s. o.) als vollkommenste Erfüllung der Idee der Prophetie ausweist; genug, daß Christus, obwohl er das Ziel aller Weißagung war und als Gottes Sohn den Geist ohne Maß hatte (Matth. 13, 17. Joh. 3, 34), und obwohl die besondere Prophetie des N. T. sich auf ihn als ihren schöpferischen Urheber zurückführt (Offb. 1, 17–19), doch auch selbst nicht bloß von den Gottliebenden im Volk als Prophet anerkannt worden ist, sondern sich selber so bezeichnet hat (Luk. 7, 16. 24, 19. Matth. 21, 11. 13, 57. Luk. 4, 24. 13, 33). Im übrigen umfaßt die Bezeichnung Prophet im N. T. die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was im A. T. darunter zu verstehen war. Prophet ist, wer in begeisterter Rede über sein sonstiges Können hinaus göttliche Dichtung ausströmt (Luk. 1, 67); „die Propheten" im technischen Sinn sind die des A. T. (1. Petr. 1, 10 f. u. a.); Propheten heißen einzelne mit der Voraussicht zukünftiger Dinge begabte Männer in der Christengemeinde, wie Agabus (Apstlg. 11, 27 f. 21, 10 f.); wie denn die Vulgärmeinung nach wie vor vom Propheten vor allen Dingen ein außergewöhnliches Wissen, sei es auch in unbedeutenden Dingen erwartet (Matth. 26, 68. Joh. 4, 17–19). Als Prophetie, und zwar in Analogie zu der alttestamentlichen Erhabenheit des Seherblicks über die Reiche und Nationen gibt sich die große Schrift, in der der patmische Seher das in der Zukunft des Menschensohnes beschlossene Gericht und Heil, prophetische und apokalyptische Darstellung vereinigend, auseinanderlegt (Offenb. Joh. 1, 3. 10, 11. 22, 7. 10. 18 f.). Ja der weite Geistesblick des Heidenapostels erkennt auch Männern außerhalb der Offenbarungssphäre, sofern sie die Sünde ihres Volkes mit ernstem Sinn und in gehobener Sprache gerügt haben, wie dem griechischen Dichter Epimenides, den Titel Propheten zu (Tit. 1, 12). Mit dem allen ist der specifisch neutestamentliche Begriff der Prophetie allerdings noch nicht gegeben. Dieser ist die Vollendung der ethischen Bewegung, die die Entfaltung des Begriffs im A. T. aufwies. Entschränkt von der nationalen Schranke der alttestamentlichen Offenbarung führt die Christenheit, nicht eine politische Gemeinschaft, sondern zu Gott gekommene Menschheit, ein rein geistiges religiös-sittliches Gemeinschaftsleben. Die Prophetie hat in ihr nichts mehr von politischer Bedeutung, theokratischer Stellung: der Prophet ist der aus dem Geist Christi sprechende Redner in der Religionsgemeinde. So treten in der Urkirche neben ihre Begründer, die Apostel, die Propheten als Prediger, welche in den bereits begründeten Gemeinden aus Geistestrieb das Evangelium verkünden (1. Kor. 12, 28. Ephes. 3, 5. 2, 20. 4, 11. Offenb. 18, 20. Apstlg. 13, 1. 15, 32). Die Prophetie ist die in der Analogie des Glaubens und unter der Norm der apostolischen Verkündigung (Gal. 1, 8) stehende Lehre in der Gemeindeversammlung; aus Gebet und Prophetie setzt sich der Gottesdienst zusammen (Röm. 12, 6. 1. Kor. 12, 10. 14, 1. 37. 11, 4 f.). Sie ist das Zeugnis von Christo, das der Geist erinnernd und verklärend in den Seinen wirkt (Offb. 19, 10. Joh. 15, 26 f. 16, 8–15). So unterscheidet sie sich von dem bloß ekstatischen Zungenreden: während dieses nicht Einsicht pflanzt in den Glaubenden, sondern nur das Erstaunen der Ungläubigen erregt, hat sie vielmehr deutliche Klarheit zu geben, und so zu ermahnen und zu trösten (1. Kor. 14, 1–6. 22. Apstlg. 15, 32). Der Prophet ist des prophetischen Geistes mächtig und kann ihm auch zur Zeit zu schweigen gebieten (1. Kor. 14, 29–32). Doppelt nötig ist es daher jetzt, daß die Gemeinde kraft des in ihr wohnenden Geistes die wahre Prophetie scheide von der unwahren (1. Thess. 5, 20 f. 1. Kor. 12, 10. 1. Joh. 4, 1). Denn im rein geistigen Gebiet ist Versuchung zur falschen Prophetie noch gewaltiger und gefährlicher, als sie unter den einschränkenden Wirklichkeiten des Staatslebens und unter den strengen Ahndungen des A. T. hatte werden können (Mark. 13, 22. Matth. 7, 15. 24, 11. 24. 2. Petr. 2, 1. Jud. 4. 8. 11–13. 16–19; vgl. 5. Mos. 18, 20). Darum ist auch an der wahren Prophetie in der Gemeinde selbst ein Haupterfordernis die Gabe der Geisterprüfung, der Herzenskün-

digung (1. Kor. 14, 24. 25; vgl. Joh. 2, 25); und sonderlich soll zum Kirchenamt, sei es nun des Hirten in der Gemeinde, sei es des Boten an die Heiden nicht jeder sofort, wie er sich zudrängt, angenommen, sondern die Propheten sollen über ihn gehört werden (1. Tim. 5, 22. 1, 18. 4, 14. Apstlg. 13, 1 f.). — Mag die außergewöhnliche Geistesenergie, mit der diese Prophetie des N. T. ihre Kraft und Gabe in den Urgemeinden entfaltet hat, zu der eigentümlichen Geisteshöhe dieser Offenbarungszeit gehört haben: daß auch in ihr ein Normatives für alle Zeiten christlichen Gemeindelebens vorliegt, wird nicht geleugnet werden dürfen. Kl.

1 **Proselyten.** — Das griechische Wort prosélytos heißt an sich nichts anderes als „Ankömmling, Fremdling". Es entspricht dem hebräischen gêr (Fremdling) und wird daher in der griechischen Übersetzung des A. T. gewöhnlich zur Wiedergabe dieses hebräischen Wortes gebraucht. Beide Wörter (hebr. gêr und griech. prosélytos) dienen im A. T. in der Regel zur Bezeichnung eines Fremdlings, der im Lande Israel wohnt, und dem daher auch gewisse Gebote auferlegt werden, ohne deren Beobachtung ihm das Wohnen unter Israel nicht gestattet sein soll. Ein innerer Anschluß an die Religion Israels wird dabei keineswegs vorausgesetzt, wie es denn auch nur ganz wenige und vereinzelte Gebote sind, die ihm auferlegt werden (s. d. A. Fremdling). Im Zeitalter Jesu Christi war jedoch der Sprachgebrauch insofern ein anderer geworden, als man damals beide Wörter, sowohl das hebr. gêr als das griech. prosélytos, ausschließlich gebrauchte zur Bezeichnung eines zum Judentum übergetretenen Nicht-Israeliten. Überall, wo beide Wörter ohne nähere Bestimmung gebraucht werden, sind sie (in damaliger Zeit) in diesem Sinne gemeint; so auch prosélytos an sämtlichen Stellen, wo es im N. T. vorkommt: daher von Luther richtig mit „Judengenosse" übersetzt (Matth. 23, 15. Apstlg. 2, 10. 6, 5. 13, 43). Der Ausdruck „Ankömmling" erhält demnach jetzt eine andere Beziehung. Er bedeutet nicht mehr einen im Lande Israel Angekommenen, sondern einen zum Judentum Hinzugekommenen. Im Unterschiede von gêr in diesem neuen und specifischen Sinne gebrauchte man zur Bezeichnung eines nur im Lande Israel ansässigen, aber nicht zum Judentum übergetretenen Fremdlings den hebr. Ausdruck gêr toschâb (ansässiger Fremdling), der auch schon im A. T. gebraucht ist; oder man wählte überhaupt ein anderes Wort: nokhrî (Fremder = Nicht-Israelite). In der späteren jüdischen Litteratur werden beide Kategorien auch so unterschieden, daß man den zum Judentum übergetretenen Fremden gêr hazêdek nannte, d. h. „Fremdling der Gerechtigkeit" oder gerechter Fremdling, nämlich ein solcher, der alle Gerechtigkeit, die im Gesetze vorgeschrieben ist, erfüllt. Den bloß im Lande Israel ansässigen Fremdling dagegen nannte man gêr haschâar, eigentlich „Fremdling des Thores", d. h.: der in den Thoren Israels wohnt, ohne aber zur Religion Israels übergetreten zu sein (der Ausdruck nach 2. Mos. 20, 10. 5. Mos. 14, 21. 24, 14). —

2 Die Anforderungen, die an den letzteren zu stellen sind, werden auch im Talmud erwogen; und es werden als solche gelegentlich die sogenannten „noachischen Gebote" bezeichnet, d. h. diejenigen sieben Gebote, welche „den Kindern Noah's" also der ganzen Menschheit als solcher gelten, im Unterschied vom jüdischen Gesetz, welches nur den Kindern Abrahams gegeben ist. Jene für „die Kinder Noah's" verbindlichen Gebote sind: 1) der Obrigkeit gehorsam zu sein, 2) den Namen Gottes nicht zu lästern (vgl. 3. Mos. 24, 16), 3) den Götzendienst zu meiden (vgl. 3. Mos. 20, 2. 18, 21. 26. Hes. 14, 7), sich der Unzucht, d. h. der fleischlichen Vermischung in den verbotenen Verwandtschaftsgraden und ähnlicher Greuel zu enthalten (vgl. 3. Mos. 18, 6—26), 5) nicht zu morden (vgl. 3. Mos. 24, 22), 6) nicht zu rauben, 7) nicht Blut zu genießen (vgl. 3. Mos. 17, 10). Manche dieser Forderungen werden im A. T. ausdrücklich auch für die im Lande Israel wohnenden Fremden aufgestellt. Aber die Fremden-Gebote des A. T. decken sich nicht durchweg mit jenen noachischen Geboten. Teils fehlt in diesen einzelnes, was jene haben (namentlich das Gebot der Sabbathbeobachtung); teils findet auch das umgekehrte statt. Schon hieraus sieht man, daß der Satz: die im Lande Israel wohnenden Fremden haben die noachischen Gebote zu beobachten, im Talmud nur gelegentlich hingeworfen ist, und daß der Gegenstand im rabbinischen Recht gar nicht ernsthaft durchgearbeitet worden ist, weil er eben ohne praktische Bedeutung war. In der That ist es zu zweifellos, daß die in Palästina wohnenden Römer und sonstigen Fremden, mindestens seit Durchführung der römischen Herrschaft, nach solchen rabbinischen Vorschriften sehr wenig gefragt haben würden. Insoweit solche wirklich aufgestellt worden sind, waren es rein theoretische Bestimmungen ohne praktische Bedeutung. —

3 Von den zum Judentum übertretenden „Fremdlingen", also den Proselyten im eigentlichen und engern Sinne, wurde — wenigstens im Prinzip — die volle und unbeschränkte Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes gefordert. Jeder, der einmal durch die Beschneidung in den Bund Israels sich aufnehmen ließ, erklärte eben damit auch, daß er das ganze und ungeteilte Gesetz Israels zu dem seinigen machen wolle. Daher bezeugt Paulus den zur jüdischen Gesetzlichkeit sich hinneigenden Galatern, daß jeder, der sich beschneiden lasse, das ganze Gesetz zu thun schuldig sei (Gal. 5, 3). Ein Herausgreifen einzelner Stücke mit Beiseitelassung der übrigen ist für die pharisäische Betrachtungs-

weise undenkbar. Aber freilich — dies war nur das Prinzip. Wie es in der Praxis, namentlich außerhalb Palästina's, gehalten wurde, ist eine andere Frage, deren Beantwortung damit noch nicht gegeben ist (s. hierüber weiter unten). — Der Ritus, durch welchen ein Nicht-Jude in die Gemeinschaft Israels aufgenommen wurde, umfaßte drei Stücke: 1) die Beschneidung, 2) die Taufe, 3) die Darbringung eines Opfers. Für Frauen fiel selbstverständlich die erstere hinweg, und es blieb nur die Taufe und das Opfer. Diese Ordnung ist wenigstens für die talmudische und nachtalmudische Zeit bestimmt bezeugt. Aber man wird sie auch schon für die Zeit Christi voraussetzen dürfen. In Bezug auf die **Beschneidung** und das **Opfer** wird dies auch von niemandem bezweifelt. Dagegen ist von neueren Gelehrten vielfach behauptet worden, daß die **Taufe** der Proselyten im Zeitalter Christi noch nicht üblich gewesen sei. Für die Entscheidung der Frage ist es vor allem von Wichtigkeit, daß man sich über Wesen und Bedeutung der Proselytentaufe eine richtige Vorstellung mache. Die jüdische Proselytentaufe besteht, wie auch die christliche Taufe nach ältestem Ritus, in einem vollständigen **Untertauchen** des Täuflings. Sie ist also nichts anderes als ein Tauchbad, wie auch der hebr. Ausdruck für „Taufe" (tebilah) nichts anderes bedeutet als dieses. Selbstverständlich mußten dabei Zeugen zugegen sein; und es wurde etwa auch ein Segenswunsch dabei gesprochen. Aber das Wesentliche war eben nur das Tauchbad. Nun war es innerhalb des Judentums zur Zeit Christi längst etwas sehr Gewöhnliches geworden, aus Anlaß verschiedenartiger „Verunreinigungen" ein solches Tauchbad mit religiöser Bedeutung zu nehmen. Die Vorschriften über die gesetzliche „Reinheit" und über die Wiederherstellung derselben nach geschehener „Verunreinigung" (3. Mos. 11—15. 4. Mos. 19) wurden im Zeitalter Christi so streng ausgelegt und so vielfach verschärft und ausgedehnt, daß ein gesetzesstrenger Israelit sehr oft in die Lage kam, ein reinigendes „Tauchbad" nehmen zu müssen. Wenn dies aber schon bei einem Israeliten der Fall war, so war es für den geborenen Heiden vollends selbstverständlich, daß er bei seinem Eintritt in die Gemeinde Israels sich einem solchen reinigenden Tauchbad zu unterziehen hatte. Denn der Heide, der die israelitischen Reinheitsgesetze weder kannte noch beobachtete, war natürlich als solcher unrein, und zwar im schwersten Grade. Es war darum ganz selbstverständlich, daß er nicht ohne reinigendes Tauchbad in die Gemeinde Israels aufgenommen werden konnte. Eben darin, und in nichts anderem, besteht aber die sogenannte „Taufe" der Proselyten. Ihre Existenz ist also im Zeitalter Christi als selbstverständlich vorauszusetzen. Wenn wir zufällig keine ausdrückliche Kunde über sie aus der Zeit Christi selbst haben, so liegt dies an der Beschaffenheit unserer Quellen und ist durch sie hinreichend erklärt. Übrigens läßt sich ihre Existenz im zweiten Jahrh. nach Chr. auch schon urkundlich nachweisen. —

4 Über die rechtliche Stellung der Proselyten in der Theokratie Israels sind die Auffassungen des pharisäischen und des hellenistischen Judentums verschieden. Das eigentliche pharisäische Judentum hat die Proselyten niemals als gleichberechtigt mit den Kindern Abrahams anerkannt. Nur wer aus Abrahams Samen stammt, ist ein vollbürtiger Israelite. Der Nicht-Jude kann auch durch die strengste Gesetzesbeobachtung niemals dazu werden. Er hat darum auch keinen Rechts-Anspruch auf die Teilnahme an der Verheißung. Und es ist nur eine besondere Gnade Gottes, wenn ihn Gott doch daran teilnehmen läßt. So das pharisäische Judentum. Anders das hellenistische. Ihm ist das Wesentliche die Zugehörigkeit zum Glauben und Gottesdienst Israels. Darum stellt Philo ausdrücklich den Proselyten auf ganz gleiche Stufe mit dem geborenen Israeliten. Zwischen beiden ist kein irgendwie wesentlicher Unterschied. Denn die Hauptsache ist nicht die Abstammung von Abraham, sondern die Erkenntnis und Verehrung des allein wahren Gottes. —

5 Bei der nationalen Ausschließlichkeit des pharisäischen Judentums sollte man eigentlich meinen, daß es kein Interesse gehabt hätte, unter der nichtjüdischen Welt Anhänger zu werben. Wenn dies doch ausdrücklich durch das Wort Jesu Christi bezeugt ist (Matth. 23, 15), so ist dies eben ein Beweis dafür, daß der Trieb, für die eigene religiöse Überzeugung Anhänger zu gewinnen, doch mächtiger ist, als eine dem entgegenstehende Theorie. Im letzten Grunde geht dieser Widerspruch darauf zurück, daß in dem durch die Propheten begründeten jüdischen Gottesbegriff beide Anschauungen vereinigt waren, die alte partikularistische, daß Jahve nur der Gott Israels ist, und die echt prophetische, daß er der allmächtige Herr Himmels und der Erde ist. Während für die erstere der Gedanke der Mission fern liegen mußte, war er für die letztere ebenso nahegelegt (s. Siegfried, Jahrbb. für protestantische Theologie 1890, S. 435—453). Und so ist denn in der That das Judentum, je mehr es in der nachexilischen Zeit an innerer Energie gewonnen hat, um so mehr darauf ausgegangen, Propaganda zu machen unter der heidnischen Welt. In Palästina selbst war die Bedeutung dieser Propaganda von vornherein dadurch eine beschränktere, daß hier ohnehin das jüdische Element überwog. Ihre eigentlichen Triumphe hat sie außerhalb Palästina's gefeiert in der ganzen Welt, wo nur immer jüdische Gemeinden sich angesiedelt hatten. Wie es im römischen Reiche zur Zeit Christi kaum eine größere Stadt gegeben hat, in der nicht Juden sich nieder-

gelassen hätten, so hat es hinwieder kaum eine jüdische Gemeinde gegeben, an die nicht auch zahlreiche Proselyten sich angeschlossen hätten. In den großen Hauptstädten der damaligen Welt, wie namentlich auch in Rom, zählten diese jüdischen Proselyten nicht nach Hunderten, sondern nach Tausenden. Es ist daher keine Übertreibung, wenn Josephus sagt: „Auch bei der Menge ist schon seit lange ein großer Eifer für unsere Gottesverehrung zu finden; und es gibt keine Stadt, weder bei Hellenen noch bei Barbaren noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des Sabbaths, wie wir sie haben, gedrungen wäre; und wo nicht das Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speisegebote beobachtet würden" (Joseph., Gegen Apion II, 39). In besonderem Maße scheinen die Frauen zu dem jüdischen Kultus sich hingezogen gefühlt zu haben, und zwar Frauen aller Stände, namentlich auch der höheren (vgl. Apstlg. 13, 50. 16, 14. 17, 4). Aber auch die Männer strömten in großer Zahl den jüdischen Gemeinden zu. Und wir kennen selbst einzelne Beispiele von Übertritten fürstlicher Persönlichkeiten zum Judentum. Mit besonderer Genugthuung berichtet der jüdische Geschichtsschreiber Josephus den Übertritt des Königshauses von Adiabene zum Judentum. Es war zur Zeit des Kaisers Claudius, als der König **Izates** von Adiabene (ein Vasallenfürst des parthischen Reiches) samt seiner Mutter **Helena** und seinem Bruder **Monobazus** zum Judentum übertrat. Izates ließ seine fünf Söhne in Jerusalem erziehen. Helena wallfahrtete dorthin und ließ sich daselbst einen Palast und ein prachtvolles Grabmal erbauen. — Diese ungeheuren Erfolge hatte das Judentum — nächst seinem Bekehrungseifer, der schon für Horaz sprichwörtlich ist, — doch vor allem auch seiner inneren Überlegenheit über die heidnischen Religionen zu danken. Die alten Kulte des griechischen und römischen Heidentums hatten sich überlebt. Das religiöse Leben suchte nach neuer Nahrung. Auf dem Boden der griechischen Welt kamen diesem Zuge zunächst die Mysterien-Kulte entgegen. Noch begieriger aber wurden in dem ganzen Umfang des römischen Reiches die orientalischen Kulte ergriffen: der persische Mithras-Dienst, die ägyptischen Kulte der Isis, des Serapis u. a. Was diesen Kulten ihre große Zugkraft verlieh, war hauptsächlich ein doppeltes: einmal die Forderung der monotheistischen Verehrung, und sodann die Forderung der Buße und sittlichen Reinigung. Beides sind Forderungen, die für eine entwickeltere Form der Frömmigkeit unabweislich sind; und so ist es begreiflich, daß diese Kulte in der römischen Kaiserzeit immer mehr an Anhängern gewannen, ja geradezu einen neuen Aufschwung des religiösen Lebens hervorriefen. Mit ihnen rivalisierte aber das ebenfalls aus dem Orient gekommene Judentum; und es hat seinen Erfolg eben dem Umstande zu verdanken, daß es jene beiden Forderungen, der monotheistischen Gottesverehrung und eines Lebens in sittlicher Reinheit, ebenfalls — nur mit noch größerer Schärfe — gestellt hat. Bei ihm kam dann als drittes noch hinzu, daß es in seiner Verheißung eines Lebens nach dem Tode und einer künftigen jenseitigen Glückseligkeit zugleich eine Lösung darbot für die Widersprüche dieses Lebens und einen kräftigen Antrieb zum Ausharren in einem gottwohlgefälligen Wandel auch unter äußerer Not und Anfechtung. Wenn das Judentum trotzdem in der späteren Kaiserzeit in seinen äußeren Erfolgen jenen orientalischen Kulten nachstand, so ist dies in erster Linie wohl daraus zu erklären, daß das Christentum an seine Stelle trat und es an Erfolg überholte; demnächst auch daraus, daß das Judentum durch die schweren und zum Teil absonderlichen gesetzlichen Anforderungen, die es an seine Bekenner stellte, viele wiederum abstieß, die es sonst angezogen haben würde. — Aber hat das Judentum überhaupt an die große Masse der Heiden, die sich im Zeitalter Christi ihm zuwandten, die volle Strenge seiner gesetzlichen Anforderungen gestellt? Im Prinzip allerdings; in der Praxis aber wird man sich überall mit dem Erreichbaren begnügt haben. Die volle Strenge der pharisäischen Gesetzlichkeit ist ohnehin bei dem außerpalästinensischen Judentum nicht vorauszusetzen. Für sein Bewußtsein war doch die monotheistische und bildlose Gottesverehrung so sehr die Hauptsache, daß ihm dagegen das Detail des Gesetzes als minder wesentlich in den Hintergrund trat. Nicht als ob es sich vom Gesetz losgesagt hätte, — aber es nahm es damit weniger streng als die Schriftgelehrten Palästina's. Und so wird man sich bei der Bekehrung von Heiden mit gewissen Hauptpunkten begnügt haben. Leider fehlt uns hierüber eine genauere Kunde. Man kann das Gesagte nur aus manchen Spuren und Andeutungen und vor allem aus der inneren Wahrscheinlichkeit der Sache erschließen. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß man auch nur den Versuch gemacht haben sollte, die vielen Tausende von Proselyten zu der vollen Strenge pharisäischer Gesetzlichkeit zu erziehen. Eine ungefähre Vorstellung von dem, was man etwa forderte, mag uns die oben citierte Stelle aus Josephus geben. — Wenn demnach die Annahme gewiß richtig ist, daß viele Proselyten nur gewisse Hauptpunkte des mosaischen Gesetzes beobachteten, so ist es doch durchaus irrig, diese Art von Proselyten mit den oben erwähnten „Proselyten (oder Fremdlingen) des Thores" zu identifizieren, eine Annahme, die freilich die herrschende geworden ist. Man meint, die häufig im N. T. erwähnten sebómenoi, von Luther mit „Gottesfürchtige" übersetzt (Apstlg. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. 18, 7), seien solche Proselyten

zweiten Rangs und mit den „Proselyten des Thores", die wir aus der rabbinischen Litteratur kennen, identisch. Nun ist es allerdings richtig, daß unter jenen „Gottesfürchtigen" jüdische Proselyten zu verstehen sind; und es ist auch wahrscheinlich, daß sie ihrer Mehrzahl nach nicht das ganze mosaische Gesetz in seiner vollen Strenge beobachtet haben. Allein mit den rabbinischen „Proselyten des Thores" haben sie absolut nichts zu thun. Unter diesen sind ja, wie wir gesehen haben, Fremdlinge zu verstehen, die „in den Thoren Israels" wohnen, ohne jedoch zur Religion Israels übergetreten zu sein. Und die rabbinischen Bestimmungen über sie haben nur den Wert einer juristischen Theorie, die im Zeitalter Christi ohne jede praktische Bedeutung war. Die „Gottesfürchtigen" dagegen sind solche, die wirklich zum Glauben Israels sich bekannten. Sie sind also identisch mit den „Judengenossen" (Matth. 23, 15. Apstlg. 2, 10. 6, 5. 13, 43); wie denn einmal geradezu „gottesfürchtige Judengenossen" erwähnt werden (Apstlg. 13, 43). — Daß unter den Proselyten die einen das Gesetz strenger, die anderen weniger streng beobachteten, wird richtig sein. Diejenigen, welche sich zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichteten, wurden in den Verband der jüdischen Gemeinden aufgenommen; die anderen bildeten nur einen Anhang zu ihnen. Sie besuchten den Gottesdienst, ohne aber zum Gemeinde-Verband zu gehören. Unter ihnen wird es eine mannigfaltige Stufenreihe vom strengsten bis zum laxesten gegeben haben. Schü.

Psalmen, s. Dichtkunst u. Musik Nr. 13—17.

Psalter, s. Musik, S. 1044a, 1045b u. Nr. 4.

Ptolemäus. — Diesen Namen führten alle Könige von Ägypten aus dem Hause des Ptolemäus Lagi, des ehemaligen Feldherrn Alexanders d. Gr., der nach dem Tode Alexanders und nach der Teilung seines unermeßlichen Reiches eben in Ägypten die Dynastie der Ptolemäer begründete (vgl. Dan. 11, 5 u. 8, 8). Durch ihn und seine Nachfolger wurde Ägypten zu einem griechischen Kulturstaat umgeschaffen. Die neugegründete Hauptstadt Alexandria wurde bald ein Mittelpunkt griechischen Lebens und griechischer Bildung, ja eine Hauptpflanzstätte griechischer Gelehrsamkeit in der alten Welt. — In Dan. 11, 5 ff. finden wir die langen und wechselvollen Kämpfe der Ptolemäer (Könige gegen Mittag) und der Seleuciden (Könige gegen Mitternacht) beschrieben: V. 6 bezieht sich auf den Versuch des Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) den Frieden mit Antiochus II. (S. 91a) durch die Verheiratung seiner Tochter Berenice mit demselben herzustellen und auf deren Verstoßung und ihre und ihres Söhnchens Ermordung; V. 7 ff. auf den siegreichen Krieg Ptolemäus III. Euergetes (247—222), des Bruders Berenice's, gegen Seleucus II. Kallinikos; die V. 10—17 auf die Kriege Antiochus III. (s. d. A.) gegen Ptolemäus IV. Philopator und Ptolemäus V. Epiphanes (205—181) und des letzteren Verheiratung mit Kleopatra, des Antiochus' Tochter; endlich V. 22 ff. auf die Kriegszüge Antiochus IV. gegen Ptolemäus VI. Philometor (vgl. S. 92) und dessen Bruder, Ptolemäus VII. Physkon (s. unten). — Mit Namen werden von den Ptolemäern in den apokryphischen Büchern des A. T. nur folgende drei genannt: 1) Ptolemäus IV. Philopator (221—204 v. Chr.), ein üppiger und ausschweifender Regent, der sein ganzes Leben in wüsten sinnlichen Vergnügungen hinbrachte und durch seine unfähige Regierung den rasch sich vollziehenden Verfall des Reiches vorbereitete, nachdem es durch die ersten drei Ptolemäer auf den Höhepunkt seiner Macht und Blüte erhoben worden war. Er wird, abgesehen vom Buche Daniel, nur in dem von Luther nicht übersetzten sog. 3. Makkabäerbuch erwähnt, dessen Inhalt in der Hauptsache folgender ist. Nach der Schlacht bei Raphia (217 v. Chr.), in welcher Ptolemäus wider Erwarten einen entscheidenden Sieg über Antiochus d. Gr. erfochten hatte (Dan. 11, 11 f.), besuchte er Jerusalem, opferte daselbst im Tempel und wurde von dessen Pracht so angezogen, daß er das Verlangen hegte, auch in das Allerheiligste einzudringen. Die Juden widersetzten sich aber, und auf ihr Gebet hin wurde Ptolemäus von Gottes Hand geschlagen, so daß er ohnmächtig zu Boden fiel. Hierdurch genötigt, von seinem Vorhaben abzustehen, kehrte er nach Ägypten zurück, beschloß aber nun, an den dortigen Juden für die ihm widerfahrene Züchtigung Rache zu nehmen. Er erließ zunächst einen Be-

Ptolemäus I. Lagi. Berliner Münzkabinett.

Ptolemäus IV. Philopator. Berliner Münzkabinett.

fehl, daß die Juden ihrer bisherigen politischen Rechte beraubt werden sollten, mit Ausnahme derjenigen, welche sich in die dionysischen Mysterien aufnehmen ließen. Als viele freiwillig das erstere wählten und zugleich ihren Abscheu gegen die Abtrünnigen zu erkennen gaben, befahl er, sie alle gefesselt nach Alexandria zu bringen und sie den Elefanten vorzuwerfen. Durch wiederholtes wunderbares Eingreifen Gottes wurden jedoch die Mordpläne des Königs vereitelt: er erkannte schließlich darin den Finger Gottes und wurde aus einem Feinde ein Freund und Gönner der Juden. — Eine ähnliche Geschichte, wie sie der Verfasser hier von Ptolemäus IV. erzählt, berichtet Josephus (gegen Apion II, 5) von Ptolemäus VII. Beide meinen wohl dasselbe Ereignis; und es ist immerhin möglich, daß ihren Erzählungen irgend etwas Geschichtliches zu Grunde liegt. Wie viel aber, und unter welchem Könige die Geschichte spielte, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist die Erzählung des 3. Makkabäerbuches so, wie sie

Ptolemäus VI. Philometor. Berliner Münzkabinett.

vorliegt, lediglich eine erbauliche Dichtung ohne historischen Wert. — 2) Ptolemäus VI. Philometor, unter den späteren Ptolemäern verhältnismäßig einer der bessern. Er kam als unmündiges Kind im J. 181 v. Chr. zur Regierung und stand zunächst unter der Vormundschaft seiner Mutter Kleopatra. In den Jahren 170—168 v. Chr. machte der syrische König Antiochus IV. Epiphanes mehrere Einfälle in Ägypten (Dan. 11, 22 ff.). Als bei dem ersten dieser Einfälle (170 v. Chr.) Ptolemäus Philometor in die Hände des Antiochus geraten war (Dan. 11, 22 ff.), erhoben die Ägypter seinen Bruder Ptolemäus VII. Physkon auf den Thron. Bald darauf kam dann ein gütlicher Vergleich zwischen beiden Brüdern zu stande, infolge dessen sie sechs Jahre lang (170—164 v. Chr.) gemeinsam regierten. (Welcher von den beiden Brüdern 1. Makk. 1, 18 gemeint sei, ist streitig.) Da sich die Brüder auf die Dauer jedoch nicht mit einander vertrugen, kam unter römischer Vermittelung im J. 164 eine Teilung zu stande, derzufolge Ptolemäus Philometor Ägypten und Cypern behalten sollte, während seinem Bruder Cyrene und Libyen zugeteilt wurde. So regierte Philometor von nun an wieder allein bis zu seinem Tode im J. 146 v. Chr. — Im 1. Makkabäerbuche (Kap. 10 u. 11) wird namentlich sein thätiges Eingreifen in die syrischen Thronstreitigkeiten erwähnt. Als gegen Demetrius I. sich Alexander Balas als Prätendent erhob, stellte sich Ptolemäus auf des letzteren Seite und gab ihm seine Tochter Kleopatra (s. d. A.) zur Gemahlin (1. Makk. 10, 51 ff.), 150 v. Chr. Aber schon wenige Jahre später — als auch gegen Alexander sich wieder ein Prätendent in der Person des Demetrius II. Nikator erhoben hatte — trennte sich Ptolemäus von Alexander, nahm ihm die Kleopatra und gab sie dem Demetrius zur Gemahlin. Mit letzterem verbündet lieferte Ptolemäus dem Alexander bei Antiochia eine Schlacht, in der er zwar siegreich war, aber selbst das Leben verlor, 146 v. Chr. (1. Makk. 11, 1—18). — Für die Juden in Ägypten war die Regierung Philometors dadurch bedeutsam, daß er in der Begünstigung der Juden unter allen Ptolemäern am weitesten gegangen ist. Selbst hohe Befehlshaberstellen im Heere wurden damals Juden anvertraut. Auch war er es, der dem Onias die Erlaubnis zur Erbauung des jüdischen Tempels in Leontopolis gegeben hat. Im 2. Makkabäerbuche (1, 10) wird sogar der jüdische Philosoph Aristobulus als „Lehrer“ des Ptolemäus bezeichnet — freilich in einem durchaus apokryphischen Zusammenhange. Geschichtlich ist nur, daß Aristobulus (s. d. A.) allerdings zur Zeit des Philometor blühte und ihm seine philosophische Auslegung der fünf Bücher Mosis gewidmet hat. — 3) Ptolemäus VII. Physkon, auch Euergetes II. genannt, hatte, wie oben bemerkt, schon von 170—164 v. Chr. gemeinsam mit seinem Bruder regiert. Nach dessen Tode (146) bemächtigte er sich mit Gewalt des Reiches und nahm die Witwe seines Bruders, Kleopatra, zur Gemahlin. Seine Regierung ist, mit Ausnahme etwa der letzten zehn Jahre, fast eine fortlaufende Kette von Scheußlichkeiten im öffentlichen wie im Privatleben. Dabei begünstigte er aber doch Kunst und Wissenschaft und erwarb sich durch seine eigenen gelehrten Bestrebungen sogar einen gewissen Namen in der litterarischen Welt. Er starb im J. 117 v. Chr. — Er ist es, an welchen das Schreiben der Römer 1. Makk. 15, 16 ff. gerichtet ist. Außerdem ist er vielleicht auch unter dem 1. Makk. 1, 18 erwähnten Ptolemäus zu verstehen. Sonst wird er in der Bibel nicht erwähnt. — Welcher Ptolemäus unter dem in den Zusätzen zu Esther (nach Luthers Übersetzung Kap. 5, 1, nach dem griech. Text ganz am Schluß des Buches) erwähnten „König Ptolemäus“, dessen Gemahlin Kleopatra heißt, zu verstehen sei, läßt sich nicht bestimmen, da es vier Ptolemäer gegeben hat, welche eine Kleopatra zur Frau hatten. — Außer den ptolemäischen Königen kommen noch vor: 1) Ptolemäus, Sohn des Dorymenes, Günstling und Feldherr des Antiochus IV. Epiphanes (2.

Makk. 4, 45 f. 6, 8. 8, 8. 1. Makk. 3, 38). Für identisch mit ihm hält man gewöhnlich den **Ptolemäus Makron**, der nach 2. Makk. 10, 12 f. zuerst als Statthalter von Cypern im Dienste des Ptolemäus Philometor gestanden hatte, dann zu Antiochus IV. übergegangen war und unter Antiochus V. Eupator, da er in Ungnade fiel, sich selbst durch Gift das Leben nahm. Die Identität beider ist jedoch sehr fraglich. — 2) **Ptolemäus**, Sohn **Abubs**, der Schwiegersohn des makkabäischen Hohenpriesters **Simon**. Er ermordete seinen Schwiegervater samt zweien seiner Söhne während eines Gastmahls in der kleinen Festung Dok bei Jericho (1. Makk. 16, 11 ff.). Schü.

Ptolemais, s. Acco. Ein anderer ägyptischer Ort dieses Namens, der durch seine Rosenzucht berühmte Ankerplatz Pt. im Nomos Arsinoites in Mittelägypten, westlich vom Nil am Ufer des Josephkanals gelegen, das heutige Dorf el-Lâhun, kommt 3. Makk. 7, 17 vor.

Publius, ein sehr gewöhnlicher römischer Vorname. In der Apstlg. 28, 7 heißt so der „Oberste" der Insel Malta zur Zeit der Landung des Apostels Paulus daselbst. Da Malta zur Provinz Sicilien gehörte, so stand der „Oberste", d. h. der römische Gouverneur der Insel, unter dem Prokonsul von Sicilien. Schü.

Purim heißt das am 14. u. 15. Adar (s. Monate) von den Juden gefeierte Fest. Nach Esth. 9, 17 ff. ist dasselbe zur Zeit des Xerxes von Mardochai und Esther (s. d. Artt.) gestiftet worden als Fest freudiger Erinnerung an die Vereitelung des Mordplans Hamans und den über die Feinde der jüdischen Nation errungenen Triumph. Die zweitägige Dauer wird daraus erklärt, daß die außerhalb Susa's in den Landstädten und Dörfern des persischen Reiches wohnenden Juden nur einen, die Juden in Susa aber zwei Tage zu ihrer blutigen Arbeit brauchten, weshalb jene schon am 14., diese dagegen erst am 15. Adar ein Freudenfest begingen; mit Rücksicht hierauf habe Mardochai und Esther die Feier beider Tage für alle Juden angeordnet. Seinen Namen soll das Fest von dem Persischen Wort Purim haben, welches „Los" bedeute, und zwar mit Bezug darauf, daß Haman den 13. Adar als den für die Ausführung seines Planes wider die Juden günstigsten Tag durch das Los ermittelt habe (vgl. 9, 24. 26 mit 3, 7. 13). Man vergleicht mit dem im Altpersischen noch nicht nachgewiesenen Wort die neupersischen bâra (= mal, Fall), pâra (= Stück) und behr (= Los, Anteil). Die Festfeier selbst war nach den ältesten Nachrichten keine gottesdienstliche; vielmehr bestand sie nur in Festmahlzeiten und sonstigen Lustbarkeiten, sowie darin, daß man anderen Festmahlsportionen zuschickte und den Armen Geschenke gab (Esth. 9, 17. 18. 19. 22). Doch wird auch ein Fasten erwähnt, welches Mardochai und Esther (in einem zweiten Purimbrief, V. 29) angeordnet hätten, ohne daß aber Genaueres darüber angegeben wird. — Nach einer Notiz des jerusal. Talmud (Megill. 70, 4) scheint es, als ob die Einführung des Purimfestes bei den Juden in Palästina anfangs auf Widerspruch gestoßen wäre: 85 Älteste und unter ihnen mehr als 30 Propheten sollen über dieselbe als über eine Neuerung gegen das Gesetz gespottet haben. Es ist ja auch sehr begreiflich, wenn man im jüdischen Mutterlande nicht sofort geneigt war, ein unter den persischen Juden aufgekommenes Fest anzunehmen. Indessen hat sich der Widerspruch doch wohl nur gegen die gottesdienstliche Ausgestaltung der Feier und gegen die Aufnahme des B. Esther unter die heiligen Schriften gerichtet (vgl. Fürst, Der Kanon des A. T. S. 104 ff.). Das volkstümliche Fest selbst fand ziemlich früh weitere Verbreitung und erfreute sich mit der Zeit immer größerer Beliebtheit. Die zwei mit vielen Zusätzen versehenen griechischen Übersetzungen des Estherbuchs, von denen die eine nach ihrer Unterschrift von einem gewissen Lysimachus in Jerusalem verfaßt sein soll und im 4. Regierungsjahr eines mit einer Kleopatra verheirateten Ptolemäers (s. oben) — vielleicht des Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.), vielleicht auch erst Ptolemäus XII. (v. 52 v. Chr. an) — von einem Priester Dositheus zu den ägyptischen Juden gebracht wurde, beweisen, wie früh und mit welchem Interesse die hellenistischen Juden sich die Feier angeeignet haben. Aus der Erwähnung des Purimfestes unter dem Namen **Mardochäustag** in dem Bericht des 2. Makkabäerbuches (15, 37) über die Stiftung des am 13. Adar gefeierten Nikanorfestes (vgl. S. 449) kann freilich nicht sicher gefolgert werden, daß dasselbe schon damals (160 v. Chr.) auch von den Juden in Jerusalem gefeiert worden ist; nur für die Zeit und Heimat des Berichterstatters gibt die Stelle ein vollgültiges Zeugnis. Auch das ist sehr zweifelhaft, ob unter dem „Fest der Juden" Joh. 5, 1 das Purimfest gemeint ist. Man folgert es aus der Vergleichung von Joh. 4, 35 mit 6, 4, sofern nach diesen Stellen das Datum des gemeinten Festes einerseits weniger als vier Monate vor dem Ernteanfang und anderseits einige Zeit vor dem Passah angesetzt werden müsse. Da aber die Feier des Purimfestes nie in irgend einer Weise an Jerusalem geknüpft war, so wäre die Erwähnung desselben im Zusammenhang der Stelle unmotiviert und zwecklos. Dagegen bezeugt Josephus (Altert. XI, 6, 13), daß zu seiner Zeit das Fest als zweitägiges und in der im B. Esther angegebenen Weise schon aller Orten von den Juden gefeiert worden ist; die Festtage heißen nach ihm phruraioi gemäß der Wiedergabe des hebr. Purim durch Phrurai in der Sept. Ausführlich

handelt der Talmud im Traktat Megilla von dem Purimfest. Eine Synagogenfeier, die vorzugsweise in der Vorlesung des Buches Esther bestand, war zu den schon erwähnten häuslichen und volkstümlichen Festlichkeiten hinzugekommen; in Flecken und offenen Städten sollte die Vorlesung am 14., in ummauerten Städten erst am 15. Adar stattfinden, womit der oben erwähnten Verschiedenheit bei der erstmaligen Feier ein dauerndes Gedächtnis gestiftet wurde. Dem Charakter des Festes war es ganz entsprechend, daß auch in den Synagogen und während der Vorlesung der Purimgeschichte das durch den Gedanken an den Sieg über alle Judenfeinde zu übermütiger Lust aufgeregte Nationalgefühl sich, so oft der Name Haman vorkam, in wildem Lärm und lauten Verwünschungen dieses Repräsentanten der Nationalfeinde Genüge that. Dagegen wurde bei der Feier nicht, wie an anderen Festen, ein Hallel gesungen. Im Schaltjahr wurde das Fest im zweiten Adar gefeiert; doch ging ihr am 14. und 15. des ersten Adar eine kleinere Vorfeier voraus, welche Klein-Purim heißt. — Die Sitte, den 13. Adar als Fasttag („Fasten-Esther") zu begehen, ist aber erst seit dem 9. Jahrh. geschichtlich nachweisbar; im talmudischen Zeitalter wurde das Fasten-Esther noch als dreitägiges erst nach dem Purimfest gehalten, während am 13. Adar von der Makkabäerzeit an vielmehr das später ganz abgekommene Nikanorfest „mit großer Freude" (1. Makk. 7, 48) gefeiert wurde. — Die Zweifel an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Erzählung des Estherbuchs haben zu der Annahme geführt, das Purimfest habe ursprünglich eine ganz andere Bedeutung gehabt. So hat Fürst vermutet, es sei das Frühlingsfest der Perser gewesen, dessen Feier die Juden in Susa sich angeeignet hätten; v. Hammer und besonders de Lagarde (ges. Abhandll. S. 164 ff. und Purim, Ein Beitrag zur Geschichte der Religion, in den Abhandl. der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, 1887) kombinierten es dagegen mit dem von den Persern durch Schmausereien an den fünf letzten Tagen des Monats Abân und an den darauf folgenden fünf Schalttagen, also an den 10 letzten Tagen des Jahres, zu Ehren der Verstorbenen gefeierten Feste Fôrdigân oder Pôrdigân; erst die spätere Festlegende soll die Feier zu einer geschichtlichen Erinnerungsfeier gemacht haben. Letztere Kombination stützt sich besonders auf die in Handschrr. des griech. Textes vorkommenden Lesarten phurdia und phurmaia, woraus auf purdajja als ursprünglichen Namen des Festes geschlossen wird, und auf die für das Purimfest charakteristischen Schmausereien. Wie zweifelhaft die erste dieser Stützen ist, liegt auf der Hand; und auch die zweite ist schwach, da Schmausereien ein gewöhnlicher Bestandteil sowohl weltlicher als religiöser Festfeiern der Perser waren (Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 707). Wie aber aus einem Totenfest (vgl. Spiegel III, 577) ein Fest von der Art des Purimfestes hätte werden können, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Auch die erst angeführte Vermutung ist wenig wahrscheinlich; und sowohl dem Geist des nachexilischen Judentums als der Analogie anderer in der nachexilischen Zeit aufgekommener Feste (Nikanorfest, Tempelweihfest) entspricht jedenfalls die Annahme mehr, daß der Erzählung des Estherbuchs etwas Thatsächliches zu Grunde liegt, was zur Stiftung des Purimfestes Anlaß gegeben hat. Jedenfalls aber ist das Fest älter, als unser Estherbuch. Die Vermutung Ewalds, das Fest, welches als geschichtliches Erinnerungsfest ursprünglich am 13. Adar gefeiert worden sei, habe den Charakter einer Vorfeier des Passah erhalten und sei darum auf den 14. und 15. Adar verlegt worden, hat weder im Estherbuch noch in den nur an Persische Sitte und in nichts an das israelitische Passah erinnernden Festgebräuchen einen Anhalt. Die hohe Wertschätzung des Purimfestes, in welchem der religiöse Charakter so sehr gegen den jüdisch-nationalen zurücktritt, ist charakteristisch für den Geist des späteren, das Heil in Christo verwerfenden Judentums.

Purpur. In der Bibel sind zwei Arten von Purpur oder von mit Purpur gefärbten Stoffen erwähnt. Die eine heißt hebr. 'argaman, aram. 'argevan, griech. porphyra und ist anerkanntermaßen der glänzende rote Purpur, der (nach Plinius) am höchsten geschätzt wurde, wenn er die tiefdunkle Farbe des geronnenen Blutes hatte und gerade aus betrachtet schwärzlich und schräg angesehen rotglänzend aussah. Luther nennt ihn in manchen Stellen „Purpur"*), häufiger aber unrichtig „Scharlaken". — Die andere Purpurart heißt hebr. tekhēleth, griech. hyakinthos; ihr Farbstoff war nach jüdischer Überlieferung das Blut des am palästinensischen Gestade heimischen chillazôn (eigentlich = Schnecke im allgem.), den vor Zeiten die Sebuloniten gefangen und zum Färben ihrer Kleider verwendet haben sollen (vgl. d. jerus. Targ. zu 5. Mos. 33, 19). Fast einstimmig wird seit Philo und Josephus angegeben oder vorausgesetzt, dieser Purpur habe in der Farbe dem Meere oder der Luft oder dem heiteren Himmel geglichen, und demgemäß wird er auch meist als blau, vereinzelt (namentlich von Philo) auch als schwarz oder dunkelfarbig bezeichnet, wo-

---

*) Doch gebraucht er dies Wort auch in Jer. 4, 30. Nah. 2, 4. Matth. 27, 28 und Hebr. 9, 19 unrichtig, wo im Grundtext von Karmesin die Rede ist. In Jon. 3, 6 ist im Hebr. schlechtweg der „Mantel" genannt. Bei der „Purpurhaube" Sir. 6, 31 hat man an Bänder von Hyacinthpurpur zu denken. — Das Wort „Scharlaken" hat Luther nur Offenb. 18, 12 u. 16 richtig von der Coccus- oder Karmesinfarbe gebraucht.

bei an die tiefdunkelblaue Farbe, die Meer und Himmel im Süden haben, zu denken ist. Der griech. Ausdruck hyakinthos, hyakinthinos steht damit nicht im Widerspruch; denn die Farbe der nach der Sage aus dem Blute des Hyakinthos oder aus dem des Telamoniers Ajax entstandenen Hyacinthe, die mit der von uns so genannten Blume nichts zu thun hat (wahrscheinlich ist es der Schwertel), kann nicht bloß dunkelrot gewesen sein, sondern es muß auch dunkelblaue Hyacinthen gegeben haben, da selbst bläulich glänzendes Schwarz (z. B. schwarzes Haar) hyacinthfarben genannt wurde. Mit jener Überlieferung steht auch im Einklang, daß Aristoteles und Plinius ebenfalls schwarzen und roten Purpursaft als die zwei Hauptarten desselben unterscheiden, indem sie jenen den nördlichen, diesen den südlicheren Gegenden zueignen. Vitruv, nach welchem der schwarze aus großen Muscheln, die besonders im schwarzen Meer heimisch seien, der rote dagegen aus meist kleineren Arten an den südlicheren Gestaden des Mittelmeeres gewonnen wurde, fügt noch die beiden Mittelfarben blauschwarz und violett hinzu. — Bei alledem wird man wegen des Schwankenden und Unbestimmten, welches die Farbenbezeichnungen und Farbenvergleichungen der Alten zu haben pflegen, die Überlieferung von der dunkelhimmelblauen Farbe des tekhēleth und hyakinthos genannten Purpurs nicht mit Bähr der (seit Hartmann) herrschenden Ansicht, die Farbe desselben sei violett gewesen, schroff gegenüberstellen dürfen. Motiviert doch Philo seine Zusammenstellung des Hyakinthos mit der Luft wiederholt damit, daß er von Natur schwarz sei, so daß dabei offenbar mehr der dunkle Ton, als das Blau der Farbe in Betracht kommt; daß auch dunkles Violett mit der Farbe des Meeres und des Himmels verglichen werden konnte, zumal im Gegensatz zum roten Purpur und im Dienst symbolischer oder allegorischer Ausdeutung, kann nicht in Abrede gestellt werden; und wenn der blaue Purpur wirklich auch aus den am phönicischen und palästinischen Gestade heimischen Purpurschnecken gewonnen wurde, so war seine Farbe sicher kein reines Blau oder Dunkelblau, sondern nur ins Blaue spielend, nur ein dunkles Violett (s. unten). — Luther hat nur einmal (Sir. 6, 31) hyakinthinos mit „Purpur" übersetzt; sonst gibt er das hebr. und das griech. Wort immer mit „gel" (d. i. gelb), Gelwerk (2. Chr. 3, 14) und am häufigsten mit gele Seide wieder. Die Vermutung, er habe damit eine blaue Farbe gemeint, widerlegt er selbst in einer Randglosse zu 2. Mos. 26, 1, die lautet: „Diese Farbe nennen viel blaue Farbe oder Himmelfarb, so doch beide griechische und lateinische Bibel Hyacinthenfarb sagt. Nun ist je Hyacinth, beide die Blume und der Stein, gel oder goldfarb; drum zu besorgen, daß hie abermal die Sprach verfallen und ungewiß sei." Daß Luther aber irrt, wie vor ihm schon Raschi und Ibn Esra, welche die Farbe für grüngelb halten, ist zweifellos. — Seit die Überreste alter 2 Purpurfabrikation, bestehend in hügelartigen Anhäufungen von Schneckenschalen, bei Tarent, in Morea und besonders bei Tyrus aufgefunden und genauer untersucht worden sind, ist eine zuverlässige Bestimmung der Meerschnecken möglich geworden, welche vorzugsweise den Purpur lieferten. Man hat in jenen Resten bisher ausschließlich die Schalen von zwei an den Mittelmeerküsten häufigen Stachelschneckenarten Murex brandaris und Murex trunculus gefunden, jene bei Tarent und in Morea, diese bei Tyrus. Es unterliegt keinem Zweifel,

Murex brandaris.

daß von den zwei Arten von Purpurschnecken, welche Plinius beschreibt, diejenige, welche er purpura (oder auch pelagia) nennt, nicht die heutzutage so genannte Gattung, sondern Murex brandaris ist, da er nicht nur die Stacheln an den Windungen der Schale, sondern auch die rinnenförmige Verlängerung ihrer Mündung erwähnt, die nach seiner Meinung die Zunge, in Wirklichkeit die Atemröhre des Tieres aufnimmt. Doch hat er Murex trunculus wahrscheinlich mit in jenem Namen einbegriffen. Im Mittelmeer ist aber auch eine Art der heutigen Gattung Purpura, nämlich Purpura haemastoma nicht selten, deren Purpursaft noch jetzt da und dort von den Küstenbewohnern zum Zeichnen der Wäsche gebraucht wird; und obschon man bisher keine Schalenreste derselben in den Ablagerungen der alten Purpurfabriken gefunden hat, so ist doch wahrscheinlich auch sie von den Alten verwendet worden; wenigstens paßt auf sie (viel genauer als auf Murex trunculus) die Beschreibung des Plinius von seiner zweiten, buc-

cinum genannten Purpurschneckenart, namentlich die Angaben: sie habe keine Stacheln, und sie habe am Rand der runden Mündungsöffnung einen Einschnitt (an Stelle der vorspringenden Halbröhre bei Murex); denn beides ist für die Gattung Purpura im Unterschied von Murex charakteristisch. —

Murex trunculus, kriechend.

Den Farbstoff sondert bei allen diesen Purpurschnecken eine Drüse in der Wand der Atemhöhle ab; Murex trunculus liefert bedeutend mehr davon, als Purpura haemastoma. Der Saft ist anfangs weißlich, wird aber unter Einwirkung des Sonnenlichtes (nicht der Luft) zuerst gelblich, dann grünlich und zuletzt bei Murex brandaris und bei

Murex brandaris. Tier der Purpurschnecke aus der Schale genommen und der Mantel von oben gespalten. Buchstabenerklärung wie bei Purpura haemastoma.

Purpura haemastoma mehr rot und bei Murex trunculus mehr violett, wobei teils die reichlichere Anwendung des Farbstoffes, teils die längere Einwirkung intensiven Lichtes die dunkleren Farbentöne ergeben. Dies ist durch neuere Untersuchungen ermittelt worden. Wenn also wirklich eine an der phönicisch-palästinischen Küste sich findende Purpurschnecke den Hyacinthpurpur geliefert hat, so muß seine „blaue" oder „schwarze" Farbe genauer als ein dunkles Violett bezeichnet werden. Doch ist allerdings nicht unmöglich, daß eine an den Küsten Kleinasiens und im schwarzen Meer vorkommende noch nicht näher bekannte Purpurschneckenart eine entschiedener blauschwarze Farbe

Murex trunculus.

lieferte. — Als die Küstengegenden, welche den Purpurfärbereien das Material lieferten, werden besonders namhaft gemacht: vor allem das phönicische Gestade; auch weiter südlich an der palästinensischen Küste gab es reiche Ausbeute, namentlich bei Dora, wo aus diesem Grunde Phönicier die erste Ansiedelung gegründet hatten (ZDMG. XIX, 542); noch heute werden in Jaffa bei Stürmen Purpurschnecken in Masse an das Ufer geworfen (ZDMG. XII, 340). Sodann in

Purpura haemastoma. p. Purpurdrüse. a. Analöffnung. g. Genitalöffnung. r. Niere. b. b[1]. Kiemen.

Kleinasien die Küste von Karien und die zwischen den Vorgebirgen Sigeum und Lektum (bei Troas). Ferner in Hellas die lakonische Küste und der Euripus (die Meerenge zwischen Euböa und den Küsten von Böotien und Attika). Endlich in Nordafrika die Insel Meninx (südöstlich von Karthago, im Gebiet von Tunis) und die gätulischen und nigritischen Küsten (am atlan-

tischen Ozean). — Auffallend ist, daß in der Bibel wohl von in Tyrus eingeführtem Purpur die Rede ist, teils von blauem und rotem, welcher von den Inseln oder Küstenländern Elisa (d. i. des Peloponneses) kam, teils von rotem, welchen die Aramäer (Luther: Syrer) oder (nach anderer Lesart) die Edomiter lieferten, teils endlich von aus Mesopotamien kommenden Mänteln aus blauem Purpur und Buntwirkerei (Hes. 27, 7. 16. 24); aber nicht von der einheimisches Material verarbeitenden phönicischen Purpurfabrikation selbst (wenn man nicht in 2. Chr. 2, 7. 14 eine Hindeutung darauf finden will). Und doch war dieselbe ohne Zweifel uralt; denn die Phönicier gelten bei den Alten als Erfinder der Purpurfärberei, und auch die bekannte Sage von dem Hund, der eine Schnecke zerbissen und durch die rote Färbung seiner Schnauze die Entdeckung des Purpurs veranlaßt haben soll, haftet an dem tyrischen Gestade. Von den zahlreichen Purpurfärbereien, welche in späteren Zeiten in den das Mittelmeer umgebenden Ländern existierten, kommen für die Bibel noch besonders die lydischen, insbesondere die zu Thyatira (s. d. A. u. vgl. Apstlg. 16, 14) in Betracht. — Man fing die Schnecken hauptsächlich im Frühling (während der Sommerhitze verkriechen sie sich), und zwar mittels kleiner Reusen, die man mit Fleisch oder einer anderen Muschel als Köder in das Meer senkte. Die kleinen wurden mit der Schale zerstampft, die größeren entschalt, zerschnitten und die Purpurdrüse herausgenommen; dem Brei setzte man Salz zu, ließ ihn 3 Tage stehen und kochte ihn dann bei mäßiger Hitze in bleiernen Gefäßen unter Abschäumung der fleischigen Bestandteile so lange ein, bis hineingetauchte Wolle die gewünschte Färbung erhielt. In der Regel wurden die Rohstoffe gefärbt: vorzugsweise Wolle, dann und wann auch Baumwolle und Linnen, erst in späterer Zeit auch Seide, welche aber den Farbstoff weniger annimmt und bewahrt. Die gefärbten Rohstoffe kamen in den Handel und wurden von den Purpurkrämern (die meist mit den Färbern identisch sind) nach dem Gewicht verkauft; das Verspinnen und Verweben derselben war meist Privatarbeit (vgl. 2. Mos. 35, 25. Spr. 31, 22). Die Purpurfarbe erbleicht nicht unter der Einwirkung des Lichtes und bewahrt ihren Glanz lange Zeit. Die 5000 Talente hermionischen (Stadt in Argolis) Purpurs, welche Alexander d. Gr. in Susa erbeutete, sollen 190 Jahre alt und noch ganz frisch glänzend gewesen sein. Die Purpurfärbereien stellten auf künstlichem Wege teils durch Mischung verschiedenen Purpursafts oder durch gewisse Zusätze, teils durch mehrfach wiederholte Färbung in demselben oder in verschiedenartigem Purpursaft eine mit der Zeit immer größer werdende Reihe von Nüancen der Purpurfarbe her. Nach Plinius pflegte man, um ein dauerhaftes, glänzendes und lebhaftes Rot zu gewinnen, den Saft von buccinum, d. h. der heutigen Purpura mit dem von purpura, d. h. Murex zu mischen, weil jener für sich allein keine haltbare Farbe ergab, und dieser für sich allein (wenigstens bei Murex trunculus) einen allzudunkeln Farbenton hatte. Die verschiedenen Mischungsverhältnisse desselben Materials ergaben helleres, scharlachartiges Rot oder dunkleres Blutrot oder violetten Amethystpurpur. Besonders hochgeschätzt war der doppelt gefärbte tyrische Purpur (dibapha); in späteren Zeiten kam auch dreifache Färbung auf, unter anderen auch eine solche, bei welcher mit Karmesin gefärbte Stoffe noch nach tyrischer Weise doppelt gefärbt wurden (Hysginpurpur). Die Vorliebe für die eine oder andere Farbennüance und damit auch der Preis der einzelnen unterlag dem Wechsel der Mode. Bei der geringen Menge von Farbstoff, welches eine Schnecke liefert, und da man mehr als 3 Centner davon brauchte, um 50 Pfund Wolle zu färben, war der Preis aber immer ein hoher: ein Centner Material zur Herstellung des Farbstoffs kostete nach Plinius 50—100 Sesterzen (ca. 8—16 Mark), ein Pfund violetter Purpurwolle in der Jugendzeit des Cornelius Nepos (1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.) 100 Denare (70 Mark) und ein Pfund doppelt gefärbten tyrischen Purpurs mehr als 1000 Denare (700 Mark). — Es begreift sich, daß so kostbare Stoffe im Altertum gern zu heiligen Zwecken verwendet wurden, und daß das Tragen von daraus gefertigten Kleidungsstücken ein Privilegium hochgestellter und reicher Leute sein mußte. In der Bibel finden wir beide Arten von Purpur zu den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte (s. d. A.) und zur Prachtkleidung des Hohenpriesters (s. d. A. Nr. 3 und Ephod), sowie zu dem Vorhang vor dem Allerheiligsten des Tempels (2. Chr. 3, 14; vgl. 2, 7. 14) verwendet. Blauer Purpur wurde, wie es scheint, zu heiligen Zwecken mehr gebraucht, und war vielleicht auch leichter zu beschaffen, als der rote. Wie der Oberrock des Hohenpriesters ganz aus ihm gewoben war, so wurden zur Einhüllung der heiligen Geräte beim Transport meist blaue Purpurdecken (4. Mos. 4, 6. 7. 9. 11. 12) und nur für den Brandopferaltar eine rote (4. Mos. 4, 13) gebraucht; und wie die Schleifen an dem Byssusteppich der Stiftshütte (2. Mos. 36, 11) und die zur Befestigung des hohepriesterlichen Amtsschilds und Diadems gebrauchten Schnüre (2. Mos. 28, 28. 37. 39, 21. 31), so sollten auch die Schnüre der Quasten an dem Oberkleide jedes Israeliten (s. Läpplein) von blauem Purpur sein. Zur Bekleidung von Götzenbildern wurden beide Arten von Purpur verwendet (Jer. 10, 9. Bar. 6, 12. 71). — Auch weltliche Prachtkleider, insbesondere königliche und fürstliche wurden aus beiderlei Purpurstoffen angefertigt, aber doch vorzugsweise aus dem roten. Bei den Israe-

liten aber konnte sich wohl die tugendsame Hausfrau in roten Purpur kleiden (Spr. 31, 22), wogegen vom Purpur israelitischer Könige nie die Rede ist (auch nicht Hohesl. 7, 5, wo nach dem Hebr. der glänzende schwarzrote Purpur, mit welchem Sulamiths Haar verglichen wird, nicht als solcher „des Königs" bezeichnet ist; vgl. S. 562 a). Nur der rotpurpurne Sitz der Prachtsänfte Salomo's (Hohesl. 3, 10) wird gelegentlich erwähnt. Dagegen tragen schon in der Richterzeit die Midianiterkönige rote Purpurkleider (Richt. 8, 26); blaue gehören zur Amtstracht assyrischer Statthalter und Landpfleger (Hes. 23, 6; Luther: „Seide"); am babylonischen Hofe ist die Verleihung des roten Purpurgewandes, als höchste Gunstbezeigung der Könige, zugleich Investitur bei der Erhebung zu den höchsten Staatsämtern (Dan. 5, 7. 16. 29); am persischen besteht die Prachtkleidung des zum Staatsminister erhobenen Mardochai in einem Gewand von purpurblauem und weißem Stoff und einem Mantel von Byssus und rotem Purpur (Esth. 8, 15). Der Luxus der am persischen Hof (Esth. 1, 6) und auch anderwärts von hohen Staatsbeamten und Heerführern (Judith 10, 21. 1. Makk. 4, 23) mit Purpur getrieben wurde, war groß. Zugleich aber war wohl überall im alten Orient das Tragen der „königlichen" (Esth. 8, 15) Purpurkleider, als der Insignien fürstlicher Würde, ein Standes- oder von den Königen besonders verliehenes Privilegium. So war es namentlich auch im Seleucidenreich. Als Alexander Balas dem Makkabäer Jonathan die Hohepriesterwürde übertrug, sandte er ihm zugleich einen Purpur (1. Makk. 10, 20), und mit der Bestätigung in der hohepriesterlichen und fürstlichen Würde ist bei ihm und bei seinem Bruder Simon immer auch die Zusicherung jenes Privilegiums verbunden (1. Makk. 10, 62. 64. 11, 58. 14, 43. 44), das bei Simon noch näher dahin bestimmt ist, daß kein anderer im Volk, ohne seine Erlaubnis, Purpur tragen dürfe; entsprechend war mit der Amtsentsetzung der seleucidischen Großwürdenträger auch der Verlust des Purpurs verbunden (2. Makk. 4, 38). — Mit der Zeit nahm freilich der Purpurluxus auch bei Privatleuten immer mehr überhand (vgl. Luk. 16, 19), und die bald milderen, bald strengeren Edikte der römischen Kaiser, welche das Tragen von Purpurkleidern oder wenigstens bestimmter Arten derselben verbieten oder auf die höheren Würden und Ämter beschränken wollten, hatten wenig Erfolg. Immerhin war aber für die Zeitgenossen Christi der Purpur noch das Abzeichen der königlichen Würde. Denn einen Purpurmantel sollte ja der scharlachrote (so bezeichnet ihn Matth. 27, 28 nach dem Griechischen) Soldatenmantel vorstellen, mit welchem die spottenden Kriegsknechte „den König der Juden" bekleideten, und derselbe wird darum auch geradezu Purpurmantel genannt (so Mark. 15, 17. 20. Joh. 19, 2. 5). Auch der rote Purpur an der Kleidung des Weibes, welches das antichristliche Rom darstellt (Offenb. 17, 4. 18, 16), soll die königliche Herrschermacht andeuten. Nachdem der Purpur am byzantinischen Hof noch eine große Rolle gespielt hatte, ist er im Mittelalter mehr und mehr vom Scharlach, dann von Indigo und Cochenille verdrängt worden; und gegenüber den viel schöneren metallischen und Anilinfarben der Neuzeit hat er seine Bedeutung als Färbemittel völlig verloren. Vgl. Plinius, h. n. 9, 36 ff. 60 ff. Lenz, Zoologie, S. 624 ff.; A. Schmidt, Über die Purpurfärberei und den Purpurhandel im Altertum in seinen Forschungen auf dem Gebiet der Altertümer, Berlin 1842, Bd. I; Leyrer, Artikel Purpur in Herzogs Realencyklopädie; in naturwissenschaftlicher Beziehung von Martens, Purpur und Perlen, Berlin 1874 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge von Virchow und Holtzendorff, H. 214).

Put, eine Völkerschaft, die 1. Mos. 10, 6 (1. Chr. 1, 8) unter den vier Söhnen Hams, Nah. 3, 9. Jer. 46, 9. Hes. 30, 5 im Heere der Ägypter, Hes. 38, 5 im Heere des Gog (siehe Magog), und 27, 10 unter den tyrischen Söldnern erscheint. Auch Jes. 66, 19 ist ohne Zweifel für Pul mit den Sept. Put zu lesen. Die herrschende Ansicht erblickt in P. ein Volk in Nordafrika, westlich von Ägypten, und gewiß mit Recht. Schon die Sept. (und Vulg.) geben in sämtlichen Prophetenstellen P. durch „Libyes" wieder (so auch Luther im Hesekiel). Nun fielen allerdings, wie Nah. 3, 9 zeigt, P. und Libyer nicht zusammen; offenbar aber trugen die Sept. bei dem späteren weitschichtigen Gebrauch des Namens „Libyen" (s. d. A.) kein Bedenken, den allmählich verschollenen Namen P. durch einen geographisch entsprechenden zu ersetzen. Auch Josephus (Altert. I, 6, 2) stellt P. mit Libyen zusammen, indem er letzteres für eine Gründung des Phutes erklärt und die Libyer ursprünglich nach diesem benannt sein läßt. Zugleich beruft er sich auf einen gleichnamigen Fluß im (westlichen) Mauritanien, der samt der angrenzenden Landschaft Phute von zahlreichen griechischen Schriftstellern erwähnt werde (Ptol., IV, 1, 3 heißt dieser Fluß Phthuth; Plin. V, 1: Fut). Auch Hieronymus (zu 1. Mos. 10, 6) deutet Fut von den Libyern und bezeugt noch für seine Zeit den Gebrauch des Namens für einen Fluß und eine Gegend in Mauritanien. Haftete nun nach S. 929 der Name Libyen ursprünglich nur am westl. Unterägypten (obschon sich auch für dieses im Koptischen noch der Name Phaiat erhalten hat), so sind die Put der Völkertafel zwischen diesem und der großen Syrte anzusetzen, als die östlichen Nachbarn der Ludim (s. d. A.). Diese Annahme scheint uns auch durch die eingehende Widerlegung von Ebers (Äg. u. die BB. Moses, S. 63 ff.), der

P. in dem hieroglyphischen Punt, d. i. dem Weihrauchland in Ostafrika und an der Südküste Arabiens (Erman, Ägypten II, 667 ff.), wiederfindet, nicht entkräftet zu sein. Alle seine Gegengründe werden reichlich aufgewogen durch die wiederholte Zusammenstellung der Put mit den Lud (Jer. 46, 9. Hes. 27, 10. 30, 5. Jes. 66, 19 neben Tarsis!) oder mit den Lubim (Nah. 3, 9). Ksch.

Puteoli war im Altertum eine sehr bedeutende Seestadt am kampanischen Gestade zwischen Neapolis und Kyme. Auf kymäischem Gebiete hatten entweder die Kymäer selbst, oder um 520 v. Chr. Jonier von Samos die Kolonie Dikäarchia angelegt: an einer Stelle, die nach den in Menge in dem vulkanischen Gebirge sich öffnenden Einsturzhöhlen mit Schwefel-Exhalationen und Schwefelgruben von den Italikern Puteoli, „die Brunnen" (oskisch Phistlus) genannt wurde. Die Stadt wurde im zweiten punischen Kriege von den Römern besetzt und seit 194 v. Chr. eine römische Seekolonie; seit dieser Zeit herrschte der lateinische Name vor. Seitdem eine Art von Vorhafen für Rom, wurde P. einer der belebtesten Seeplätze von Italien (vgl. Apstlg. 28, 13). In dem Schiffsverkehr der Kaiserzeit waren hier Spanier, Ägypter, Syrer, durch besondere Handelscompagnien speciell die phönicischen Städte Tyros und Berytos vertreten. Vgl. Kiepert, Alte Geographie, II, S. 447 f. Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, II, S. 157 bemerkt, daß der Name Berytos wahrscheinlich als be'erôth, oder Brunnen zu deuten sei, und will Puteoli nach Olshausen als Übersetzung dieses Namens ansehen; uns ist aber nicht wahrscheinlich, daß P. ursprünglich eine phönicische Kolonie von Berytos gewesen sei. H.

Q.

Quelle, s. Brunnen.

Quirinius, s. Cyrenius.

R.

Rabba (Luth. richtig Harabba, d. i. „die Große") hieß eine (viell. uralte, s. ZDPV. XIII, S. 142) Stadt im Gebirge Juda. Sie wird Jos. 15, 60 neben Kirjath Jearim (el-'Enab) genannt und mag daher nicht weit von letzterem gelegen haben. Guérin (Judée III, 336) hat auf die Ruinenstätte Rabba südwestlich von Karjet el-'Enab hingewiesen, erhebt aber mit Recht gegen die Identifizierung derselben mit dem alten R. das Bedenken, daß sie ca. 4 St. vom alten Kirjath Jearim entfernt liegt. M.

Rabba (Jos. 13, 25 u. ö.; d. h. die „Große" oder die „Hauptstadt"), auch Rabbath (Hes. 25, 5), vollständig „Rabba der Kinder Ammon" (5. Mos. 3, 11. 2. Sam. 12, 26; noch bei Polybius Rabbatamana) hieß die alte Hauptstadt der Ammoniter (5. Mos. 3, 11; daher 2. Sam. a. a. O. „die königliche Stadt" genannt). Sie wird besonders in dem Berichte von jenem syrisch-ammonitischen Kriege erwähnt (2. Sam. 10—12. 1. Chr. 20 f. [19 f.]), der infolge des Schimpfes, den der König Hanon (s. d. A.) den Gesandten Davids angethan hatte, ausbrach. Während Joab mit den Syrern bei Medeba kämpfte (1. Chr. 20 [19], 7), schlug Abisai die Ammoniter, die vor Rabba Stellung genommen hatten (denn diese Stadt ist 2. Sam. 10, 8 u. 14. 1. Chr. 20 [19], 9. 15 gemeint). Im folgenden Jahre ward R. von Joab belagert (2. Sam. 11, 1. 1. Chr. 21 [20], 1), während welcher Belagerung Uria vor den Thoren R.'s fiel (2. Sam. 11). Die eigentliche Stadt fiel nach langem Kampfe in Joabs Hände (2. Sam. 12, 26 f.), zur Erstürmung der Akropolis mußte David aber neue Truppen sammeln, mit deren Hilfe er sie nach erneuerter Belagerung überwältigte (2. Sam. 12, 29). Wie lange R. unter israelitischer Botmäßigkeit gestanden, wissen wir nicht. Zur Zeit Jeremia's und Hesekiels war es jedenfalls wieder ammonitisch (vgl. Jer. 49, 3. Hes. 25, 5). Die Ptolemäerzeit brachte R. eine Periode neuer Blüte. Ptolemäus Philadelphus ließ es prachtvoll erneuern und seitdem wird die Stadt als eine der bedeutendsten des Ostjordanlandes (sie zählte auch zu den Städten der Dekapolis, s. d. A.) bei griechischen und römischen Schriftstellern gewöhnlich unter dem Namen Philadelphia genannt. Der alte Name erhielt sich aber unter den Eingeborenen, wie

arabische Schriftsteller des M. A. beweisen (vgl. ZDPV. VII, S. 168), und die Ruinen der alten Stadt führen heute noch den Namen ʽAmmân. Sie liegen in einem, ehemals gewiß sehr fruchtbaren Thalgrunde des Quellflusses des Jabok (s. d. A.), des Nahr ʽAmmân. Die durch Erdbeben arg mitgenommenen Trümmer der Ptolemäerstadt Philadelphia beweisen, daß der Ort einst einen stattlichen Umfang gehabt hat und mit zahlreichen Prachtgebäuden aus griechisch-römischer Zeit — wie so manche andere Stadt des Ostjordanlandes — geschmückt war. Von der altammonitischen Stadt rühren wohl nur die Teile der Umfassungsmauer der auf dem nördlichen (linken) Ufer gelegenen Akropolis her, welche aus großen, ohne Mörtel übereinander getürmten Werkstücken bestehen. Zwischen dem Hügel der Akropolis und dem Flusse dehnte sich die eigentliche Stadt aus, welche daher — i. U. von der Oberstadt, die David erstürmte — 2. Sam. 12, 27 als die „Wasserstadt" bezeichnet wird. Die Trümmer der alten Stadt sind jetzt von Tscherkessen bewohnt, die durch den türkisch-russischen Krieg heimatlos geworden waren; sie tragen leider das ihrige zur schnellen Zerstörung der schönen antiken Reste bei (s. ZDPV. XIV, S. 73). S. Burckhardts Reisen, S. 612 ff. Buckinghams Reisen II, S. 59 ff. S. Merrill, East of the Jordan, 1881, p. 263 ff. The Survey of Eastern Pal. Memoirs I, p. 19 ff. (m. vielen Abbild. und Plänen). Bädekers Pal. 3. Ausg. S. 187 ff.
M.

Ruinen von Rabba (Philadelphia).
Nach H. Kiepert.

Rabbath Moab, s. Ar.

Rabbi, eigentlich = „mein Großer" und sofern Größe in Erkenntnis und Ansehen gemeint ist, = „mein Lehrer, Meister", war zur Zeit Christi der Ehrentitel, mit welchem die Schriftgelehrten von ihren Schülern und von anderen Leuten angeredet wurden (Matth. 23, 7 f.). Die Anrede mit dem Eigennamen galt als unehrerbietig. Von den Lehrern der jüdischen Gelehrtenschulen wurde die Titulierung einerseits ins Altertum zurückgetragen als solche der Propheten, wie z. B. 2. Kön. 2, 12 Elisa nach dem Targum den Elias „Rabbi, Rabbi" nennt, andererseits jedem auch nicht zu dem Stande der eigentlichen Schriftgelehrten gehörigen Manne beigelegt, der Jünger um sich sammelte und in Sachen der Religion unterwies. So wurde auch Johannes der Täufer von seinen Jüngern Rabbi genannt (Joh. 3, 26), und so insbesondere Jesus von seinen Jüngern (Matth. 26, 25. 49. Mark. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 1, 38. 49. 4, 31. 9, 2. 11, 8) und von anderen (Mark. 10, 51. Joh. 3, 2. 6, 25). Auch die viel häufiger vorkommende, von Lukas immer gebrauchte Anrede didaskale, d. i. Lehrer, die Luther durch „Meister" wiedergibt (wie er aber auch einigemale für Rabbi geschrieben hat), ist nur die griechische Übersetzung jenes hebräischen oder jüdisch-aramäischen Titels (vgl. Joh. 1, 38). Wesentlich gleiche Bedeutung hat auch das voller klingende „Rabbuni" oder richtiger „Rabboni" (Mark. 10, 51. Joh. 20, 16), nur daß rabbôn oder ribbôn der gewöhnliche aramäische Ausdruck für „Herr" (hebräisch ʼadôn) ist; also = „mein Herr". „Rabban" endlich bedeutet zwar auch „Meister", „Lehrer", aber auch „Fürst, Oberster", und wurde in letzterem Sinn in der talmudischen Zeit als auszeichnender Titel für Nachfolger und Verwandte Hillels, darunter auch Gamaliel, vorbehalten und sonst nur selten von einzelnen Häuptern außerpalästinischer Schulen gebraucht. Die palästinensischen Lehrer bezeichnete man damals gewöhnlich mit Rabbi (mit bedeutungslos gewordenem Suffix), die babylonischen mit Rab oder Mar.

Rabbith (Luth. Rabith), Stadt in Isaschar (Jos. 19, 20). Vielleicht in dem heutigen Râba,

12 km südöstlich von Dschenîn wiederzufinden; s. Memoirs II, p. 227 f. M.

Rabe (hebr. ʿoreb). Der Name ist in der Bibel Gattungsname (vgl. 3. Mos. 11, 15. 5. Mos. 14, 14), der Krähen und Dohlen mitumfaßt. Unter den 8 bisher in Palästina nachgewiesenen Arten dazu gehöriger Vögel sind namentlich auch die uns näher bekannten Glieder der Familie: der Kolkrabe, die Nebelkrähe, die Saatkrähe und die Dohle. Im ganzen Land sind die Rabenvögel gemein; besonders in felsigen Thalschluchten, wie in der Umgebung des Toten Meeres (daher: „die Raben am Bache" Spr. 30, 17. 1. Kön. 17, 4), oder auf einsamen Ruinen (Jes. 34, 11). Gegen die Dohlen hatte man in Jerusalem schon zur Zeit des zweiten Tempels besondere Vorkehrungen nötig gefunden, um die Beschmutzung des Dachs zu verhüten. Als Aasfresser gehören die Raben zu den unreinen Vögeln (3. Mos. 11, 15. 5. Mos. 14, 14). Daß sie an Leichnamen zuerst die Augen aushacken (Spr. 30, 17), war ein bei den Alten verbreiteter Glaube, den auch neuere Beobachter bestätigt gefunden haben. Daß ein so großer und in solcher Menge vorkommender, dabei so gefräßiger Vogel seinen Tisch immer gedeckt findet, erscheint der frommen Naturbetrachtung als ein besonders auffallender Beweis der Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe, und so findet sie auch sinnig in dem beständigen Schreien der jungen Raben nach Ätzung ein Rufen derselben zu Gott (Hiob 38, 41. Ps. 147, 9. Luk. 12, 24). Die angebliche Vernachlässigung der Jungen seitens der Alten, von der im Altertum gefabelt worden ist, und die in Ausdrücken wie „Rabenvater", „Rabenmutter" noch jetzt ihren volkstümlichen Ausdruck findet, hat mit jener Anschauung nichts zu thun; auch rühmen im Gegenteil neuere Beobachter die außerordentliche Liebe und treue Fürsorge der Raben für ihre Brut. — In Umkehrung jener Anschauung erscheinen die gefräßigen Vögel in der Geschichte des Elias nicht als Objekte, sondern als dienstbare Organe der göttlichen Fürsorge (1. Köln. 17, 4 u. 6). Gewiß darf man darin, daß der Prophet durch Raben mit Speise versorgt wird, keine Spur von dem im Altertum verbreiteten Glauben, daß die Raben prophetische Vögel seien, finden wollen. Eher könnte der Volksglaube, daß der Rabe ein Wetterprophet ist, es mit veranlaßt haben, daß ihn schon die chaldäische Flutsage, wie die biblische (1. Mos. 8, 7), unter den Vögeln nennt, die Noah (Chasisadra) aus der Arche sandte, um den Zustand der Erde zu erkunden. Doch erklärt sich seine Wahl schon ausreichend daraus, daß ihn sein ausdauernder Flug und sein rastloses Hin- und Herspähen besonders zum Kundschafter geeignet zu machen schien; besonders im biblischen Bericht, in welchem das Hauptgewicht darauf liegt, daß er im Gegensatz zur Taube, als wilder, im Flug ausdauernder und — was die chaldäische Sage hervorhebt — an den umherschwimmenden Leichen hinreichend Nahrung findender Vogel keine Botschaft zurückbrachte. — Mit dem glänzend und gleichmäßig schwarzen Gefieder des Kolk- oder Edelraben vergleicht Sulamith Hohesl. 5, 11 die schwarzen Locken ihres Geliebten. — In Zeph. 2, 14 ist Luther durch die Sept. u. Vulg. zu seinem „und die Raben auf den Balken" gekommen; im Grundtext heißt es vielmehr: „Verödung ist auf der Schwelle." — Vgl. noch Lenz, Zoologie S. 303 ff.

Rabenstein (Spr. 26, 8) ist nach Weigand zuerst der von Raben umschwärmte Steinhaufen, aber bereits um 1500 auch der von Raben umschwärmte Hinrichtungsort, und daher der aus steinernen Säulen errichtete Galgen. Luther folgt einer rabbinischen Erklärung des Spruchs und denkt vielleicht an die Sitte, Steine auf die Leichname Hingerichteter oder auf deren Gräber zu werfen (Jos. 7, 26. 8, 29. 2. Sam. 18, 17). Wahrscheinlich ist aber mit Delitzsch zu übersetzen: „als wenn einer einen Stein in eine Schleuder bände".

Rabsake (hebr. Rabschâkeh), gemäß 2. Kön. 18, 17 ff. Jes. 36, 2 f. Sir. 48, 20 Name eines assyr. Würdenträgers, der nebst Tharthan und Rabsaris von dem Assyrerkönige Sanherib an den Hiskia mit einem Heere von Lachis aus abgesandt ward und insbesondere die Verhandlungen mit den Bevollmächtigten des Judäerkönigs vor Jerusalem führte, die den Zweck hatten, den König und das Volk von dem Bündnisse mit Ägypten abzubringen. Wie Tharthan (s. d. A.) und Rabsaris (s. d. A.) war der in Rede stehende Name in Wirklichkeit nicht Eigen- sondern Amtsname. Der Name scheint nach dem Hebr. „Obermundschenk" zu bedeuten, ist aber vielmehr der assyrische Titel rab-sak, d. i. „Ober-Offizier", „Oberst", der selber teils assyrischen, teils altbabylonischen Ursprungs ist (das assyrische rab bedeutet „groß", das altbabylonische sak „Haupt"). In den Inschriften kommt der Titel insbesondere als solcher eines von Tiglath-Pileser III. gegen Tyrus abgesandten Militärs vor. S. hierüber Eb. Schrader KAT.[2] S. 319 f. Schr.

Rabsaris, wie Rabsake (s. d. A.) Eigenname eines Assyrers, in Wirklichkeit Würdename eines solchen (2. Kön. 18, 17. Jer. 39, 3). Der Sinn des Namens ist indes nicht so durchsichtig wie bei Rabsake. Allerdings bedeutet sārîs im Hebräischen „Eunuch", und man hat danach den Namen als soviel wie „Ober-Eunuch" bedeutend erklärt (vgl. S. 137b), was ja immerhin das Wahrscheinlichste sein wird. Indes ist es bis jetzt noch nicht erwiesen, daß im Assyrischen sārîs auch wirklich diese Bedeutung hatte. Inzwischen ist indes wenigstens der Name rab-sārîs selber als Titel in dem

aramäischen Texte einer in Ninive gefundenen assyrisch-aramäischen Bilinguis nachgewiesen; s. Corp. inscript. Semiticarum tom. II pars I Nr. 38 p. 44 und vgl. dazu J. Halévy in Revue des études Juives 1890 Janv.-Mars. Extr. p. 6 suiv. Der betr. assyrische Würdenträger hieß Nabû-šaruṣur (assyr. Text p. 43; aram. Text ebenda p. 44). Schr.

Racha (Matth. 5, 22), richtiger Raka, war bei den Juden zur Zeit Christi, wie auch später, ein vielgebrauchtes Schimpfwort, mit welchem aber der Beschimpfte noch nicht, wie mit „du Narr" als ein gottloser und sittenloser Mensch gebrandmarkt wurde. Es ist das aramäische Wort rêḳa' = leer, hohl, thöricht (vgl. Jes. 2, 20 und den Hiob 11, 12 im Hebr. gebrauchten Ausdruck „ein hohler Mensch") und kann nach dem vollständigeren rêḳê môach, d. i. Gehirnlose mit „du Hohlkopf" übersetzt werden. Die Ableitungen von dem aram. reḳaḳ = anspeien (ein verächtlicher Mensch) und von reḳa' = ausbreiten, raḳḳa' = flicken (der ein geflicktes Kleid an hat, ein Lump; vgl. Buxtorf Lexikon, S. 2288) sind schon darum nicht annehmbar, weil derartige Ausdrücke nicht als bei den Juden gangbare Schimpfwörter nachweisbar sind.

Raema oder Ragema (hebr. Ra'ma) war nach 1. Mos. 10, 7. 1. Chr. 1, 9 einer von den fünf Söhnen des Kusch und Vater des Seba und Dedan, also eine hamitische Völkerschaft, auf welche man auch die Stämme Seba und Dedan zurückführte. Nach Hes. 27, 22 brachten die Händler von Seba und R. Spezereien, Edelsteine und Gold auf den Markt von Tyrus. Die Sept. geben R. durch Rhegma und deuten damit wohl richtig auf den Hafen an der arabischen Küste des persischen Golfs, der bei Stephanus Byzant. Rhēgma, bei Ptolem. VI, 7, 14 Rhegama heißt (entsprechend dem arab. Namen rigâm). Dillmanns Zusammenstellung von R. mit den Ramanitae Strabo's (16, p. 782) im südwestl. Arabien ist durch die Erwähnung eines Ortes Ra'ma in einer himjarischen Inschrift (vgl. ZDMG. XXX, 122), wonach es in der Nähe von Mo'în lag, gestützt worden. Ksch.

Raemses, s. Ramses.

Rätsel. Die volkstümliche und im Orient weit mehr als im Occident der ganzen Umgangssprache ihr Gepräge gebende Gleichnisrede gewinnt leicht etwas Rätselhaftes, und so wird der das Rätsel bezeichnende hebr. Ausdruck chîdah (= etwas Verschlungenes, ein aufzulösender Knoten) auch von Sprüchen und Gleichnissen gebraucht, deren Sinn nur der Verständige zu erfassen vermag (Spr. 1, 6. Hab. 2, 6. Ps. 49, 5. 78, 2; vgl. Weish. 8, 8). Am meisten hat sich die Spruchweisheit in Spr. 30, 11 ff. und die prophetische Gleichnisrede in Hes. 17, 1 ff. in das Gewand des Rätsels gekleidet. Auch die dunkeln, geheimnisvollen und nur kraft höherer Erleuchtung deutbaren Bilder, in welche sie göttliche Offenbarungen hüllen, werden Rätsel genannt (4 Mos. 12, 8. Dan. 5, 12; vgl. 1. Kor. 13, 12). Das Aufgeben und Lösen von Rätseln gehörte aber auch seit den ältesten Zeiten bei den Israeliten, wie bei anderen Völkern des Orients, namentlich den Arabern, zu den beliebtesten geselligen Belustigungen; besonders vergnügte man sich, wie auch die Griechen zu thun pflegten, bei festlichen Mahlzeiten an diesem Spiele des Witzes und Scharfsinnes, wovon Simsons Rätsel Richt. 14, 12 ff. ein bekanntes Beispiel ist. Wie groß die Lust an solchem Rätselspiel war, erhellt am deutlichsten daraus, daß nach der Überlieferung die Königin von Saba ihre Reise an Salomo's Hof eigens darum machte, um den weisen König mit Rätseln zu versuchen, und seine Weisheit sich darin bewährte, daß er die ihm vorgelegten Rätsel alle zu lösen wußte (1. Kön. 10, 1 ff. 2. Chr. 9, 1 ff.). Die spätere Überlieferung ließ auch dem diplomatischen Verkehr Salomo's mit Hiram die geistige Würze eines Rätselwettkampfs nicht fehlen (vgl. S. 632b).

Räuberei. Während wir im gebildeten Europa von Räubern sehr wenig zu leiden haben, war es damit in Palästina schon wegen der Nachbarschaft zahlreicher Stämme, die von jeher den Raub (s. d. A. Beute) als gute Kriegsbeute betrachtet haben, zu allen Zeiten schlimm bestellt. So ist auch in der Bibel noch viel öfter von R. die Rede, als Luthers Übersetzung geradezu von Räubern spricht. Der Dieb (s. d. A. Diebstahl), wenn er unverhofft Widerstand findet, wird leicht zum Räuber, und dieser schrickt unter Umständen auch vor dem Blutvergießen nicht zurück, sondern wird zum Mörder (Hiob 24, 14). Zuweilen hat Luther, wo im Grundtext „Räuber" (Hes. 7, 22) steht, die Übersetzung „Mörder" gewählt (vgl. Ps. 17, 4). So ist Jer. 7, 11 (Luth. Mördergrube) eigentlich eine Räuberhöhle gemeint, wie denn die vielen Höhlen Palästina's häufig in unruhigen Zeiten (vgl. Josephus, Altert. XIV, 15, 5) Banden als Schlupfwinkel dienten. Auch das gewöhnliche griechische Wort für „Räuber" (lêstês) gibt Luther oft durch „Mörder" wieder (vgl. Luk. 10, 30. 19, 46. 22, 52. Joh. 10, 8. 2. Kor. 11, 26), dagegen Sir. 36, 28 durch „Straßenräuber". Der Prophet Hosea (6, 9) beschuldigt sogar die Priester im Zehnstämmereich des offenen Straßenraubs; das hier in der deutschen Bibel stehende „Ströter" (ahd. struot = Gebüsch) ist gleich Buschräuber oder Strauchdieb, d. h. wegelagernder (Spr. 23, 28) Räuber; vgl. den Landstreicher Spr. 6, 11 (Luth. Fußgänger). Die Ps. 76, 5 genannten Raube-Berge sind wohl, falls man nicht nach der Lesart der Sept. hier die „ewigen Berge" zu finden hat, die Berge Zions, von denen aus Gott Beute (Jes. 31, 4) macht und

herrlich als Sieger über seine Feinde erscheint; Luther hat hier wieder (vgl. oben S. 479 über 1. Mos. 49, 12) „von" irrig als „vor" gefaßt und an glänzende Burgen gedacht, wo die Räuber mit ihren erbeuteten Schätzen hausten. Statt der „räuberischen Brandopfer" (Jes. 61, 8) erwähnt der Grundtext die „frevelhafte Beraubung", welche Israel von den Chaldäern (Jes. 42, 22. 24) erfuhr. — Was wir Jer. 3, 2 von dem „Araber in der Wüste" lesen, der gleich den Huren (Spr. 7, 12) dem Vorübergehenden auflauert, das gilt noch heutiges Tages von den Beduinen (s. d. A. Arabien Nr. 3), welche die R. auf ihrem Gebiet wie ein uraltes Recht ausüben. Schon der Stammvater Ismael heißt 1. Mos. 16, 12 ein Wildesel von einem Menschen (Luth.: ein wilder Mensch), dessen Hand wider jedermann, und jedermanns Hand wider ihn; es ist noch nicht gelungen, diese in der Wüste umherschweifenden und von Freibeuterei lebenden Söhne der Wüste zu bändigen, welche man übrigens nach Palmer „Väter der Wüste" nennen könnte, sofern durch sie viele fruchtbare Strecken zur verödeten Wildnis geworden sind. Niebuhr (B., S. 382—385) lobt das gesittete Wesen dieser räuberischen Nomaden nicht grundlos; aber sie sind mit ihrer Raubritterlichkeit eine große Plage für die friedliebenden Nachbarn und Reisenden (s. d. A. Reisen). Nach den Mitteilungen E. H. Palmers (S. 150. 228 ff.) sehen die Beduinen den Raub durchaus nicht als entehrend an, sondern „der Mann nimmt sein Schwert und gehet auf Raub und Diebstahl aus" (3. Esra 4, 23) im vollsten Gefühl seiner Rechtschaffenheit und seines Ansehens. Mit unaussprechlicher Verachtung sieht der Beduine auf den Fellah oder friedlichen Ackerbauer herab. Er hat eine angeborene Abneigung gegen Arbeit und macht sich durchaus keine Skrupel über die anzuwendenden Mittel, um ohne sie leben zu können. Diese Eigenschaften nimmt er fälschlich als Zeichen von Vollblut an und brüstet sich demgemäß als den echten Naturadel (vgl. auch Arvieux Nachr. III. S. 220 ff. Robinson I, S. 302 f.). Seit dem grauen Altertum haben sowohl einzelne als ganze Stämme und nicht nur Araber, sondern auch andere Völker (vgl. 1. Mos. 27, 40. Hiob 1, 17. 1. Sam. 23, 1 ff. 30, 1 ff.) ihre Raubzüge ausgeführt. Manche Feldzüge, welche die Bibel von den Feinden der Hebräer meldet, sind einfach als räuberische Einfälle in Palästina zu betrachten (vgl. Richt. 2, 14—16). In der prophetischen Drohung, daß Gott Israel den Feinden preisgeben wolle zu Raub, Plünderung und Mißhandlung (Jer. 15, 13. 17, 3. Hes. 23, 46) drückt Luther dies Preisgeben durch „in die Rappuse geben" aus (vgl. 1. Sam. 14, 48 zwacken = plündern; eigentlich: reißen, vgl. 2. Kön. 21, 14). Öfters übersetzt Luther „Kriegsleute, Kriegsvolk" statt „Streifschar", wo von räuberischen Einfällen die Rede ist, wie sie noch heute Ortschaften Palästina's erleiden (vgl. 2. Kön. 5, 2. 13, 20 f. 2. Chr. 22, 1. Jer. 18, 22). Auch David (1. Sam. 27, 8 ff.) unternahm solche Raubzüge im Dienste des Achis, indem er sich listig nur gegen die Feinde Israels wandte. Von einem verunglückten Freibeuterzug ephraimitischer Männer gegen die Gathiter lesen wir 1. Chr. 8 [7], 20 ff. Ein Freibeuterleben hatte auch Jephthah geführt (Richt. 11, 3), und die Sichemiten machten in der ordnungslosen Richterzeit die Umgegend durch Straßenraub unsicher (Richt. 9, 25). Auch später kam die Beraubung des Nächsten trotz des Gesetzesverbots (3. Mos. 19, 13; vgl. Jer. 21, 12. 1. Kor. 5, 10 f.) oft genug vor (vgl. Hos. 7, 1. Mich. 2, 8. Hes. 27, 27 ff. u. bes. Spr. 1, 10 ff.). Am schlimmsten aber wurde das Räuberunwesen in Palästina (wie auch in der Landschaft Trachonitis; Joseph., Altert. XV, 10, 1) unter dem Druck der Römerherrschaft in den letzten Zeiten (s. d. A. Theudas) vor Jerusalems Zerstörung (zuletzt sogar in der belagerten Hauptstadt selbst). Entlassene Soldaten plünderten das Land der unglücklichen Juden (Josephus, Altert. XVII, 10, 4); ja die römischen Landpfleger Albinus (Josephus, Alt. XX, 9 5) und Gessius Florus (Josephus, Altert. XX, 11, 1) beförderten noch durch ihre Maßregeln das Treiben der Räuberbanden. Daß schon zur Zeit Jesu namentlich die Straße zwischen Jericho und Jerusalem durch Räuber sehr unsicher war, ersehen wir aus Luk. 10, 30 ff. Zuweilen erwähnt die Bibel Tempelräuber (Luth. 2. Makk. 4, 42. Apstlg. 19, 37: Kirchenräuber), da die Plünderung der bei den Heiligtümern aufbewahrten Schätze im Altertume nicht selten vorkam (vgl. Joel 3, 10 [4, 5]. 1. Kön. 14, 25 f.). Auch Röm. 2, 22 ist von Heiligtumsberaubung die Rede. Dieses Sakrilegium war den Juden mittelbar durch 5. Mos. 7, 25 verboten; von der römischen Gesetzgebung (Josephus, Altert. XVI, 6, 2) wurde das gegen die Juden verübte mit Gütereinziehung bedroht. Kph.

Räucheraltar. In dem Abschnitt 2. Mos. 25—31, welcher die an Mose ergehenden göttlichen Anweisungen über Bau, Einrichtung und Bedienung der Stiftshütte enthält, ist neben Bundeslade, Schaubrottisch und Leuchter vorerst vom Räucheraltar keine Rede, nur nachtragsweise wird durch Anordnung eines solchen 30, 1—10 die Ausstattung des Heiligtums vervollständigt, weshalb neuerdings die geschichtliche Wirklichkeit des Räucheraltars nicht bloß in der mosaischen, sondern auch in der späteren Zeit bezweifelt worden ist. Unter den kostbaren Beutestücken des jerusalemischen Tempels, welche Josephus (Jüd. Kr. VII, 5, 5) aufzählt, und die an dem Triumphbogen des Titus abgebildet sind, fehlt allerdings der Räucheraltar, und auch daß Pompejus ihn im Innern des Tempels zu sehen bekam, sagt Josephus (Altert. XIV, 4, 4) nicht ausdrücklich,

aber er nennt ihn J. K. V, 5, 5 unter den drei bewunderungswürdigen weltberühmten Kunstwerken, welche das Heilige des Tempels enthielt; denn thymiaterion bedeutet da nicht das Rauchfaß, sondern den von ihm Altert. III, 6, 7 (vgl. 10, 8) unter diesem Namen beschriebenen Räucheraltar, welcher auch bei Philo diesen Namen führt und also auch Hebr. 9, 4 zu verstehen ist, wo er ähnlich wie 1. Kön. 6, 22 (vgl. 2. Mos. 30, 36) dem Allerheiligsten zugezählt wird, in welchem er zwar nicht stand, zu welchem er aber auch örtlich dadurch in Beziehung gesetzt ist, daß er im Heiligen vor der Bundeslade, in gleicher Linie mit dieser, stand. Das Zeugnis des Josephus wird durch die Talmude und besonders die Mischna Tamid bestätigt, wo die priesterliche Bedienung des Räucheraltars, welcher da der „innere Altar" oder, wie schon 2. Mos. 39, 38 und weiterhin, der „Goldaltar" heißt, eingehend beschrieben wird. Weiter zurück lesen wir 1. Makk. 1, 23, daß Antiochus den goldenen Altar fortnahm, und ebend. 4, 49 f., daß bei der Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makkabäus ein neuer gemacht und der Räucheropferdienst wieder eingerichtet wurde. Aber auch, daß der salomonische Tempel einen Räucheraltar enthielt wird nicht bloß von der Legende, daß Jeremia die heiligen Geräte in einer Höhle des Horeb verborgen habe (2. Makk. 2, 4), vorausgesetzt und nicht bloß durch des Chronisten Erzählung von Usia's widerrechtlichem Eindringen in das Heilige, um da auf dem Räucheraltar zu räuchern, bezeugt (2. Chr. 26), sondern auch die Geschichte des salomonischen Tempelbaues im Königsbuch, welche vom Brandopferaltar schweigt (vgl. die Ergänzung 2. Chr. 4, 1) und ihn nur gelegentlich und nachträglich erwähnt (1. Kön. 9, 25), nennt dagegen den Räucheraltar an nicht weniger als vier sich wechselseitig stützenden und erläuternden Stellen 1. Kön. 6, 20. 22. 7, 48. 9, 25 (vgl. 1. Chr. 29 [28], 18. 2. Chr. 4, 19 nebst 2, 3—5), und auch Jes. 6, 6 in Zusammenhalt mit Offb. 8, 3. 9, 13 fordert ihn; denn der visionäre himmlische Altar ist das Gegenbild des Räucheraltars im irdischen Tempel. Wenn es sich nun so verhält, daß Salomo das gottesdienstliche Wanderzelt der mosaischen Vorzeit in ein festes, prächtiges Tempelgebäude umwandelte, und nicht umgekehrt, daß jenes ein in die mosaische Vorzeit zurückgedichtetes und ihr gemäß gemodeltes Abbild des salomonischen Tempels ist: so beweist der salomonische Räucheraltar die Geschichtlichkeit des mosaischen. Daß aber die Anordnung seiner Anfertigung am äußersten Ende der auf die Stiftshütte bezüglichen Weisungen steht, welche mit „Da redete Jehova zu Mose also" (2. Mos. 25, 1) eingeführt werden, ließe sich allenfalls daraus erklären, daß er als Sühngeräte in polarischem Verhältnis zu der Bundeslade mit der Kapporeth (s. oben S. 247a) steht; schwerlich jedoch liegt der wahre Erklärungsgrund in solchem vorbedachten Systematisieren, sondern vielmehr darin, daß anfangs für Ausstattung des Heiligen nur Tisch und Leuchter in Aussicht genommen waren und dann diese Ausstattung durch Hinzunahme eines Räucheraltars vervollständigt ward, besonders als eines der Medien einer alljährlich zu vollziehenden großen Sühne (2. Mos. 30, 10). Die Liturgie dieses großen Versöhnungstages wird 3. Mos. 16 beschrieben. Daß hier in V. 18 unter dem Altar, dessen Hörner der Hohepriester, nachdem er die Blutsprengung im Allerheiligsten vollzogen, mit dem Blute des Sündopferfarren und Sündopferbockes ringsum zu bestreichen, und den er dann obenauf siebenmal mit diesem Blute zu besprengen hat, der Brandopferaltar zu verstehen sei, ist ein Irrtum, für welchen sich nur eine gedankenlose Glosse Abenezra's anführen läßt; alle anderen Ausleger verstehen darunter der traditionellen Praxis gemäß den Räucheraltar, und der Altar wird auch ausdrücklich als der innere Altar bezeichnet, denn es heißt: „Und er gehe hinaus zu dem Altar, welcher angesichts Jehova's" — dies ist überall ausschließlich nur attributive Bezeichnung des Räucheraltars 3. Mos. 4, 18 (vgl. 4, 7). 1. Kön. 9, 25. Offb. 9, 13 und auch Hes. 41, 22, wo er „der Tisch (vgl. 44, 16. Mal. 1, 7. 12), welcher angesichts Jehova's" genannt wird. Der Räucheraltar des ezechielischen Zukunfttempels ist von Holz mit Beseitigung des Goldes; denn zu den Motiven der neuen Thora gehört die Vereinfachung. Der salomonische Räucheraltar bestand aus einem Cedernholzgestell mit Goldbekleidung; jüdische Auslegung, welche 1. Kön. 6, 20 „er belegte den Altar mit Cedernholz" übersetzt, meint als inneren Kern eine Schicht unbehauener Steine annehmen zu sollen. Daß zu dem mosaischen Räucheraltar nicht Holz der Ceder, sondern der Akazie (spina Aegyptiaca) verwendet ward, ist charakteristisch. Er war der Beschreibung nach viereckig, 1 Elle lang und breit, 2 Ellen hoch, die vier Wände und das Dach, d. i. die Herdfläche, bestanden aus Akazienbrettern und waren mit Goldplatten belegt; auch die vier Hörner waren von Akazienholz und übergoldet; ringsum lief eine goldene Einfassung und unterhalb dieser hatte er an den Ecken beider Seiten goldene Ringe (also wohl nicht zwei, wie in dem Art. Altar, S. 74, angenommen, sondern zusammen vier) für die aus Akazienholz bestehenden und übergoldeten Tragstangen, welche darin stecken blieben, und an denen er heraus- und hereingetragen ward; beim Transport wurde er samt den Tragstangen in ein purpurblaues Tuch gehüllt und darüber eine Decke von Robbenfell gebreitet (4. Mos. 4, 11). Über den Räucheraltar des zweiten Tempels wissen wir nur, daß er übergoldet war und Maße und Standort des mosaischen hatte; sonst ist nichts überliefert, während wir über den Brandopferaltar genauer

unterrichtet sind. Den Altarnamen mizbēach führt der Räucheraltar nur in uneigentlichem Sinne; denn dieses Wort bedeutet Schlachtopferstätte, und eine solche ist nur der Brandopferaltar, welcher deshalb vorzugsweise der mizbēach Jehova's und schlechtweg hammizbēach heißt (z. B. 1. Sam. 2, 28). Der Räucheraltar wird immer durch irgendwelche Beifügung seines Standortes (3. Mos. 4, 7. 1. Kön. 6, 22) oder seiner goldenen Außenseite oder, was das Nächstliegende, seiner Bestimmung näher bezeichnet: er ist die Räucheropferstätte (2. Mos. 30, 1), d. i. die Stätte, auf welcher das tägliche Morgen- und Abend-Rauchopfer (s. d. A. Räuchern) dargebracht wird. Aber nicht bloß Rauchopferstätte ist er, sondern in gewissen Fällen auch Medium der Sühne, und zwar 1) am Versöhnungstage. Zwar wird er in der Liturgie 3. Mos. 16 nicht als Mittel, sondern als Objekt der Sühne bezeichnet. Nachdem der Hohepriester den ihm und seiner Familie geltenden Sühnakt vollzogen, folgt der dem Volke geltende. Er schlachtet den Sühnopferbock des Volkes, bringt dessen Blut in das Allerheiligste und sprengt davon auf und vor die Kapporeth. Was durch diese Sprengung erzielt wird, sagt V. 16: „und er sühne (entledige sühnend) das Heiligtum von den Unreinigkeiten der Kinder Israel und von ihren Freveln je nach allen ihren Sünden, und also thue er dem Zusammenkunftszelte, das unter ihnen aufgeschlagen ist inmitten ihrer Unreinigkeiten." Und V. 18: „er gehe hinaus zu dem Altar, welcher angesichts Jehova's, und sühne ihn . . und reinige und heilige ihn von den Unreinigkeiten der Kinder Israel." Das Radikale der Sühne des großen Tages besteht eben darin, daß an demselben die Sünden Israels nicht bloß an sich, sondern auch in ihrer Wirkung auf das Heiligtum gesühnt werden, so daß die durch die Sünden des Volkes gleichsam geschwächte und gebundene Gnadenkraft der Stätte der Gnade wieder frei und wie verjüngt wird; der Brandopferaltar, welcher einmal bei der Priesterweihe grundleglich gesühnt ist (2. Mos. 29, 36 f. 3. Mos. 8, 15), bedarf einer sich wiederholenden jährlichen Sühne nicht, weil er das ganze Jahr über von dem sühnhaften Blute der Opfer Israels trieft, wohl aber der Räucheraltar und zwar mittels des Blutes sowohl des Sündopferfarren des Hohenpriesters als des Sündopferbocks des Volks (nach der Tradition: des gemischten Blutes beider), weil die Priesterschaft zu dem Gesamtvolke gehört, dessen Sünde das Heiligtum verunreinigt hat. 2) In zwei Fällen gestaltet sich das auf Anlaß bestimmter Verfehlungen zu bringende Sündopfer nach Analogie der Sündopfer des Versöhnungstages, mit dem Unterschiede nur, daß die Einbringung des Blutes in das Allerheiligste hinter den Vorhang (die Parocheth) diesem ausschließlich eigen ist, nämlich bei dem Sündopferfarren des gesalbten Priesters (hacohen hamaschiach) und dem der Gesamtgemeinde; das Blut beider Sündopfer wird siebenmal gegen die Parocheth gespritzt, dann an die Räucheraltarhörner gestrichen und der Rest an den Brandopferaltargrund ausgegossen (3. Mos. 4, 3–21). Über das abweichende Verfahren mit dem Sündopferblut bei der Weihe (2. Mos. 29. 3. Mos. 8) und dem Dienstantritt der Priester (3. Mos. 9) s. d. A. Priesterweihe. Del.

Räuchern. Das Wort, welches im Hebräischen „gut" bedeutet (tôb), bedeutet im Arabischen vorzugsweise und, wie es scheint, ursprünglich „wohlriechend"; denn „Salbe und Räucherwerk erfreut das Herz" (Spr. 27, 9); Überschüttung oder Besprengung mit feinem aromatischen Öle (wie jetzt zumeist mit Rosenöl aus dem ḳumḳum, in dem es verwahrt wird) und Räuchern, d. i. Entbindung der Wohlgerüche aromatischer Stoffe mittels Verbrennung, sind im Orient und überhaupt in Ländern der heißen Zone leidenschaftlich geliebte Mittel, um allem was den Geruch unangenehm affiziert entgegenzuwirken und die leicht erschlaffenden Lebensgeister zu erfrischen. Verwendung und Spendung der Wohlgerüche bemaß sich nach Stand, Vermögen und Zweck; das Buhlweib Spr. 7, 17 hat ihr Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet beduftet, um Sinnenreiz und Sinnengenuß zu steigern; die Braut im Hohenlied wird bei ihrer Heimholung von Myrrhe, Weihrauch und allerlei Spezereien durchräuchert (3, 6), und von dem königlichen Bräutigam rühmt das Epithalam Ps. 45, 9: Myrrhe und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider. Die Kleider zu durchräuchern (gammēr) und so zu parfümieren war auch noch in der christlichen Anfangszeit vornehme jüdische Sitte (Berachoth LIIIa. Schabbath XVIIIa); es war Sitte, bei oder gewöhnlich nach der Mahlzeit Räucherwerk (mugmar), meistens Weihrauch auf Glühkohlen, herumzureichen, worauf hin sich mit dem Tischgebet die Benediktion: „Gebenedeiet sei . . . der die Gewürzhölzer erschaffen" verband (Berachoth VI, 6 u. ö.) — im Hause des Rabban Gamaliel wurde das Räucherwerk schon am Vorabend eines Festes in hermetisch geschlossenen Gefäßen auf Glühkohlen gelegt, und, wenn die Gäste zum Festmahl kamen, der Verschluß geöffnet (Jer. Beza II, 7). Dieser noch heute im Orient gemeinüblichen Sitte, Menschen durch Räucherduft zu erfreuen und zu ehren (s. Lane, Sitten und Gebräuche II, S. 8) entspricht das Räuchern als Bestandteil des Opferkultus. Räuchern (haḳṭîr), d. i. in Rauch aufgehen lassen, heißt zwar auch s. v. a. die Tieropferstücke im Feuer des Brandopferaltars sich verzehren und empordampfen lassen, aber wohlbedacht hat Luther dieses Räuchern mit „anzünden", z. B. 3. Mos. 1, 9, wiedergegeben. Wo er „räuchern" übersetzt, ist an wirkliches Räucheropfer zu denken, oder wie 2. Chr. 32, 12 vgl. Jes. 36, 7, der Brandopferdienst als wenigstens teilweise in Weihrauch-Oblation be-

stehender zu verstehen. Meistens ist es der Götzendienst der Heiden und des von Jehova und seinem Gesetz abgekommenen Israel, welcher, obschon auch mit Schlacht- und Trankopfern verbunden, vorzugsweise als Räuchern (haḳṭîr, öfter ḳiṭṭēr) bezeichnet wird (z. B. 2. Kön. 17, 11. 22, 17) wie das griech. thyein, wovon der Altar den Namen thysiasterion hat, ursprünglich „wirbeln, emporwallen“ bedeutet, und der lat. Name des Weihrauchs thus aus dem von diesem Zeitwort abgeleiteten griech. thyos entstanden ist. In dem israelitischen Opferkultus dominiert das blutige Opfer, so jedoch, daß das Verfahren mit dem Blute als dem Mittel der Sühne streng von der darauf basierten Altargabe unterschieden wird, und das Räuchern auf dem Brandopferaltar beschränkt sich darauf, daß der auf das Speisopfer (Mincha) aufgestreute Weihrauch ganz mit einem Abhub des Speisopfers dem Altarfeuer übergeben wird; diese Weihrauch-Oblation heißt die Azkara (der Gedenkteil, weil sie den Zweck hat, Gott zu veranlassen, des Gebers segnend zu gedenken), und die Azkara darbringen heißt hazkîr (Jes. 66, 3, vielleicht auch Ps. 38, 1). In zwei Fällen, beim Doppeltaubenopfer als Sündopfer des Armen (3. Mos. 5, 11—13) und bei dem Speisopfer des Aussätzigen (3. Mos. 14, 10. 20) bleibt die Azkara beim Speisopfer weg; überall sonst fehlt der Mehlgabe weder das Öl, welches sie fett, noch der Weihrauch, welcher sie duftend macht; — auch auf die zwei Schichten der Schaubrote war reiner Weihrauch aufgelegt (nach traditioneller Praxis in zwei Schalen, jede eine Handvoll), und wenn die zwölf Brote allsabbathlich mit frischbackenen vertauscht wurden, wurde die Azkara im Feuer des Brandopferaltars geopfert. Selbständiges Räucheropfer auf dem Brandopferaltar und als Gabe einzelner kennt die Opferthora nicht; die zwölf goldenen Löffel (Schalen) gefüllt mit Räucherwerk, welche 4. Mos. 7 von den Stammfürsten als Weihgeschenk dargebracht werden, sind in beiderlei Beziehung eine Ausnahme und nach der richtigen Bemerkung Menachoth Lb ein nur einmaliges Vorkommnis. Das Räucheropfer als selbständiges Opfer ist an den Räucheraltar im Mittelraum des Heiligtums gebunden. Dem fortwährenden Brandopfer (ʿolath tamîd), d. i. dem allmorgentlichen und allabendlichen Lammopfer draußen, entspricht das fortwährende Räucheropfer (ḳetōreth tamîd), d. i. die allmorgentliche und allabendliche Darbringung des aus kostbaren Spezereien gemischten Räucherwerks drinnen, und beide „täglichen Opfer“ (temîdîm) sind priesterlich vermittelte Gemeindeopfer. Den Anfang mit diesem Spezereien-Räucheropfer macht Mose 2. Mos. 40, 27 als Aaron und seine Söhne noch nicht geweiht waren: für weiter hin lautet die Vorschrift der Thora 2. Mos. 30, 7—9, daß Aaron (hier Repräsentant der Priesterschaft) es an jedem Morgen darbringen soll, wenn er die Lampen zurecht macht, und ein zweites Mal, wenn er die Lampen aufsteckt, zwischen den beiden Abenden (bên ha-'arbajim). Auch abgesehen von dieser letzteren terminologisch bestimmten, aber frühe schon in nachexilischer Zeit nicht mehr sicher verstandenen Zeitangabe — nach talmudischer Ansicht die Zeit, in welcher die Sonne, nachdem sie den Mittagskreis passiert, sich zum Untergange zu neigen beginnt, nach samaritanisch-karäischer die Zeit vom Sonnenuntergang bis zum Anbruch der Nacht — war die so skizzenhaft gehaltene Vorschrift gar nicht ausführbar ohne eine eingehendere traditionelle Vollzugs-Instruktion. Die talmudischen Hauptstellen über die Praxis im herodeischen Tempel sind Tamid III, 6. VI, 1—3 und ein aus erschöpfender Quellenbenutzung erwachsenes anschauliches Bild gibt Maimonides in Hilchoth Temidin u. Musaphin III, 1—9 seines Jad chazaka. In einem Punkte ist die Halacha streitig: nach der herrschenden Ansicht geschah die Darbringung des Räucherwerks zwischen der Herrichtung der fünf und dann der letzten zwei Lampen des Leuchters, nach der Ansicht Abba Schauls (Joma XXXIIIa vgl. XIVb) ging die Herrichtung der 5 + 2 Lampen der Darbringung des Räucherwerks voraus. Abgesehen von dieser Differenz war der Hergang der Bedienung des Räucheraltars den Hauptzügen nach folgender. Nachdem vor Tagesanbruch die Vorbereitung des Morgengottesdienstes mit Reinigung des Brandopferaltars, Herrichtung der zwei Feuerstätten (der großen und einer zweiten nahe dem westsüdlichen Horne) und Auflegung zweier Holzscheiter begonnen hatte, gingen zwei Priester in den Hêkal, der eine um die Asche vom Räucheraltar, hinter ihm der andere um die Asche vom Leuchter hinwegzuräumen; jener hatte bei sich einen goldenen Kübel (ṭeni); in diesen schüttete er Asche und ausgebrannte Kohlen, die er vom Räucheraltar mit der Hand weggenommen; den nicht mit der Hand faßbaren Rest kehrte er zusammen und ließ ihn liegen. War die Reinigung des Altars und des Leuchters beendigt und mittlerweile das Tamid geschlachtet und das Blut desselben auf dem Altar draußen ausgeschwenkt, so gingen sie, nachdem sie angebetet, mit den Gefäßen hinaus. Es wurden nun die Opferstücke des Tamid auf dem Aufgang zum Brandopferaltar zurechtgelegt; die Priester versammeln sich in der Quader- (nach Schürer Xystos-)kammer, wo nach einer kurzen Andacht die Dienstverlosung fortgesetzt wird; — das nächste dritte Los gilt der Darbringung des Räucherwerks, und der Hauptmann über das Los läßt die neuen Priester herantreten (Joma II, 4), damit die hohe Ehre dieses Dienstes unter den Ephemerien (Luk. 1, 8 f.) möglichst die Runde mache. Der Dienst, der in der Darbringung gipfelte, erforderte mehrere Personen. Vorbereitet wurde sie durch den Priester, der die Kohlenpfanne (machtah) zu handhaben hatte. Nachdem er in einer silbernen

Kohlenpfanne Glühkohlen von jener westsüdlichen Feuerstätte des Brandopferaltars (vgl. 3. Mos. 16, 12) geholt und in die goldene Kohlenpfanne gefüllt hatte, ging er in den Hêkal, leerte diese auf dem Räucheraltar aus und ebnete mit dem Rande derselben den Glühkohlenhaufen, damit das aufzuschüttende Räucherwerk nicht herabfalle; dann betete er an und ging hinaus. Bei dem nun folgenden Räucheropfer durfte außer dem dienstthuenden Priester keiner in der Nähe bleiben; die Halle mit ihrem Stufenaufgang und der Raum zwischen ihr und dem Brandopferaltar mußten (wie auch bei der Einbringung des Sündopferblutes) menschenleer sein. Der mit dem Räucheropfer betraute Priester, der für diese Dienstverrichtung, weil sie seine erstmalige war, eigens instruiert wurde, hatte (den Hohenpriester nicht ausgenommen) auf die von der Quaderkammer aus an ihn ergehende Aufforderung: haḳtar (räuchere!) zu warten. Ein befreundeter Priester, den er hinzunahm, assistierte ihm, um ihm was sich etwa vom Räucherwerk verstreut hatte, hinzureichen; denn dieses befand sich in einer Büchse (bezech), d. i. einer Schale mit Deckel, und diese Büchse in einem Löffel (kaph), d. i. einer Schale mit Handgriff, worein, weil jene übervoll war, leicht einzelne Körner entfielen; deshalb gab er den Löffel dem Assistenten, um das Herausgefallene ihm in die hohle Hand zu geben, und nachdem er den Inhalt des bezech und den Rest im kaph auf die Glühkohlen gleichmäßig ausgebreitet hatte, betete er an und ging hinaus. Erst dann folgte die Darbringung der Opferstücke des Tamid auf dem äußern Altar, sowie auch abends das Tamid-Räucheropfer dem Tamid-Brandopfer vorausging. In der Darstellung des Hergangs bei Lundius hat sich die falsche Vorstellung eingeschlichen, daß die Räucherung mittels des auf dem Altar aufgestellten Rauchfasses geschehen sei; er meint, daß, ehe ein neues eingebracht wurde, immer das vorige zuvor herausgeholt worden sei; und um die Entaschung des Altars zu erklären, denkt er sich das Rauchfaß mit Löchern versehen. Aber das tägliche Räucheropfer wurde nicht in der Kohlenpfanne, sondern auf den daraus auf den Räucheraltar geschütteten und da ausgebreiteten Feuerkohlen angezündet; nur am Versöhnungstage wurde das Räucherwerk in der Kohlenpfanne selbst dargebracht, indem der Hohepriester im Allerheiligsten es aus dem kaph in seine Hohlhände (chophnajim) aufnimmt und in der dort niedergesetzten machtah auf den Kohlen, nicht wie beim täglichen Räucheropfer, ausbreitet, sondern aufhäuft. Auch die Gemeindesühne 4. Mos. 17 vollzieht Aaron mittels des in der machtah selbst angezündeten Räucherwerks. Überall sonst findet die Darbringung des Räucherwerks auf den brennenden Kohlen des Räucheraltars statt, welche auch da, wo er nicht ausdrücklich genannt wird, wie z. B. 2. Mos. 30, 36, doch gemeint ist. Del.

Räucherpfanne. Über die im vorexilischen Gottesdienst bei Darbringung des Räucheropfers und überhaupt bei Bedienung des Räucheraltars gebrauchten Geräte sind wir nicht genau unterrichtet; sie werden 4. Mos. 4, 12 erwähnt, aber nicht besonders hergezählt. Häufig wird als dazu gehörig die machtah genannt, was Luther mit Napf, Pfanne und einigemal, da wo vom Brandopferaltar die Rede ist, am bezeichnendsten mit Kohlpfanne übersetzt; einmal Jer. 52, 19 nennt er dieses Gerät Reuchköpffe (Kopf = hohlrundes Gefäß), woraus Mißverstand Rauchtöpfe gemacht hat. Verschieden von dieser Kohlenpfanne, welche — wenn das Räucherwerk auf die brennenden Kohlen darin geschüttet wird (so im gesetzlichen Opferkultus am Versöhnungstage 3. Mos. 16, 12 f.), als Räucherpfanne dient, ist das Gefäß in dem sich das Räucherwerk befand Aus 4. Mos. 7 u. a. St. ist zu schließen, daß es kaph (Plural kappoth) genannt wurde, was Luther passend mit Löffel übersetzt. Auch im herodeischen Tempel trug der Hohepriester am Versöhnungstage (an welchem er auch das der besonderen Liturgie dieses Tages vorausgehende Morgentamid im Sanctum darzubringen hatte) bei seinem ersten Eingang ins Allerheiligste in der Rechten die machtah und in der Linken den caph mit dem Räucherwerk, welches sonst sich nicht unmittelbar im caph, sondern in einer darein gesetzten Schale mit Deckel (dem bezech) befand (s. das hierzu stimmende ägyptische Bild S. 1054). Außerhalb des Pentateuchs kommt für das Gefäß mit dem Räucherwerk der Name miktéreth vor 2. Chr. 26, 19. Hes. 8, 11 (wogegen meḳaṭṭeroth 2. Chr. 30, 14 die heidnischen Räucheraltäre zu bezeichnen scheint); Luther übersetzt diesen Namen in der Geschichte des Königs Ussia passend mit Räuchfaß. Dagegen sind die auf das Räucheropfer bezüglichen griechischen Gefäßnamen pyreion Sir. 50, 9 und libanôtos Offenb. 8, 3. 5 Benennungen der machtah, und keinesfalls ist Hebr. 9, 4 das dem Allerheiligsten zugezählte goldene thymiaterion ein goldenes Rauchfaß, wie Luther mit Hieronymus (aureum thuribulum) übersetzt. Denn weder machtah noch kaph blieben bis zum Versöhnungstage des nächsten Jahres im Allerheiligsten. Lundius, wohl wissend, daß diese Ansicht auf falscher Einbildung beruht, erklärt deshalb die Zuzählung des Rauchfasses zum Allerheiligsten anders: „Dies Räuch-Faß hat das Allerheiligste gehabt, nicht zwar immer fort, sondern am Versöhnungs-Fest allein. Da ist dies Räuch-Faß den Tag über im Allerheiligsten gewesen und ist gleichsam so viel edler und herrlicher geworden, als andere Gefäße, derer viele Tausend waren, aber keins davon ins Allerheiligste einkam." Aber das Septuagintawort für die machtah des Hohenpriesters in der Liturgie des Versöhnungstages ist pyreion, und daß diese Räucherpfanne von Gold war, sagt das Gesetz

nicht, obwohl es sich (vgl. 1. Kön. 7, 50) vermuten läßt. Dazu kommt daß thymiaterion bei Philo, mit dessen Sprache der Hebräerbrief sich mannigfach berührt, wie auch bei Josephus, Name des Räucheraltars ist, und daß dieser auch 1. Kön. 6, 22 dem Allerheiligsten zugerechnet wird, zu welchem er, wie die Sühnriten des großen Tages zeigen, in näherer Beziehung steht als Schaubrottisch und Kandelaber (s. Popper, Der bibl. Bericht über die Stiftshütte 1862, S. 194). Welcherlei Geräte außer der machtah und dem kaph (mikṭereth) in vorexilischer Zeit bei der Bedienung des Räucheraltars gebraucht wurden, läßt sich aus 1. Kön. 7, 49 f. 2. Kön. 25, 14 f. nicht herausfinden. Im herodeischen Tempel wurden die Brandopferaltarkohlen mit einer silbernen machtah in eine goldene gefüllt und über dem Räucherwerkbehälter im kaph war ein Tüchlein (meṭuṭeleth) gebreitet. Auch ist aus Tamid III, 9 zu ersehen, daß bei der Reinigung des Räucheraltars ein Besen (mechabbédeth) gebraucht ward. Anderes, was Lundius aus Leonitius' hebr. libellus effigiei templi 1650 entnommen hat, ist Dichtung, nicht Überlieferung. Del.

Räucherwerk. Das Gesetz über das Räucherwerk für das Räucheropfer findet sich 2. Mos. 30, 34—38 als einer der Nachträge zu dem Abschnitt über die Herstellung der Heiligtümer; es ist aber schon 30, 9 in Aussicht genommen, wo „fremd Geräuch" (Luth.) andersartiges als das vorschriftsmäßige ist, und vorausgesetzt wird es 4. Mos. 4, 16, wo das aus den vorgeschriebenen Spezereien (sammîm) bestehende Räucherwerk unter die Obhut Eleasars gestellt wird. Der Spezereien sind vier: Stakte (naṭaph), Onyx, d. i. der wohlriechende Deckel einer Seemuschel (shechéleth), Galbanum (chelbenah) und Weihrauch (lebonah), welche (vgl. Sir. 24, 21 bei Luther) in gleicher Quantität apothekermäßig gemischt, mit Salz vermengt und für den Zweck der Opferung fein gepulvert werden sollen; diesem hochheiligen Räucherwerk gleiches zu privatem Gebrauch anzufertigen wird streng unter Androhung der Ausrottung verboten. Das traditionelle Gesetz aber, (Hauptstelle: Kerithoth VI a b, vgl. Maimonides Hilchoth kelê hamikdasch II, 1—5), von der Ansicht ausgehend, daß die Forderung einer Mehrzahl aromatischer Bestandteile über die ausdrücklich genannten hinausreiche, fügte noch sieben Spezereien (semamanîn) zu den vier hinzu, nämlich Myrrhe (mor), Kassia (keṣîʿah), Nardenblüte (shibboleth nĕrd), Safran (karkom), Kostus (koshṭ), Cinnamom (ḳinnamon) und Kaneel oder Zimmetrinde (killuphah) — der Quantität nach 368 Minen, wovon täglich der Betrag einer Mine für das Räucheropfer verwendet wird und die überschüssigen drei, aufs allerfeinste gepulvert, am Versöhnungstage am Allerheiligsten dargebracht werden. Es werden aber auch noch zwei andere Bestandteile genannt: Jordan-Ambra (kippath-hajarden) und ein uns nicht näher bestimmbares Kraut, welches ma'aleh ʿashan (Rauch Emportreibendes) heißt; diese 15 + 2 Spezereien meint Josephus, Jüd. Kr. V, 5, 5, wenn er 13 zählt; denn nicht in Rechnung kommt das sodomitische Salz (mélach sedomith), wovon 1/4 Kab dem Ganzen beigemischt ward. Wie die Mischungsverhältnisse genau bestimmt werden, so werden auch genaue Vorschriften über die Zubereitung (piṭṭum) gegeben. Der Onyx (Seenagel) wurde vor der Pulverisierung in Lauge von Kursenne (karshina), d. i. schwarzer Wicke, abgespült und dann in Cyperwein maceriert; jede Spezerei wurde besonders klein gestoßen, und der das that, that es mit dem unablässigen Selbstkommando hadeḳ hêṭêb mach's fein klein! Die Zubereitung hatte an heiliger Stätte zu geschehen; zweimal im Jahre wurde das Räucherwerk aufs neue gemörsert; in heißen Tagen breitete man es auseinander, in regnerischen häufte man es zusammen. In der herodeischen Zeit war die Zubereitung gewissermaßen ein Privilegium der Familie Abtinas (hebraisiert, wie es scheint, aus dem griech. Euthynos), welche eine große Kunstfertigkeit darin besaß, in die sie keinen anderen einweihen mochte (Joma III, 11). Besonders gerühmt wird, daß ihr Räucherwerk in gerader Rauchsäule aufstieg. Ihre Werkstatt war ein Söller des an einem der (südlichen) Vorhofsthore gelegenen Abtinas-Hauses, eines der drei Wachlokale der die Nachtwache habenden Priester (Middoth I, 1). Dort wurde der Hohepriester vor dem Versöhnungstage unterwiesen, wie er mit dem Räucherwerk umgehen solle: er hatte es an diesem Tage nicht mit den Fingerspitzen, sondern mit hohler Hand zu fassen (3. Mos. 16, 12), und diese unmittelbare Füllung der hohlen Hand mit dem Räucherwerke (die sog. chaphînah) galt als eine der schwierigsten Dienstverrichtungen (Joma I, 5. 47b). Der nachtalmudische Traktat Aboth de Rabbi Nathan c. 41 g. E. nennt unter anderen heiligen Geräten den Mörser (machtésheth) des Hauses Abtinas als dermalen noch in Rom befindlich. Unter den im Triumphzug getragenen Beutestücken befand er sich nach Josephus, Jüd. Kr. VII, 5, 5 nicht. Del.

Ragahu (Luk. 3, 35) s. v. a. Regu (1. Mos. 11, 18 ff.), s. Semiten.

Ragau (Judith 1, 6) ist die Provinz Rhagiana, s. Rages.

Ragema, s. Raema.

Rages, in der Vulgata des Buches Tobias der Name einer sehr ansehnlichen Stadt Mediens, der in den griechischen Texten Rhagai (Tob. 9, 2. 5), auch Rhaga (Tob. 1, 14. 4, 1. 20. 5, 5. 9, 2) lautete (Rhage im ersten griech. Text Tob. 6, 9 scheint verderbt). Die Stadt, bei Ptolemäus

Rhagaia, lag im nordöstlichen Teile von Medien, nicht 2 (wie der zweite griech. Text 5, 6 angibt), sondern nach Arrian 10 starke Tagemärsche von Ekbatana (Alexander gelangte bei seiner Verfolgung des Darius am 11. Tage nach Rhagä), in der nach ihr benannten Provinz Rhagiana (Ptolemäus), von den kaspischen Pforten nur eine Tagereise entfernt (nach Apollodor bei Strabo lag es 500 Stadien = 12½ deutsche Meilen südlich von denselben; nach Neueren 10 Parasangen). Die Stadt wurde nach Strabo von Seleukus Nikator erbaut, d. i. natürlich neuerbaut und bei diesem Anlaß Europos umgenannt, ein Name, der aber den alten heimischen nicht zu verdrängen vermochte: noch im späten Mittelalter wird „Rai“ als eine ansehnliche und berühmte Stadt genannt. Im Jahre 1220 von den Mongolen zerstört, residierte noch 1427 hier für eine Zeit der Timuride Schah Rokh. Seitdem kam der Ort mehr und mehr in Verfall. Wahrscheinlich wird seine Stätte heutzutage durch die Ruinen von „Rai“, eine Meile südöstlich von Teheran, bezeichnet. (H. Rawlinson möchte die Stadt in den beträchtlich näher nach dem kaspischen Pforten liegenden Ruinen einer alten Stadt Erij suchen; doch ist sein Hauptgrund, daß Alexander den Weg von Rhagä nach den kaspischen Pforten [vgl. vorhin!] nicht habe in einem Tage zurücklegen können, schwerlich stichhaltig: es handelte sich hier nicht um regelrechte, gewöhnliche Tagesmärsche, denn vielmehr um energische Verfolgung eines fliehenden Feindes.) Unter den Monumenten sind es bis jetzt nur die persischen Keilinschriften, die eines Distriktes dieses Namens Erwähnung thun, und zwar berichtet uns Darius Hystaspis in der Behistaninschrift zuvörderst (II, 13 Z. 71. 72), daß er in der Landschaft Ragâ einen medischen Kronprätendenten besiegte. Noch einmal geschieht der Landschaft bei einer anderen Gelegenheit ebend. III, 1. Z. 2 Erwähnung. Auf den assyrischen Inschriften vor Tiglath-Pileser III (745—727 v. Chr.) ist ein Ort oder eine Landschaft dieses Namens bis jetzt nicht nachgewiesen, was, da wir es mit einer weit im Osten Mediens belegenen Örtlichkeit zu thun haben, vielleicht nicht zufällig ist. Ob wir in dem „Lande Ra'usan“ (mât Ra-'-u-sa-an II Rawl. LXVII, 30), welches Tiglath-Pileser III. auf seinem Zuge nach Ariarvi und Arakuttu berührte, unser Rhagai wiederzuerkennen haben (Lenormant), ist noch des weiteren zu untersuchen. — Vgl. außer den Reisewerken von Ouseley und Ker Porter bes. C. Ritter, Erdkunde VIII, 595 ff.; G. Rawlinson, the five great monarchies of the ancient eastern world 2 ed. Lond. 1871, II, 272 f. (mit den handschriftl. Mitteilungen H. Rawlinsons), O. F. Fritzsche, libri apocryphi Vet. Test. Graece Lips. 1871 p. XVI ff. 108 ff.

Schr.

Raguel, s. v. a. Reguel (= Freund Gottes), heißt im B. Tobias der dem Stamm Naphtali angehörige (6, 12 vgl. mit 1, 1. 7, 4) Verwandte des Tobias, Mann der Hanna (s. d. A.) oder Edna, dessen einzige Tochter Sara die Frau des jungen Tobias wurde. Als sein Wohnort ist im griech. Text nicht Rages angegeben, wie Luther in 3, 7 nach einem in die Vulg. eingedrungenen Textfehler geschrieben hat, — was mit 1, 16. 4, 21. 5, 9*) vgl. mit 8, 3. 6 im Widerspruch stehen würde, sondern Ekbatana (vgl. im griech. Text 6, 5. 7, 1).

Rahab, die an der Stadtmauer Jericho's wohnende Buhlerin, welche den Kundschaftern zur ungefährdeten Heimkehr behilflich war und zum Lohn dafür mit ihrer ganzen Verwandtschaft bei der Vollstreckung des Bannes an Jericho erhalten blieb (Jos. 2. 6, 17. 22 f. 25). Als Motiv ihrer Handlungsweise ist Jos. 2, 9 ff. ihre durch die Kunde von den Machtthaten Jehova's für sein Volk begründete Überzeugung angegeben, daß der Gott Israels, als Gott des Himmels und der Erde, das Land Canaan den Israeliten zu eigen gegeben habe. Im N. T. wird sie darum mit unter denen genannt, an welchen der Glaube seine vom Verderben errettende Kraft bewährt hat (Hebr. 11, 31), woneben Jakobus (2, 25) auch betont, daß dieser Glaube nur als ein in ihren Werken sich bethätigender sie der Rechtfertigung teilhaftig gemacht habe**). Die spätere jüdische Überlieferung knüpfte an die Notiz Jos. 6, 25, wonach R. (d. h. wohl ihre Familie) in Israel wohnhaft blieb „bis auf diesen Tag“, weiteres an. Während Josephus (Altert. V, 1, 7) nur erst bemerkt, daß Josua sie mit Grundbesitz dotiert und in allen Ehren gehalten habe, läßt ihn eine talmudische Überlieferung die, Proselytin gewordene R. zur Frau nehmen und führt 8 Propheten, die zugleich Priester waren, darunter auch Jeremia und Baruch als Nachkommen derselben an. Eine andere, in jüdischen Quellen noch nicht nachgewiesene Überlieferung, ehrte sie dadurch, daß sie als Frau Salma's und Mutter des Boas (Ruth 4, 21. 1. Chr. 2. 11) in den Stammbaum Davids und demgemäß in Matth. 1, 5 in den Christi eingefügt wurde. — Schon Josephus (Altert. V, 1, 2. 7) bezeichnet ferner mit Rücksicht auf seine Leser die R. nicht als Buhldirne und nennt ihr Haus euphemistisch „Gasthaus“. Aber erst in der nachtalmudischen Zeit scheint bei

*) Hier (Tob. 5, 9) beruhen die Worte: „welche liegt auf dem Berge Ekbatana“ ebenfalls auf einem Textfehler der Vulg.

**) Von Clemens Romanus (1. Kor. 12) an wird in der typischen Allegorik der christlichen Exegeten die Geschichte Rahabs, namentlich auch das rote Seil (Jos. 2, 21) mit Vorliebe verwertet.

den Juden ernstlich versucht worden zu sein, im Widerspruch mit der Bedeutung des hebr. Wortes und der Sitte des Altertums (vgl. S. 477. 610) aus der Buhldirne eine Gastwirtin zu machen. Wenigstens ist R. nicht nur im N. T. und im Talmud als Buhlerin bezeichnet, sondern auch das im Targum gebrauchte aramäische Wort pundekîta', d. i. das griechische pandokissa, bedeutet zwar eigentlich Gastwirtin, kommt aber im Targum überall nur in dem Sinne „Buhlerin" vor. Jetzt darf jener von älteren christlichen Gelehrten eifrig verteidigte Versuch als veraltet betrachtet werden.

Rahab. In Jes. 30, 7 und Ps. 87, 4 ist mit diesem Namen Ägypten bezeichnet; außerdem kommt er in der deutschen Bibel noch Ps. 89, 11 und im hebr. Grundtext auch Jes. 51, 9 (Luther „die Stolzen"), Hiob 9, 13 (st. „die stolzen Herren" l. „die Helfer Rahabs") und Hiob 26, 12 (l. „und durch seinen Verstand hat er Rahab zerschmettert") vor. Das Wort bedeutet zunächst „das Toben, das Ungestüm", war aber auch Name eines großen Meerungeheuers, welches nach einer im A. T. noch als dichterischer Redeschmuck oder in emblematischer Symbolik verwendeten naturmythologischen Vorstellung im Verein mit einer Anzahl ähnlicher Ungeheuer,

Bels Kampf mit dem Drachen.

seinen „Helfern" (Hiob 9, 13), in der Urzeit gegen Gott und seine Schöpfungsordnung ankämpfte und von Gott samt seinen Helfern zerschmettert wurde. Es entspricht als das Ungeheuer der Tiefe dem himmlischen Schlangenungeheuer Leviathan (vgl. Jes. 27, 1 u. S. 921) und ist wesentlich nichts anderes als das mythologische Gegenbild des wider Gottes Schöpfungsordnung anstürmenden Meeres (s. Meer), dasselbe als chaotisches Urmeer gedacht. In den altbabylonischen Sagen begegnen wir ihm unter dem Namen Tiamat (= hebr. tehôm, Meeresflut); es wird als „Drache des Meeres" gewöhnlich mit raubtierartigem Kopf, schuppenbedecktem Körper, Adlerklauen an den Beinen und Flügeln auf dem Rücken dargestellt, und der Krieg der Götter gegen diesen Meerdrachen und seine Helfershelfer, besonders der Entscheidungskampf, in welchem Merodach oder Bel, mit seinem sichelförmigen Schwert oder mit dem Donnerkeil bewaffnet, das Ungetüm verwundet und für immer einkerkert, war ein beliebter Gegenstand der Erzählung und der bildlichen Darstellung (vgl. G. Smiths, Chald. Genesis, übersetzt von H. Delitzsch S. 87 ff. 296 f.).

Kampf zwischen Merodach und dem Drachen.

Aus dieser Vorstellung, die in Hiob 9, 13 u. 26, 12 (wo die Sept. das Wort Ráhab mit kētos, d. i. Seeungeheuer übersetzt) zur dichterischen Veranschaulichung der alles Widerstrebende niederschmetternden Allgewalt Gottes verwendet ist, erklärt sich sowohl die Zusammenstellung Rahabs mit dem Meer (Ps. 89, 10 f. Hiob 26, 12. Jes. 51, 9 f.) als der Wechsel des Namens mit dem, langgestreckte Wassertiere bezeichnenden tannîn (Jes. 51, 9. 27, 1; vgl. d. A. Drache). Auch Hiob 7, 12 wird man in Hiobs Frage: „Bin ich denn ein Meer oder ein Meerungetüm, daß du eine Wache über mich setzest?" eine Anspielung auf diese Vorstellung zu erkennen haben. — Indem nun aber Ägypten, als Land der Krokodile, oder auch der ägyptische Pharao emblematisch unter dem Bilde eines Seeungeheuers dargestellt wurde (S. 328, 921 a), lag es nahe jener naturmythologischen Vorstellung eine geschichtliche Beziehung auf die Vernichtung der ägyptischen Macht durch den Untergang Pharao's und seines Heeres im Roten Meere zu geben, so daß von letzterer in Ausdrücken, die von jener entlehnt sind, gesprochen wird, wie dies Jes. 51, 9. Ps. 74, 13 f. und Ps. 89, 11 der Fall ist; und eine solche Übertragung hat wohl schon Jesaja veranlaßt, die Ägypter, weil sie viel Kriegslärm machten, aber nicht zu Thaten fortschritten, sarkastisch „Rahab", d. i. „Toben" und zugleich Schabeth, d. i. „Stillesitzen", also ein

„stillsitzendes Toben" zu nennen (Jes. 30, 7). In Ps. 87, 4 ist dann Rahab geradezu symbolischer Name Ägyptens geworden. Die von manchen angenommene Verbindung der zu Grunde liegenden naturmythologischen Vorstellung mit einem Sternbild, etwa dem des Walfisches, läßt sich nicht erweisen.

Rahel (= Mutterschaf), die schöne jüngere Tochter des Aramäers Laban, Base und Lieblingsfrau Jakobs (1. Mos. 29), die ihm nach längerer Unfruchtbarkeit und nachdem sie ihm wegen derselben ihre Magd Bilha zur Nebenfrau gegeben und deren Söhne Dan und Naphtali adoptiert hatte (30, 1–8), noch in Mesopotamien den Joseph (30, 22–25; vgl. S. 777b) und später in Canaan auf dem Wege von Bethel nach Ephrath seinen jüngsten Sohn Benjamin gebar, dessen Geburt ihr das Leben kostete (35, 16–20). In ihrem Charakter tritt anfangs besonders das leidenschaftliche Verlangen nach Kindern, die daraus entspringende Eifersucht gegen ihre Schwester Lea und das Streben alle sich darbietenden Mittel zur Selbsthilfe zu benützen (30, 1–8. 14 ff.) hervor; doch ist damit auch ein naiver Glaube an Gottes das Gebet erhörende und der Sache der Zurückgesetzten sich annehmende Hilfe und die Dankbarkeit für jede göttliche Gewährung ihres heißen Wunsches (V. 6. 8. 22 ff.) verbunden. Daneben ist aber doch die Anhänglichkeit und der Glaube an die väterlichen Hausgötterbilder (s. Teraphim) so stark in ihr, daß sie den Segen und Schutz derselben dem Vaterhause, mit dem ihr Herz durch kein inneres Band mehr verbunden ist (31, 14 ff.), zu entwenden und ihrem und ihres Mannes Hause zuzuwenden sucht (31, 19), wobei die List, mit der sie ihren Diebstahl zu verdecken und zu sichern weiß (31, 32 ff.), die echte Tochter des listigen Laban in ihr erkennen läßt. Nachmals muß sie jedoch erfahren, daß ihr Gatte von solchem Segen und Schutz nichts wissen will und die Unreinheit abgöttischen Wesens auch an „dem Weibe in seinen Armen" (5. Mos. 13, 6) nicht duldet (35, 2. 4). — Die Bedeutung, welche die von Joseph abgeleiteten Stämme, insbesondere Ephraim, im Volksorganismus gewonnen hatten, bringt es mit sich, daß nicht bloß wo vorwiegend von den zehn Stämmen die Rede ist (Jer. 31, 15), sondern auch sonst in gangbaren Segenssprüchen R. vor Lea als Stammmutter Israels genannt wurde (Ruth 4, 11). — Das Grab und Grabmal R.s scheint nach 1. Mos. 35, 16–20. 48, 7 an dem von Norden her nach Ephrath-Bethlehem führenden Weg und nicht allzuweit von dieser Stadt entfernt gelegen zu haben; und dies ist auch allem Anschein nach vorausgesetzt, wenn in Matth. 2, 18 das Wort Jeremia's (31, 15) von der untröstlichen Klage der Stammmutter Rahel über den durch den Untergang des Zehnstämmereiches und die Wegführung seiner Bewohner erlittenen Verlust ihrer Kinder als Weissagung angeführt wird, welche sich in dem bethlehemitischen Kindermorde erfüllt hat. Demgemäß weist auch die in diesem Falle einhellige Tradition der Juden, Christen und Muselmänner Rahels Grab am Weg von Jerusalem nach Bethlehem, von jenem etwas mehr als 1 Stunde, von diesem etwas weniger als eine halbe entfernt, bei der Stelle nach, wo der nach Hebron und zu den salomonischen Teichen führende Weg rechts abzweigt; im 7. Jahrh. stand dort eine steinerne Pyramide, angeblich aus 12 Steinen bestehend nach der Zahl der Stämme Israels; jetzt steht an ihrer Stelle eine wahrscheinlich aus dem 15. Jahrh. stammende, seitdem aber noch öfter umgebaute Kuppelkapelle von der Art der gewöhnlichen muhammedanischen Grabkapellen (Weli's). — In der altest. Zeit war indessen allem Anschein nach eine andere und zwar nördlich von Jerusalem nahe bei Rama gelegene Stätte als Grab Rahels bekannt. Denn nach 1. Sam. 10, 2 ff. kommt Saul auf dem Heimweg von Rama nach Gibea, bald nachdem er Rama verlassen hat, zu dem Grabe R.s und dann unweit davon zu der Stelle, wo von seiner Route ein Weg nach Bethel (woher Jakob gekommen war) abzweigte; überdies ist ausdrücklich gesagt, daß das Grab R.s an der Grenze oder im Gebiet Benjamins lag, während doch dieses sich nirgends weiter nach Süden erstreckte, als bis zu dem an der Südseite Jerusalems hinziehenden Thal Ben Hinnom. Damit stimmt auch das Zeugnis Jer. 31, 15 überein, nach welchem jene Klage der Rahel über ihre Kinder in Rama gehört worden, deren Grab also doch wohl in der Nähe dieser Stadt zu suchen ist. Man kann diese gewiß ältere Überlieferung mit der Angabe in 1. Mos. 35 u. 48 nicht durch die Annahme ausgleichen, die Strecke Feldweges von Rahels Grab bis Ephrath-Bethlehem habe 4–5 Stunden betragen; denn wenn der Ausdruck „Strecke Feldweges" auch etwas sehr Unbestimmtes hat, so kann doch eine so beträchtliche Entfernung nicht wohl damit bezeichnet sein (vgl. S. 973b), und man sähe nicht ab, warum die Entfernung gerade von Bethlehem und nicht die von einem näher gelegenen Ort, etwa Jerusalem, mit einem so unbestimmten Ausdruck angegeben wäre. Vielmehr läßt sich der Widerspruch nur entweder daraus erklären, daß die Worte „das ist Bethlehem" in 1. Mos. 35, 19 u. 48, 7 ein auf Irrtum beruhender späterer Zusatz sind, und daß in Wirklichkeit ein anderes, nördlich von Jerusalem und nicht allzuweit von Rama gelegenes Ephrath gemeint war, oder durch die Annahme, daß es in der altest. Zeit zwei verschiedene Überlieferungen gab: eine ephraimitisch-benjaminitische, welche R.s Grab bei Rama, und eine judäische, welche es bei Bethlehem nachwies. Erstere Annahme hat für sich, daß es in der That nördlich von Jerusalem in

der Nähe von Baal Hazor (s. d. A.) eine Stadt Ephraim gab (die aber mit dem anders geschriebenen 'Ephron 2. Chr. 13, 19 nicht identifiziert werden kann; vgl. S. 405b), daß ferner nach 1. Mos. 35, 21 der südwärts ziehende Jakob erst nach Rahels Tod und Begräbnis in die Gegend von Jerusalem gekommen zu sein (vgl. d. A. Eder), und daß endlich der Judäer Jeremia nur von einem Grab Rahels bei Rama zu wissen scheint. Bei der Deutung des Namens Ephrath auf Bethlehem mag aber allerdings das unbewußte Streben mitgewirkt haben, das Grab der gefeierten Stammmutter im judäischen Gebiet zu haben. Nur dann läge ein Widerspruch überhaupt nicht vor und ließe sich die wesentliche Richtigkeit der späteren Tradition über R.s Grab festhalten, wenn — wie der Verf. des A. Rama annimmt — die Stadt, in welcher Saul nach 1. Sam. 9, 6 mit Samuel zusammentraf, wirklich nicht Rama gewesen wäre, was aber doch schwer anzunehmen ist (vgl. auch „das Land Zuph“ 1. Sam. 9, 5 mit 1, 1, u. 1. Chr. 7, 26 [6, 11]).

Rakkath (Luth. Rakath) hieß eine feste Stadt im Stammgebiete von Naphtali (Jos. 19, 35), welche der jerusal. Talmud, weil sie neben Hammath (s. d. A.) und Kinnereth genannt wird, mit Tiberias identifiziert. M.

Ram. Zu Ruth 4, 19 u. 1. Chr. 2, 9 s. Hezron. Der Name kehrt 1. Chr. 2, 25. 27 als solcher des Erstgeborenen Jerahmeels (s. d. A.) wieder. Außerdem führt ihn ein nicht weiter bekanntes Geschlecht des aramäischen Stammes Bus (s. d. A.), welchem Elihu angehörte (Hiob 32, 2).

Rama (auch Ramath, Ramatha u. s. w.), d. h. „Höhe“, war der Name einer größeren Anzahl palästinensischer Ortschaften (vgl. d. A. Gibea am Anfang), heute in der Form Râm, Râme u. s. f. noch vielfach erhalten. Es hießen so 1) eine Stadt im St. Benjamin (hebr. immer mit dem Artikel: Harama, daher bei Joseph., Altert. VIII, 12, 3 Armathon)*). Sie lag unweit Gibea (s. d. A. Nr. 3; Jos. 18, 25. Richt. 19, 13. Jes. 10, 29. Hos. 5, 8) und Geba (s. d. A.; Jes. 10, 29. Esr. 2, 26), nördlich von Jerusalem (Richt. 19, 13), nach Josephus (Altert. VIII, 12, 3) 40 Stad., nach dem Onom. 6 röm. M. von Jerusalem entfernt. Diese Angaben führen uns mit Sicherheit auf das heutige Er-Râm, das etwa 2 Stunden nördlich von Jerusalem, östlich von der Straße nach Nablus auf einem hohen Hügel liegt, dessen Felsenabhänge früher zu Steinbrüchen ausgebeutet worden sind. Der von kaum 150 Einw. bewohnte Ort enthält außer den Trümmern einer Kirche und eines Turmes, dessen Unterbau sehr alt sein mag, keine bemerkenswerten Trümmerreste. Über R. mag die (vielfach streitige) Grenze zwischen dem südlichen und nördlichen Reiche gegangen sein. Es war zu Zeiten eine wichtige Grenzfestung, die nach 1. Kön. 15, 17 (2. Chr. 16, 1) Baesa von Israel stark befestigte, um den Verkehr des Reiches Juda nach Norden zu hemmen. Freilich nötigte Asa von Juda mit Hilfe des Syrerkönigs Benhadad den Baesa R. wieder aufzugeben und verwendete das von Baesa in R. aufgespeicherte Material zur Befestigung der östlich und westlich von R. gelegenen Städte Geba (Dscheba') und Mizpah (Nebi Samwîl); vgl. 1. Kön. 15, 21 f. (2. Chr. 16, 5 f.). Auch Jer. 31, 15 (wo Luther „auf der Höhe“ übersetzt, statt „in R.“) kommt R. als Grenzort Juda's in Betracht. Aus Jer. 40, 1 werden wir schließen dürfen, daß die zur Deportation bestimmten Juden nach der Zerstörung Jerusalems von Nebusar-Adan hier gesammelt wurden. Nach dem Exil war R. wieder bewohnt (Esr. 2, 26. Neh. 7, 30. 11, 33), gewann aber wohl nie wieder Bedeutung. Hieronymus berichtet uns wenigstens, zu seiner Zeit sei R. ein sehr unbedeutender Ort gewesen. — Es kann nun fraglich erscheinen, ob mit diesem benjaminitischen R. dasjenige R. zu identifizieren sei, welches im 1. Buche Samuelis (hebr. immer mit Artikel: Harama, woraus sich weiter unten genannte hellenistische Namensformen erklären) als der Wohnort der Eltern Samuels (1, 1), der Geburts- (1, 19 ff.) und Wohnort Samuels (7, 17. 15, 34. 16, 13. 19, 18 ff.; vgl. d. A. Najoth), woselbst er auch starb und begraben wurde (25, 1. 28, 3), vielfach genannt wird, und welches vollständig Ramathaim Zophim (1. Sam. 1, 1; d. h. „Doppelhöhe der Zophiten“; Sam. stammte nach 1. Sam. 1, 1 von einem Zuph ab, vgl. 1. Chr. 7, 26. 35 [6, 11. 20]) heißt*), bei Sept. Armatheim oder Aramathaïm, 1. Makk. 11, 34 Ramathem oder Ramathaïm (Luther Ramatha), bei Josephus (Altert. V, 10, 2) Armatha, im N. T. Arimathia (Matth. 27, 57. Luk. 23, 51. Joh. 19, 38). Die meisten neueren trennen seit Robinson dieses R. Z. von dem R. Benjamins. Schwerlich aus zureichenden Gründen. Man beruft sich dann a) vielfach auf 1. Sam. 1, 1, wonach R. Z. auf dem Gebirge Ephraim lag, und nicht minder auf 1. Makk. 11, 34 (vgl. Joseph., Altert. XIII, 4, 9) und die Angaben des Onom., welches R. Z. in die Nähe von Lydda und Thamna (heute Tibne) verlegt. Furrer findet daher Samuels R. in Beit Rîma nördlich von Tibne wieder (ebenso Schürer). Allein zum „Geb. Ephraim“ wird auch noch ben-

*) Aus diesem R. stammte nach 1. Chr. 28 [27], 27 Simei, der Davidische Dominialbeamte, der über die königlichen Weingärten gesetzt war.

*) Gegen die Ansicht von Gesenius und Valentiner, welche R. Z. für verschieden von R. Samuels halten, spricht entschieden 1. Sam. 1, 1 vgl. m. 1, 19. 2, 11.

jaminitisches Gebiet gerechnet (Richt. 4, 5; vgl. Jos. 18, 22 mit 2. Chr. 13, 4, und 2. Sam. 20, 1 mit V. 21), und aus 1. Makk. 11, 34 folgt keineswegs, daß R. in der Nähe von Lydda zu suchen sei, obgleich schon Eusebius und Hieronymus diese voreilige Folgerung zogen. Seit dem 12. Jahrh. (Benjamin von Tudela) verlegte man dann häufig R. Samuels nach Ramle, und obgleich z. B. noch Wilhelm von Tyrus dieser Identifizierung widersprach, finden wir sie doch bei Burchard von Barby, später Felix Fabri u. a. (vgl. auch ZDPV. I, S. 125 f.)*). Neuerdings wollen Raumer und Guérin in Ramle wenigstens das R. des Makkabäerbuches und das neutestamentliche Arimathia erblicken, obgleich Ramle sicher erst zu Anfang des 8. Jahrh. von den Arabern erbaut worden ist (s. Robinson, Pal. II, S. 243. 253). — b) Noch weniger hätte man gegen die Identität beider R. geltend machen sollen die Erzählung 1. Sam. 19, 18 ff. Denn es kann durchaus nicht auffallen, daß David von Gibea Sauls (Tell el-fûl) nach dem nur 3/4 St. von demselben entfernten er-Râm flieht, da wir dieses nur als den ersten und nächsten Bergungsort (vgl. 20, 1), zudem als einen verhältnismäßig sicheren (in der Prophetenschule Samuels) anzusehen haben. Vielmehr spricht der Umstand, daß nach V. 22 Saul selbst nach R. kommt, dafür, daß der Weg von Gibea dorthin nicht weit war. Vgl. ZDPV. IV, S. 248 ff. u. Taf. IV in Bd. II. — c) Den unglücklichsten Weg, die Lage von R. Samuels zu bestimmen, schlugen diejenigen ein, welche sich lediglich auf den Bericht 1. Sam. Kap. 9 f. stützten, wie z. B. Gesenius, der es am Frankenberg, oder van de Velde u. a., die es in den Dorfruinen er-Râme 1. St. nördlich von Hebron suchen, oder Robinson, der an Sôbâ (südlich von Karjet el-ʿEnab) dachte. Die ungenannte Stadt, in welcher Saul a. d. a. St. mit Samuel zusammentraf, war gewiß nicht R. (freilich nennt sie schon Josephus, Altert. VI, 4, 1 Armatha, d. i. Rama), sondern eine andere Stadt, wohin Samuel nur zum Zweck der Darbringung eines feierlichen Opfers gekommen war. Dafür spricht 9, 12, während 9, 18 nicht dagegen entscheiden kann. Der Zusammenhang der Erzählung 1. Sam. 9 ist kurz folgender: Saul und sein Knecht gehen von Gibea aus (vgl. 10, 5 f. 10 ff.), wenden sich von hier (die einzelnen Ortsbestimmungen 9, 4 sind sehr dunkel) wohl nach N. oder NW., weiter nach O. oder SO., durchziehen ferner das Land Benjamin in der Richtung von O. nach W. und kommen so in das Land Zuph, welches (vgl. den Fortgang der Erzählung) im SW. von Benjamin gelegen haben muß. Von hier wollen sie unverrichteter Sache heimkehren. Da macht der Diener Sauls demselben den Vorschlag, erst noch den Rat des „Sehers" (Samuel) einzuholen, der in der Stadt (vor der sie augenblicklich sich befinden) sei. Von hier aus (nachdem Samuel sie aufgenommen, Auskunft erteilt und Saul gesalbt hat) kehren sie heim, und zwar so, daß sie in der Nähe von Rahels Grab (dessen Lage die Tradition, ob mit Recht steht dahin, nördlich von Bethlehem fixiert hat) vorüberkommen (10, 2), dann die Grenze Benjamins wieder überschreiten und über die „Eiche Thabor" (10, 3; eine nicht mehr nachweisbare Lokalität) nach Gibea zurückkehren (10, 5 ff.). Jene ungenannte Stadt mag etwa (so Valentiner) Bêt Dschâla (nordwestlich von Bethlehem) gewesen sein [vgl. aber d. A. Rahel]. — Meint man R. Samuels von R. Benjamins trennen zu müssen, so könnte man noch am ehesten mit Ewald an Râmallah, ein von nahezu 2000 christlichen Einw. bewohntes Dorf westlich von el-Bîre, denken. Neuerdings hat Conder dieser Annahme zugestimmt, indem er das 1. Sam. 19, 22 genannte Seku mit der Ruinenstätte esch-Schuweike (südöstlich von Ramallah) vereinigt. Eine Nötigung zu solcher Annahme liegt aber nicht vor, ebensowenig dafür, mit Guérin (Samarie I, p. 201. II, p. 40 f.) das Richt. 4, 5 erwähnte R. (zwischen R. und Bethel stand n. d. St. die „Palme der Deborah") auf dem Gebirge Ephraim in Ramallah wiederzufinden, obgleich allerdings letzteres näher zu Beitin (Bethel) liegt als er-Râm*). — 2) Über Ramath Lehi s. d. A. Lehi. — 3) Über Ramath Negeb oder Ramoth s. d. A. Baalath Beer. — 4) R. in St. Naphtali (Jos. 19, 36), das heutige große Dorf Râme südwestlich von Safed im N. einer fruchtbaren Ebene des nördlichsten Teiles von Nieder-Galiläa (s. d. A. Galiläa Nr. 1); vgl. Robinson, NBF. S. 101 f. — 5) R. im St. Asser (Jos. 19, 29), heute gleichfalls Râme, ein Dorf südöstlich von Tyrus auf einem einzelstehenden Hügel in fruchtbarer Umgebung; s. Robinson a. a. O. S. 81 f. — 6) Über R. in Gilead oder R. Mizpe s. d. A. Ramoth Nr. 1. M.

Ramath, Ramatha, Ramathaim, s. Rama.

Ramoth (der hebr. Plural von Rama „Anhöhe", wahrscheinlich im Sinne von „großer Anhöhe") heißen — 1) eine Stadt im Ostjordanland, gewöhnlich als „R. in Gilead" bezeichnet

*) Eine zuerst bei Arculf (um 700) auftretende Tradition verlegt das Grab Samuels nach Nebi Samwil (s. d. Art. Mizpa Nr. 2), und demgemäß galt dieses zur Zeit der Kreuzzüge und nachher vielfach für das R. Samuels (eine Ansicht, die neuerdings Guérin wieder vertritt, Judée I, p. 362 ff.); während Benjamin von Tudela diese und die oben angeführte Meinung durch die Erzählung vereinigt, daß die Christen den Leichnam des Samuel von Ramle nach Nebi Samwil gebracht hätten.

*) 1. Sam. 22, 6 (Luther: „unter einem Hain zu R.") ist zu übersetzen: „unter der Tamariske auf der Anhöhe" (auf welcher Saul — in oder bei Gibea — Ratsversammlung zu halten pflegte).

(5. Mos. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 38 [36]. 1. Kön. 4, 13 u. ö. 1. Chr. 7, 80 [6, 65]), nur 2. Kön. 8, 29 Rama, anderwärts auch Mizpa genannt (Richt. 10, 17. 11, 11. 34. Hos. 5, 1; vgl. 1. Makk. 5, 35) oder „Mizpe das in Gilead lieget" (Richt. 11, 29), daher auch Jos. 13, 26 Ramath-Mizpe; das heutige es-Salt, s. d. A. Mizpa Nr. 1. — 2) eine Stadt in Jsaschar, s. d. A. Jarmuth Nr. 2. M.

Ramoth (Hiob 28, 18), s. Korallen u. Perlen (S. 1177).

Ramses (Luther: Raemses; hebr. Raʿmses; 2. Mos. 1, 11. 12, 37. 4. Mos. 33, 3. 5), Stadt in Gosen, in der die Hebräer Frondienste zu leisten hatten (2. Mos. 1, 11; s. d. A. Gosen), und nach der die Landschaft Gosen auch „Land von Ramses" genannt wird (1. Mos. 47, 11; vgl. 46, 28. 34). Der Name bezieht sich auf den großen Pharao Ramses II., dessen Cartouche sich an mehreren Trümmerstätten des östl. Deltas, d. i. Gosens wiederfand. Als solche sei die bei Tell el-Maschuta erwähnt, woselbst ein Granitblock mit dem Namen Ramses II. steht 2c. Es ward aber schon unter Pithom dargelegt, daß diese Reste der Stadt Pithom angehören und nicht dem neben ihm erwähnten Ramses. Als Ramsesstadt in Unterägypten wird ausdrücklich und häufig das große und berühmte im nördlichen Delta gelegene Tanis, das Zoan der Bibel, auf Inschriften und von den Papyri der 19. Dyn. erwähnt. Zwar begann dieser bedeutende Ort schon lange vor Ramses II. zu blühen, doch wird er von der Zeit dieses Pharao an, der hier große und prächtige Bauwerke herstellen ließ, mit Vorliebe Stätte oder Ort des Ramses genannt. An ihn haben wir gewiß zunächst zu denken; denn er war eine halb semitische Stadt, und es werden auch die großen Bauten (ʿarê miskenôth oder befestigten Vorratshäuser) (bechennu ʿaa) erwähnt, die hier unter Ramses II. errichtet wurden und vielleicht mit denen zusammengebracht werden dürfen, die nach 2. Mos. 1, 11 von den Juden in Ramses hergestellt wurden. Was von dieser Ramsesstadt erhalten blieb, ist keineswegs unbedeutend und durch die von Flinders Petrie geleiteten Ausgrabungen des Egypt. exploration fund freigelegt worden. Flinders Petrie. Tanis. London Bd. I 1885. Bd. II 1888. Da sie gleich Tanis Zoan ist, werden wir ihrer unter Zoan eingehender zu gedenken haben. S. unter Zoan. Eb.

Rapha s. Rephaim. Ein diesen Namen führender Sohn Benjamins ist 1. Chr. 9 [8], 2 erwähnt, wird aber in Mos. 26, 38 f. und 1. Mos. 46, 21 nicht genannt. Der gleichnamige Nachkomme Merib-Baals (Mephiboseths) 1. Chr. 9, 37 heißt 1. Chr. 10 [9], 43 Raphaja.

Raphael heißt derjenige der 7 Erzengel (s. Engel S. 395b), welcher nach dem B. Tobias den jungen Tobias unter dem Namen Azarias (5, 19) in menschlichem Scheinkörper (12, 19) auf seiner Reise geleitet (5, 5 ff.). Der Bedeutung seines Namens (= Gott heilt; also Heilengel) entspricht sowohl sein Auftrag, seinen Schützling gesund wiederzubringen (5, 22. 28. 12, 3), als seine besondere Beratung und Hilfleistung (6, 6 ff. 17 ff. 8, 3; vgl. 3, 25. 11, 2 ff. 12, 14); nur in Kap. 9 greift letztere über die durch seinen Namen bezeichnete Sphäre hinaus. Als einer der vor Gott stehenden Engel ist er aber auch Vermittler der Gebete (12, 12). In beiderlei Beziehung kann man in ihm eine bestimmtere Ausgestaltung der schon Hiob 5, 1 u. bes. 33, 23 f. vorkommenden allgemeineren Vorstellung finden. Sein Gegenbild ist der Dämon Asmodi (s. d. A.). Im B. Henoch (Kap. 20) heißt er Ruphael, wird als „der Engel der Geister der Menschen" bezeichnet, und als solchem sind ihm auch die Geister der Abgeschiedenen im Jenseits anbefohlen (22, 3. 6; vgl. aber auch 32, 6). — In der Form Rephael kommt der Name 1. Chr. 27 [26], 7 auch als menschlicher vor, entsprechend dem Namen Rephaja (1. Chr. 3, 21. 5 [4], 42. 8 [7], 2. Neh. 3, 9) oder Raphaja (1. Chr. 10 [9], 43).

Raphaim, s. Rephaim.

Raphidim, Lagerstätte der Israeliten zwischen der Wüste Sin (2. Mos. 17, 1) oder genauer der Station Alus (s. d. A.) und der Wüste Sinai (4. Mos. 33, 14 f. 2. Mos. 19, 2), schon ganz nahe bei dem Horeb (s. d. A.); zu diesem gehörte nämlich der Fels, den Moses auf göttlichen Befehl mit seinem Stabe schlug, um das in Raphidim an Wassermangel leidende Volk zu tränken, und dessen Umgebung Massa, d. i. Versuchung genannt wurde (2. Mos. 17, 2—7; vgl. d. A. Haderwasser). Der Name R. bedeutet „Breite", weist also auf einen ausgedehnteren Thalgrund hin; und dieser Thalgrund war der Schauplatz der Schlacht mit den Amalekitern, überragt von einem Hügel, auf dessen Gipfel Moses, auf einem Steine sitzend, durch die betende Emporhebung seiner Hände den Sieg entschied (V. 8 ff.). Die Ortslage ist streitig und hängt in erster Linie davon ab, ob man im Dschebel Musa oder im Serbal den Sinai (s. d. A.) findet, in zweiter Linie von der näheren Bestimmung der Wüste Sinai (vgl. S. 900a). Schon eine alte bis ins 4. Jahrh. (Eusebius) zurückreichende Tradition will R. in dem am Nordfuß des Serbal hinziehenden weiten, wasserreichen und fruchtbaren Wadi Pheirân finden; dort zeigen die arabischen Bewohner der Umgegend unmittelbar vor der Stelle, wo das Thal anfängt fruchtbar zu werden, den Felsen, aus welchem durch den Stab Mosis das Wasser herausgeschlagen wurde; den Standort Mosis während der Amalekiterschlacht

weist die bis auf Antonius Martyr (ca. 600) zurück verfolgbare Tradition in dem kleinen ca. 30 m hohen Hügel Meharret el-'Aleiat nach, der sich bei der Mündung des gleichnamigen Wadi in den W. Pheiran mitten aus der Thalrundung erhebt und die Ruinen eines sehr alten Klosters trägt. Palmer will ihn lieber in dem an der Nordseite des W. Pheiran gelegenen gegen 200 m hohen Dschebel Tachune suchen, Ebers aber, weil nicht angenommen werden könne, daß die Amalekiter die Brunnen und den Palmen- und Tamariskenhain von Pheiran ohne Widerstand den Israeliten preisgegeben hätten, sondern deren Schutz der nächste Zweck ihres Angriffs gewesen sein müsse, in einem der Felsenvorsprünge vor dem fruchtbaren Teil des Thales (vgl. Palmer S. 123—26. Ebers, Durch Gosen S. 209—223). Indessen passen die biblischen Angaben wenig zu einer Örtlichkeit, wo zu allen Zeiten reichliches Wasser zu finden war; und wenn man es unwahrscheinlich findet, daß die Amalekiter ohne Widerstand die Israeliten in die Oase selbst eindringen ließen (vgl. aber 5. Mos. 25, 18), so paßt anderseits der engere öde Teil des W. Pheiran weder zu dem Namen Raphidim noch zu einem Schlachtfeld; auch kann der Hügel, auf welchem sich Moses während der Schlacht befand, kein bloßer Felsenvorsprung gewesen sein; endlich könnte zwar allenfalls der Serbal unter dem Namen Horeb mit inbegriffen sein; wenn aber der Sinai im Dschebel Musa zu erkennen ist, so ist die Entfernung des W. Pheiran von diesem zu groß, als daß er mit R. identifiziert werden könnte. — Zu nah beim Sinai dürfte R. von Knobel und Keil gesucht werden, wenn sie es mit der Ebene er-Râcha identifizieren oder an der Mündung des Wadi esh-Scheich in dieselbe ansetzen; denn diese Ebene ist wahrscheinlich schon die eine Tagereise von R. entfernte „Wüste Sinai“. Man wird also R. noch im W. esh-Scheich suchen müssen. Passender als die Umgebung der 3 Stunden nordöstlich vom Sinai gelgenen Quelle Abu Suweira, wo das Thal zu eng und schluchtartig ist, erscheint für die Lage von R. derjenige Teil des genannten Thales, welcher bei der engen Schlucht el-Watije liegt; hier, 5 St. vom Eingang der Ebene er-Râcha entfernt, wendet sich das Thal esh-Scheich südwärts und durchbricht die 180—250 m hohen schwarzen Granitklippen, welche den Sinai im engeren Sinn umgeben; den Eingang in diese Klippen bildet ein ca. 12 m breiter, von Granitwänden eingefaßter Gang; in einem breiten Teil des Ganges steht ein einzelner fast 2 m hoher Felsen mit einer Art natürlichen Sitzes, welcher nach Burckhardt (u. Palmer), weil Moses einmal darauf geruht haben soll, Mok'ad seidna Musa, d. i. Mosessitz genannt wird (als Sitz Mosis während der Amalekiterschlacht bezeichnet ihn die Tradition nicht). Eine Strecke vor der Schlucht (für den von Westen her den W. esh-Scheich Heraufkommenden) liegt ein großer und dichter Tamariskenwald, zu dessen beiden Seiten eine Reihe von niedrigen Hügeln hinlaufen. Hier kann R. gelegen, hier der Schauplatz der Amalekiterschlacht gewesen sein, und der Zweck des Angriffs war dann, den Israeliten das Eindringen in die Thäler und Weideplätze der Umgebung des Sinai zu wehren. Das Bedenken, welches der Wassermangel in Raphidim erweckt, zusammengehalten mit dem Umstand, daß nicht weit von der Schlucht der Mosesbrunnen und eine Stunde weiter nach dem Sinai zu jene Quelle Abu Suweira sich findet, ist nicht entscheidend, da die Israeliten, um zu diesen Brunnen zu gelangen, die Schlucht erst zu passieren hatten; erst „jenseit des Passes gibt es Wasser die Fülle“ (Palmer S. 40). Besser als zu einer mit einem Tamariskenwald bestandenen Gegend paßt der Wassermangel aber doch zu dem noch etwas weiter westlich gelegenen Teil des W. esh-Scheich, den Palmer (S. 39) als „einen weiten offenen Raum, in welchen mehrere der wichtigsten Thäler münden“, beschreibt; diese Thäler, namentlich der Wadi Berrâch, kommen von der Hochebene Debbet er-Ramle her; und hier R. anzusetzen, empfiehlt sich besonders dadurch, daß allen Anzeichen nach die Amalekiter (s. d. A.) vorzugsweise in dem nördlichen Teile der Sinaihalbinsel heimisch waren, und daß es ihnen, wenn die Israeliten die südliche Sinaistraße heraufzogen, nahe lag, den Eindringlingen gerade da in den Rücken zu fallen (5. Mos. 25, 18), wo die nördliche Sinaistraße sich mit dieser vereinigte (vgl. S. 900). — Eine verklungene Kunde von der wunderbaren Wasserspendung in R. ist auch an Tacitus gelangt, der berichtet (hist. V, 3), daß eine aufgescheuchte Herde wilder Esel, die auf einen von einem Hain beschatteten Felsen entwich, Moses auf die Entdeckung reichlicher Wasseradern geführt habe; auch Plutarch (Sympos. IV, 5) kennt diese Überlieferung; ihre Quelle ist höchst wahrscheinlich der Historiker Posidonius, ein Freund des Pompejus und Lehrer Cicero's (vgl. J. G. Müller in Studien und Krit. 1843 S. 906 ff.), der vielleicht die Notiz 1. Mos. 36, 24 (s. Ana) mit der Erzählung von der Wasserspendung in Raphidim kombiniert hat. — Eine jüdische Überlieferung ließ den wasserspendenden Felsen, der 4. Mos. 20, 8 ff. wieder vorkommt, die Israeliten auf ihrer ganzen Wüstenwanderung begleiten; nimmt man dazu die Vorstellung, daß die göttliche Weisheit die Israeliten durch die Wüste geleitete (Weish. 11, 2 ff.), und die andere, daß der Messias in der Wüste der Felsen der Gemeinde Zions war, so hat man die Anknüpfungspunkte für die von dem Apostel Paulus in 1. Kor. 10, 4 ausgesprochene Anschauung, daß Christus als geistlicher Felsen die Israeliten während der Wüstenwanderung begleitete und mit geistlichem Tranke tränkte. — Zur naturgeschichtlichen Erläuterung des Wassers aus

dem Felsen vgl. die interessanten Mitteilungen von O. Fraas (Aus dem Orient, S. 22 ff.) über einen durch Durchbrechung einer nur etwa halbschühigen Granitschale an einer 12 m hohen Felswand des Dschebel Musa eröffneten natürlichen Quelllauf.

Raphon hieß eine Stadt, in deren Nähe Judas Makkabäus über Timotheus siegte (1. Makk. 5, 37 ff. Jos., Altert. XII, 8, 4; es ist sehr zweifelhaft, ob das Jüd. Kr. III, 3, 5 genannte Arpha mit R. identisch ist). Sie muß im Ostjordanlande, nach 1. Makk. 5, 43 in der Nähe von Karnaim (s. d. A.) gelegen haben, und es liegt kein Grund vor, an der Identität von R. und dem von Plinius zur Dekapolis (s. d. A.) gerechneten Raphana (das man aber nicht mit Raphanaea in Syrien, nördlich vom Libanon, verwechseln darf) zu zweifeln. Es ist (so G. Grove; auch Furrer) das heutige er-Râfe südwestlich von Ezra beim Ledschâ, der 1. Makk. a. a. O. erwähnte „Bach" der Wadi Kenawât oder der Wadi Chrêr. M.

Rat, Ratsherr. So übersetzt Luther verschiedene hebr. und griech. Ausdrücke: vor allem das Wort jo'eṣ, welches besonders von den geheimen Räten der Könige (2. Sam. 15, 12. 1. Chr. 28 [27], 32. 33. 2. Chr. 25, 16. Hiob 3, 14), unter anderen auch von den 7 der Zahl der Amschaspands entsprechenden Staatsräten des persischen Königs (Esr. 7, 14 f. 28. 8, 25; vgl. Esth. 1, 14 und S. 1186 b. 1187 b), aber auch allgemeiner von Personen, die eine leitende obrigkeitliche Stellung einnehmen (1. Chr. 27 [26], 14. Jes. 1, 26. 3, 3), gebraucht wird. Über den Joseph in 1. Mos. 41, 45 beigelegten Titel „heimlicher Rat" vgl. S. 780a, über denselben Titel in 2. Sam. 23, 23. 1. Chr. 12 [11], 25 d. A. Benaja. In 4. Mos. 16, 2 sind die Ratsherren nach dem Grundtext Männer, die zu den Ratsversammlungen der das Volk vertretenden Häuptlinge berufen werden, und in Spr. 8, 15 f. v. a. „Fürsten". Jes. 33, 18 bedeutet der mit „Räte" übersetzte Ausdruck eigentlich „Abwäger", und es sind am wahrscheinlichsten die assyrischen Beamten gemeint, welche die als Tribut oder Kontribution zu bezahlenden Gelder in Empfang nahmen und abwogen. Im B. Nehemia (2, 16. 4, 14. 5, 7. 7, 5) hat Luther den hebr. Ausdruck chorîm, d. i. Freiherrn, Adelige mit „Ratsherrn" (doch auch mit „Oberste" 6, 17. 13, 17) übersetzt; vgl. dazu und über Esr. 9, 2 d. A. Oberster. Das im B. Esra (4, 7. 9, 17. 23. 5, 3. 6. 6, 6. 13) mit „Rat" übersetzte Wort bezeichnet Kollegen der zuvor genannten Männer, die dasselbe Amt bekleideten und denselben Titel führten. Dan. 3, 2 f. sind Gesetzeskundige oder Richter, Dan. 3, 24. 27. 4, 33. 6, 7 (8) dem König nahe stehende Staats- oder Hofbeamte „Räte" genannt. Der in 1. Makk. 10, 65 durch „nächster Rat" übersetzte Amtstitel meridarchēs, welchen Alexander Balas dem Makkabäer Jonathan verlieh, bedeutet eigentlich „Teilfürst" und bezeichnet den Präfekten eines Regierungsbezirks in einer größeren Provinz (vgl. Joseph., Altert. XII, 5, 5. XV, 7, 3). — Der Apstlg. 25, 12 erwähnte Rat ist das den Landpfleger in Verwaltungs- und Gerichtsgeschäften beratende Kollegium der consiliarii oder assessores. Im übrigen vgl. d. A. Synedrium.

Ratsthor (Neh. 3, 31), s. Jerusalem, S. 703 b.

Raubeberge, s. Räuberei.

Raupe, s. Heuschrecken, S. 626.

Raute (Luk. 11, 42), ein strauchartiges ausdauerndes Kraut mit viel ätherisches Öl enthaltenden und daher stark riechenden und bitter schmeckenden doppeltgefiederten Blättern, deren Fiederblättchen schmal, lang und zugespitzt sind; die gelben Blüten stehen in gabeligen Trugdolden, die mittleren sind fünf-, die seitlichen vierteilig und haben 10 Staubfäden: die Frucht ist eine 4- bis 5-fächerige Kapsel mit 4—6 rauhen schwarzen Samen in jedem Fach. Diese Beschreibung gilt für die hier allein in Betracht kommende, noch heute in Palästina, wie in Griechenland, Italien und im südlichen Deutschland wild wachsende und als Gartenpflanze kultivierte, von den Alten als Gewürz und Arzneimittel hoch geschätzte und viel verwendete Gartenraute (Ruta graveolens *L.*), neben der noch 3 andere wildwachsende, zum Gebrauch untaugliche Arten in Palästina vorkommen. Die Pflanze kann mehrere Fuß hoch werden, aber nicht feigenbaumgroß, wie nach Josephus (J. K. VII, 6, 3) eine in der Burg von Machärus gewachsene Raute gewesen sein soll. Nach dem Talmud war die Raute zehntfrei; die gesetzeseifrigen Pharisäer pflegten sie aber, wie alle Nutzkräuter, zu verzehnten. Vgl. Lenz, Botanik, S. 88. 103. 671. Tristram, S. 478.

Rebe, s. Wein.

Rebekka (hebr. Ribkah), Tochter Bethuels, des Sohnes Nahors und der Milca (1. Mos. 22, 20 ff. 24, 15. 24. 47 f. 25, 20), also des Neffen Abrahams, Schwester Labans (24, 29. 27, 43. 28, 5) und nach Gottes Fügung (24, 50) Isaaks (s. d. A.) Frau, die ihm nach 20jähriger Unfruchtbarkeit infolge seiner Fürbitte die Zwillige Esau und Jakob gebar (25, 21 ff.) und ihrem Lieblingssohne Jakob (25, 28) den für den Erstgeborenen bestimmten väterlichen Segen zuzuwenden wußte (27, 5 ff.). Das von ihr gezeichnete Bild ist das einer schönen (24, 16. 26, 7), zuvorkommend dienstfertigen (24, 18 ff.), leicht und tief bis zur Leidenschaftlichkeit erregbaren (25, 22. 27, 46), aber auch rasch entschlossenen (24, 58. 64. 27, 6 ff. 42 ff.), ihre Ziele mit einer in den Mitteln nicht wählerischen List, aber auch mit einer vor keiner Möglichkeit schlimmer Folgen zurückscheuenden (27, 13) Energie beharrlich verfolgenden Frau, die ihren sie zärtlich liebenden

(24, 67. 25, 21) Mann nach ihrem Willen zu lenken (27, 46) und, falls er unbeugsam blieb, ihr Ziel durch trügerische Täuschung doch zu erreichen wußte; auch ihre Vorliebe für Jakob erscheint teilweise in dessen sanfterem, lenksamerem Sinne begründet, während ihr Widerwillen gegen die canaanitischen Weiber Esau's (26, 35. 27, 46) nicht bloß in deren Unfügsamkeit, sondern auch in dem von ihr lebhaft empfundenen nationalen und religiösen Gegensatz begründet ist; zu ihrem Gotte nimmt sie aber erst da ihre Zuflucht, wo sie sich ganz vom Dunkel der Ungewißheit und Unsicherheit umhüllt fühlt und zur Selbsthilfe keinen Rat mehr weiß (25, 22). — Während der Name ihrer Mutter ungenannt bleibt (24, 28. 53. 55), ist der ihrer sie nach der neuen Heimat begleitenden Amme Debora von der Überlieferung aufbewahrt worden (24, 59. 35, 8). Allem Anschein nach (35, 27) vor der Heimkehr ihres Lieblingssohnes aus Mesopotamien gestorben, wurde sie in der Patriarchengruft bei Hebron begraben (49, 31).

Rebhuhn (Luther Rephun, was nach manchen entsprechend dem hebr. Namen Kore' = rufend, Rufhuhn, nach anderen schnell laufendes, nach Weigand die Rebe liebendes [?] Huhn bedeuten soll). Rosen (ZDMG. XI, 62) nennt das R. „einen der gemeinsten Vögel in Palästina"; von verschiedenen Gegenden des h. Landes, namentlich auch im Gebirge und der Wüste Juda, im unteren Jordanthal und in der Umgebung des Toten Meeres, berichten Reisende, daß sie dieselben voll von Rebhühnern gefunden hätten. Die Vergleichung seiner selbst mit einem auf den Bergen verfolgten R. lag also dem in der Wüste Juda rastlos von Saul verfolgten David nahe genug (1. Sam. 26, 20); und sie erscheint besonders treffend, wenn wir voraussetzen, daß man Rebhühner und anderes Geflügel schon im Altertum so zu jagen pflegte, wie es noch in neuerer Zeit von den Arabern berichtet wird, indem nämlich die Hühner so lange und so oft aufgejagt werden, bis sie ermattet sind, um sie dann erlegen, oft mit einem bloßen Stock zu Boden schlagen zu können. An der Ortsbestimmung „auf den Bergen" hätte man keinen Anstoß nehmen sollen, braucht sie auch nicht damit zu entschuldigen, daß von einem einzelnen (?) auf die Berge geflüchteten R. die Rede sei im Gegensatz zu den Scharen, die man auf den Feldern jagen könnte. Denn das in Pal. am häufigsten vorkommende R. ist nicht unser Reb- oder Feldhuhn (Perdix cinerea), sondern das zu der Sippe der Rothühner (Caccabis) gehörige Steinhuhn (C. saxatilis oder graeca), und diese Sippe lebt „vorzugsweise auf Gebirgen oder in wüstenhaften Ebenen". Es ist ein 40—42 cm langes, behendes, ungemein rasch laufendes und seine Schwingen nur selten zu Hilfe nehmendes schön gefärbtes Huhn: die Oberseite und die Brust sind blaugrau mit rötlichem Schimmer; die Kehle weiß und von einem schwarzen Band eingefaßt, wie ein solches auch von der Schnabelwurzel aus über die Stirn zieht; das Auge ist rotbraun, der Schnabel korallenrot; die Federn an den Weichen gelbrotbraun und schwarz gebändert, die übrige Unterseite rostgelb, die Schwingen schwärzlichbraun, außen mit rostgelben Streifen, die äußeren Steuerfedern rostrot und die Füße blaßrot. — Neben ihm kommt in dem östlichen Teil der Wüste Juda und der Umgebung des Toten Meeres auch das kleinere im peträischen Arabien heimische Wüstenrebhuhn (Ammoperdix heyi) vor mit orangenfarbenem Schnabel und Füßen und sehr fein gesprenkeltem und gestreiftem Gefieder. In den kraut- und buschreichen Partieen

Rebhuhn. Caccabis saxatilis.

der Ebene Genezareth und der von Akka vertritt die Stelle jener Rebhühner der verwandte Frankolin (Francolinus vulgaris), durch längeren Schnabel, höheren mit einem oder zuweilen auch zwei Sporen bewehrten Fuß, längeren Schwanz und die größere Dichtigkeit des überaus bunten Gefieders von den Rebhühnern unterschieden. Schwerlich umfaßt der hebr. Name auch die durch ihre sehr langen Schwingen und ihren langen meist spitzen Schwanz von den Rebhühnern augenfällig unterschiedenen, das Übergangsglied von den Tauben zu den Hühnern bildenden Flug- und Wüstenhühner, von denen in der Wüste Juda, der Umgebung des Toten Meeres und im Jordanthal vier Arten (Pterocles arenarius, Alchata, exustus u. senegalensis) vorkommen; der von dem Geschrei, das sie im Fluge ausstoßen, entnommene arabische Name Ḳaṭṭa', nach welchem im System die in ihrem Gefieder mannigfaltig schwarz, braun, weiß und gelb gebänderte und gefleckte Art Pt. Alchata benannt ist, hat bei den Arabern selbst umfassendere Bedeutung; die

so genannten Vögel erscheinen im Mai und Juni in allen Teilen Syriens, besonders im Hauran und im Ostjordanland in ungeheurer Menge und in so dichten Haufen, daß die arabischen Knaben, mit einem Stock dazwischen werfend, oft 2—3 auf einmal töten (Burckhardt, S. 168. 505. 681 f.). Man hat in ihnen die „Wachteln" erkennen wollen, mit welchen die Israeliten in der Wüste gespeist wurden (s. Wachtel). — In Jer. 17, 11 ist, wer unrechtmäßiger Weise Reichtum sammelt, nach dem Hebr. mit einem R. (Luther: „Vogel") verglichen; die Worte, welche den Vergleichungspunkt angeben, übersetzt Luther: „der sich über Eier setzet und brütet sie nicht aus". Wäre dies richtig, so hätte man daran zu denken, daß das R. zwar sehr viele Eier legt (Tristram fand einmal 26 in dem Nest eines Steinhuhns), aber wegen seiner zahlreichen Nestplünderer, unter welche der Mensch eine der ersten Stellen einnimmt, oft keine Jungen ausbrütet. Gewiß hat Luther im Gegensatz zu den meisten neueren Übersetzern, die sich leider für Beobachtung der Wirklichkeit meist wenig Mühe geben, das Richtige getroffen. Das Brüten an sich ist für das Rebhuhn eine schwere, fast aufreibende Arbeit, zu der es vom Instinkt getrieben wird in Hoffnung auf die kommenden Küchlein. Aber wie oft wird solch ein armes Tier mitten in der Brutzeit von seinem Nest weggescheucht oder getötet! Sein Schicksal ist vorbildlich für den, der auf schlechte Weise Reichtum sammelt. Er muß auch davon weg, ehe er sein genießen kann. — Endlich ist auch der „Lockvogel auf dem Kloben" in Sir. 11, 31 (28) nach dem Griech. „ein zur Jagd bräuchliches R. im Käfig". Wie man nämlich nach Brehm noch heutzutage in Spanien abgerichtete Rothühner in einem Glockenbauer als Lockvögel benutzt, um ihre Familiengenossen in Menge mit leichter Mühe zu erlegen, so hat man nach Aristoteles und Älian auch schon im Altertum R. gebraucht, um die frei lebenden in Schlingen und Fallen zu locken. Vgl. Tristram, S. 224 ff. Brehm-Schödler II, S. 595—603. 571 ff. (Fu.)

Rechabiter heißen die Nachkommen Jonadabs des Sohnes Rechabs, dem wir in der Geschichte Jehu's als einem im Zehnstämmereich hochangesehenen und als Eiferer für Jehova bekannten Mann begegnen, und dessen Mitwirkung zur Ausrottung des Baalsdienstes in Samaria Jehu in Anspruch nahm (2. Kön. 10, 15 ff. 23). Aus Jer. 35 wissen wir, daß er seine Nachkommen verpflichtet hat, keinen Wein zu trinken, keine Häuser zu bauen und keinen Acker- und Weinbau zu treiben, sondern die Lebensweise von in Zelten wohnenden Nomadenhirten festzuhalten, und daß das zu Jeremia's Zeit ziemlich zahlreich gewordene Geschlecht nach mehr als dritthalb Jahrhunderten diese Verpflichtung noch immer gewissenhaft beobachtet und nur notgedrungen, vor den aus Chaldäern und Syrern bestehenden Truppen Nebukadnezars wahrscheinlich aus den nördlicheren Landesteilen flüchtend, zeitweilig in Jerusalem Schutz gesucht hatte. Wie der Name seines damaligen Hauptes Jasanja und die von dessen Vater und Großvater (Jer. 35, 3) beweisen, daß das Geschlecht seiner Anhänglichkeit an Jehova gern in den seinen Sprößlingen beigelegten Namen Ausdruck gab, so zeigt die Formulierung der von Jeremia den Rechabiten gegebenen Verheißung (Jer. 35, 19; vgl. 5. Mos. 10, 8. 18, 7), daß der Prophet das Haupt desselben als priesterlichen Diener Jehova's anerkannte, ohne daß wir jedoch näher anzugeben vermögen, welcher Art dieser Dienst Jehova's gewesen ist. Über die Bedeutung und den Zweck der erwähnten Verpflichtung s. d. A. Nasiräer S. 1074b. Wie die alten Nabatäer, so führt noch heutzutage dieselbe Lebensweise der die nächste Umgebung des Wadi Musa besitzende Araberstamm el-Lijâthine, der sich zwar zum Islam bekennt, aber jüdischen Typus tragen und manche jüdische Gebräuche bewahrt haben soll. Die Vermutung, in ihm hätten sich die Rechabiter erhalten, ist aber nur ein wertloser Einfall (vgl. Palmer, S. 335 f. Robinson III, S. 106. Burckhardt, S. 701. 719). — Nur aus 1. Chr. 2, 55 wissen wir, daß man das Haus Rechabs (Luther: Bet-Rechab), d. i. die Rechabiter von einem gewissen Hammath ableitete, auf welchen auch die merkwürdigen in der Stadt Jabez (s. d. A.) wohnhaften 3 Geschlechter der Keniter zurückgeführt wurden; und man darf daraus folgern, daß auch die Rechabiter von Hause aus keine Israeliten, vielmehr wahrscheinlich in die israelitische Volks- und Religionsgemeinschaft aufgenommene Keniter waren (vgl. die Artt. Jabez u. Keniter); an das, was wir 1. Chr. 4, 10 von Jabez lesen, erinnert auch die Bedeutung des Namens Jasanja (= Jehova erhört). — „Sohn Rechabs" wird Neh. 3, 14 der Oberste des Bezirks von Beth Cherem (s. d. A.) Malchia genannt, der das Mistthor baute, und es ist nicht unmöglich, daß er damit als Sprößling des Rechabitergeschlechts bezeichnet werden soll.

Redner. Die „klugen Redner" Jes. 3, 3 sind nach dem Hebr. vielmehr der Zauberei oder Beschwörung Kundige. Der Apstlg. 24, 1 erwähnte Redner Tertullus war einer von den nicht bloß in Rom selbst, sondern auch in den Provinzen zahlreichen öffentlichen Gerichtsrednern, durch welche nach römischer Gerichtssitte die anhängig gemachten Klagen in der mündlichen Verhandlung begründet zu werden pflegten. Der wohlstilisierte schmeichlerische Eingang seiner sonst nur summarisch mitgeteilten Rede entspricht ganz dem Geschäftsbrauch der gewöhnlichen Sorte dieser Rhetoren.

Regen, s. Witterung.

Regenbogen. Nach der sinnigen religiösen Naturbetrachtung der Israeliten ist der R. der Bogen Gottes, den er nach dem Sintflutsgericht als Wahr- und Erinnerungszeichen für den ewigen Gnadenbund, welcher die Menschheit und alle Lebewesen auf Erden gegen die Wiederkehr einer alles verderbenden Flut sichert, in die Wolken gesetzt hat und, wenn er die Erde mit Gewölke überwölkt, sichtbar werden läßt (1. Mos. 9, 12–17). Man erklärt diese Anschauung gewöhnlich daraus, daß der R. gleichsam Himmel und Erde verbinde und vergleicht die griechische Vorstellung, welche den R. als Straße ansieht, auf welcher die Boten der Götter zu den Menschen kommen, oder ihn als die mit Windesschnelle eilende, goldbeflügelte Götterbotin Iris (von eirō = verknüpfen, verbinden) personifiziert und die nordisch-germanische, nach welcher der R. die von den Göttern erbaute Brücke zwischen Himmel und Erde ist, die einst zum Beginn des Weltuntergangs zerbrechen wird, wenn Muspels Söhne darüber reiten. Aber im A. T. deutet nichts auf eine solche Begründung der Anschauung. Dagegen bezeichnet der hebr. Ausdruck für den R. sonst nur den Bogen als Waffe, und als mit dem Bogen bewehrter und seine Pfeile abschießender Kriegsheld wird Gott in seinem richterlichen Zorne oft dargestellt (Ps. 7, 13 f. Klgl. 2, 4. 3, 12 f. Hab. 4, 9. 11. Sach. 9, 13 f. — 5. Mos. 32, 23. 42. Hiob 6, 4. Ps. 38, 3. Hes. 5, 16). Mehr Anhalt in dem biblischen Vorstellungskreis hat daher die Annahme, daß der R. als beiseite gestellter Bogen Gottes ein Unterpfand und Erinnerungszeichen dafür ist, daß Gottes Gerichtswerk nach Ablauf der Sintflut vollbracht war und gemäß dem von ihm aufgerichteten Gnadenbunde in dieser Weise nie wiederkehren sollte. Mit der hebr. Vorstellung träfe dann am genauesten die indische zusammen, nach welcher der R. der Bogen Indra's ist, mit dem er seine blitzenden Pfeile gegen die himmelstürmenden Asuren entsendet, und den er nach beendetem Kampf als Friedenszeichen beiseite gestellt hat. Doch bleibt es immer fraglich, ob eine solche konkretere, an das Naturmythologische anstreifende nähere Bestimmung der Vorstellung anzunehmen ist; dieselbe kann auch nur auf dem Eindruck beruhen, welchen, wenn der Sonnenschein die dunklen Wetterwolken durchbricht, die liebliche Naturerscheinung auf das menschliche Gemüt macht; der von dem Kriegsbogen entlehnte hebr. Ausdruck kann sich nur auf die Ähnlichkeit in der Form und die Bezeichnung „Bogen Gottes“ nur darauf, daß der R. ein von Gottes Allmacht geschaffener und am Himmel, dem Wohnsitze Gottes, sichtbarer Bogen ist, beziehen. Beachtung verdient, daß der altbabylonische Sintflutsbericht wohl für den Bundesschluß, aber nicht für das Bundeszeichen des Regenbogens eine Parallele darbietet. — Sonst veranschaulicht der schönfarbige (Sir. 43, 12) R. in der Bibel den die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes kreisförmig umgebenden, milder strahlenden Lichtglanz (Hes. 1, 28. Offb. 4, 3); ferner hat der mit einer Wolke bekleidete Engel, welcher das Endgericht und die Heilsvollendung ankündigt (Offb. 10, 1), einen auf die Bundesgnade hinweisenden R. auf seinem Haupte; endlich wird auch die hehre, in mildem Glanze strahlende Erscheinung des Hohenpriesters Simon mit dem R. verglichen (Sir. 50, 7).

Regent. Zu Jer. 46, 25 u. Nah. 3, 8 s. d. A. Amon.

Regierung, s. Älteste, Amtleute, Gerichtswesen, Hofmeister, Juden S. 813b, Kanzler, Königtum, Landpfleger, Römisches Reich, Stammverfassung u. Synedrium.

Region, s. Rhegion.

Regu, s. Semiten.

Reguel (= Freund Gottes) heißt der Sohn Esau's und der Tochter Ismaels Basmath, die anderwärts Mahalath genannt wird (vgl. S. 414b); von ihm werden 4 nicht weiter bekannte Stammfürsten der Edomiter abgeleitet (1. Mos. 36, 4. 10. 13. 17. 1. Chr. 1, 35. 37). Über 4. Mos. 2, 14 s. d. A. Eliasaph. Als Namen eines Benjaminiten kommt R. 1. Chr. 10 [9], 8 vor. Sonst vgl. d. Artt. Jethro und Raguel.

Rehabeam (hebr. Rĕchab'âm, d. i. Volksausbreiter; griech. Roboam) war Salomo's Sohn (1. Kön. 11, 43. 1. Chr. 3, 10. Matth. 1, 7), mit dessen Thronfolge die unter dem Vater angebahnte Katastrophe der Spaltung des israelitischen Königreichs zum Vollzug gelangte. Wiewohl die prophetische Darstellung der alttestamentlichen Geschichtsbücher nicht unterläßt, darauf nachdrücklich hinzuweisen, daß diese Spaltung kein von Menschenwillkür abhängiger Zufall, sondern göttliches Verhängnis war, entsprechend der unter Salomo ergangenen Ankündigung (1. Kön. 12, 15; vgl. 11, 30 ff.), so hebt sie doch nicht minder nachdrücklich hervor, daß dies Verhängnis nicht ohne Mitverschuldung Rehabeams über ihn hereinbrach. Denn in eigenwilligem und hoffärtigem Übermut verschmähte er die Weisung der Alten, die unter Salomo Erfahrung gesammelt, daß der König, um Herrscher zu sein, sein Amt als Dienst ansehen müsse (1. Kön. 12, 7), und zog den Rat derer vor, die in seiner Umgebung aufgewachsen, wußten, daß sie ihm zu Willen redeten, wenn sie ihm eine brüske Abweisung der Beschwerden und Wünsche der Volksversammlung anrieten (1. Kön. 12, 1–19. 2. Chr. 10). So ist sein Bild, obwohl er bereits ein Einundvierzigjähriger den Thron bestieg, als Typus unreifer Knabenhaftigkeit im Re-

giment in die Geschichte übergegangen (1. Kön. 14, 21. 2. Chr. 12, 13. 13, 7. Sir. 47, 27 f.). Über die einzelnen Vorgänge des Abfalls der Nordstämme und ihrer selbständigen Reichsbildung s. d. A. Jerobeam I. Durch dieselben ward Rehabeam, der vierte König in Israel und der dritte der Davidischen Dynastie, zugleich der erste im Südreich, welches „Juda und Benjamin und das übrige Israel" umfaßte (1. Kön. 12, 23), d. h. außer dem Stammgebiet von Juda die Jerusalem benachbarten Teile von Benjamin und außerdem Städte der alten Gebiete von Dan und Simeon. Ein im Eifer der ersten Erregung von dem heißblütigen König gefaßter Entschluß, die Abgefallenen mit Gewalt zu unterwerfen, gelangte nicht zur Ausführung; wohl oder übel mußten König und Volk der unbeugsamen Weisung der Prophetie, daß gegen die Schickung Gottes nicht anzukämpfen sei, sich fügen und das selbständige Wiedererstarken der alten Eigenkraft Ephraims gewähren lassen (1. Kön. 12, 21 ff. 2. Chr. 11, 1 ff.). Aber die feindselige Stimmung blieb, und zu einem friedlichen Einvernehmen des Erbmonarchen in Jerusalem und des nördlichen Usurpators ist es nicht gekommen (1. Kön. 14, 30. 2. Chr. 12, 15). Zwar die Angriffe von dort aus konnte Rehabeam, auf die Stärke des befestigten Jerusalem vertrauend, in Ruhe abwarten: um so größer aber war die Gefahr, die aus der nahen Verbindung Jerobeams mit Ägypten (s. S. 691) für Juda erwuchs. Wie ernstlich R. diese Gefahr nahm, sehen wir daraus, daß er eine ganze Reihe von Plätzen im W. und S. Jerusalems, also in der Richtung Ägyptens, befestigte, mit Vorräten an Wasser und Proviant und mit eigenen Kommandanten versah (2. Chr. 11, 5—12). Doch erwiesen sich diese Vorkehrungen fruchtlos, als nun im 5. Jahr R.s wirklich König Sesonchis von Ägypten (s. d. A. Sisak) an der Spitze einer Armee von 1200 Kriegswagen und 60000 Reitern heranrückte (1. Kön. 14, 25 f. 2. Chr. 12). Alle Festungen und Jerusalem selbst fielen in seine Hände; Tempel und Palast wurden ausgeplündert; auch die goldenen Schilde, welche Salomo hatte machen lassen, hinweggenommen, sowie die goldenen Rüstungen, die David den Feldobersten Hadadesers von Aram-Zoba abgenommen und in der Residenz aufgehängt hatte*) (1. Kön. 14, 26; vgl. 2. Sam. 8, 7). Und bis auf diesen Tag redet der Siegesbericht des Sesonchis über diesen Zug auf der Denktafel von Karnak von mehr als 130 unterworfenen Städten (vgl. Brugsch geograph. Inschr. II, 56 ff. Blau in ZDMG. 1861, 233 ff. Rösch in den theol. Stud. und Krit. 1863, 733). Doch behielt es bei der Eroberung und Plünderung sein Bewenden; zur dauernden Besetzung und zur Entthronung Rehabeams kam es nicht; Juda blieb selbständiges Königreich (2. Chr. 12, 12). — In theokratischer Beziehung war R. auf Festhaltung der alten Grundlagen schon durch die Natur der Dinge, den Gegensatz gegen das Nordreich hingewiesen. Gern öffnete er den von dort ausgestoßenen Leviten und den Bürgern des Nordreichs, die sich um des reinen Gottesdienstes willen ihnen anschlossen, die Städte seines Landes (2. Chr. 11, 13 f. 16; vgl. 1. Kön. 12, 27). Nicht minder hielt sich das hergebrachte Ansehen der Propheten, vertreten durch Männer wie Semaja und Iddo, (s. die Artt.) in sanktionierter Geltung bei König und Volk. Trotzdem konnte der Raum, den die unter Salomo eingedrungenen Götzendienste und Prostitutionskulte bereits gewonnen, nicht mehr verengt werden; vielmehr das Unwesen nahm zu (1. Kön. 14, 22—24). Nicht undeutlich wird durch den Nachdruck des Zusammenhanges darauf hingewiesen, daß in diesem Gewährenlassen und Befördern sich der Einfluß der Königinmutter Naama geltend machte, welche nach weitverbreiteter und speciell auch israelitischer Sitte als gebhira einen dominierenden Einfluß bei Hofe ausübte (vgl. S. 125); wiederholt wird bemerkt, daß sie eine der nichtisraelitischen Gemahlinnen Salomo's, eine Ammoniterin (Tochter des Ammoniterkönigs Ana = Hanon) war (1. Kön. 14, 21. 31. 2. Chr. 12, 13 f.). Rehabeams Lieblingsgemahlin war Maacha, eine Nachkommin Absaloms (2. Chr. 11, 21, vgl. S. 15); und früh bestimmte er ihren Sohn Abia zu seinem Thronfolger. Allerdings weckte ihm dies häuslichen Unfrieden, den er aber dadurch zu stillen wußte, daß er den übrigen Prinzen Statthaltereien mit eigenem glänzenden Hofhalt zuwies; die Stelle 2. Chr. 11, 23 ist zu übersetzen: „Aber er (R.) handelte klüglich, und teilte aus von allen seinen Söhnen in alle Gauen Juda's und Benjamins, in alle festen Städte hin, und gab ihnen Unterhalt in Fülle und warb für sie eine Menge Frauen". Auch in seinem eigenen Hofhalt suchte er, wenn schon in beschränkteren Verhältnissen, den Prunk des väterlichen Hofes festzuhalten (2. Chr. 11, 18—21). Als die goldenen Schilde, unter deren Glanz die Leibgarden die Tempelgänge Salomo's hatten begleiten müssen, von Sesonchis geraubt waren, ließ er, um das Gepränge dieser feierlichen Aufzüge nicht fallen zu lassen, eherne an ihrer Statt verfertigen (1. Kön. 14, 27 f.). Nach 17jähriger Regierung (975—957) starb Rehabeam und fand bei den Gräbern der Ahnen seine königliche Ruhestatt (1. Kön. 14, 31. 2. Chr. 12, 16). Kl.

*) Letztere nach dem ausführlicheren griech. Text; vgl. die Anm. auf S. 690.

Rehabja, s. Elieser. Der Name seines Sohnes lautet 1. Chr. 27 [26], 25 Jesaja (Jescha'jahu), in 1. Chr. 25 [24], 21, dagegen Jesia (Jishschijjah).

Rehe, s. Gazelle u. über Spr. 5, 19 d. A. Steinbock.

Rehob, s. Beth Rehob u. Aram Nr. 2. Zu dem aramäischen Beth Rehob steht wohl der Name des Vaters Hadadesers, Königs von Zoba (2. Sam. 8, 3. 12), in einer, freilich nicht näher bestimmbaren Beziehung. Als Levitenname kommt R. Neh. 10, 11 vor.

Rehoboth (d. h. „Raum, Freiheit") nannte Isaak einen Brunnen (1. Mos. 26, 22), welchen er ohne von den Hirten von Gerar angefochten zu werden (vgl. V. 20 f.) graben konnte. Der alte Name, und mit ihm die Örtlichkeit, ist zuerst von Robinson wieder aufgewiesen worden in dem Wadi Rucheibe (1 Tagereise südwestlich von Berseba), einer weiten, nicht völlig unfruchtbaren Gegend, die noch heute Schafen und Kamelherden genügende Weide gibt. Ein Hügel auf der Westseite des Thales, das insbes. den Namen Rucheibe führt, ist mit ausgedehnten Trümmern aus dem Altertum besetzt und aus dem Felsen gehauene Cisternen weisen nicht minder auf eine früher zahlreiche Bewohnerschaft hin. S. Palmer, Wüstenwanderung, S. 296 f. S. C. Bartlett, From Egypt to Palestine, New-York 1879, p. 398 ff. M.

Rehoboth mit dem Zusatz han-nāhār, d. i. „des Stroms" (Luther: „am Wasser") heißt 1. Mos. 36, 37 u. 1. Chr. 1, 48 der Geburtsort des edomitischen Königs Saul. Weder die edomitische, nach Euseb. u. Hieron. als Burg oder großer Flecken in Gebalene zu ihrer Zeit noch vorhandene Stadt Robotha oder Robooth, noch irgend eine andere in Idumäa gelegene Stadt, welche den viel und in den verschiedensten Gegenden vorkommenden Namen R. führte, kann gemeint sein; denn wo wäre in Idumäa ein Gewässer, das als Strom bezeichnet werden könnte? Auch an das zu Gesamtninive gehörige Rehoboth Ir kann nicht gedacht werden. Da der hebr. Ausdruck für „der Strom" sonst den Euphrat bezeichnet, so wird man vielmehr an ein am Euphrat gelegenes R. zu denken, den König Saul also für einen Ausländer zu halten haben. Am wahrscheinlichsten denkt man an das zwischen Rakka und Ana etwas südlich von der Mündung des Chaboras (s. die Karte S. 428) eine Stunde vom Ufer des Euphrat an dessen Ostseite gelegene Rachaba, das von Malik-ibn-Tauk, einem der Generale des Chalifen Harun-er-Raschid nicht erst gebaut, sondern nur wieder aufgebaut wurde und seitdem bei den arabischen Geographen Rachabath-Malik-ibn-Ṭauk genannt wurde. Erwähnung verdient, daß das Rehoboth von 1. Mos. 26, 22 an einem Wadi liegt, das gleich unterhalb dieses Orts jetzt den Namen Bachr bela mi („See ohne Wasser") trägt. Die Vermutung legt sich nahe, daß das vorliegende Rehoboth durch den Zusatz „des Stromes" von jenem deutlich unterschieden werden sollte. (Fu.)

Rehoboth-Ir (hebr. Rechôbôth ʿîr), d. i. „Stadtstraßen", wörtlich „Straßen von Stadt", ein Name wie Rechoboth-han-Nahar, d. i. „Stadt des Stromes", nämlich des Euphrat (mit welchem Orte jener aber nicht zu verwechseln ist; s. d. A.), wird 1. Mos. 10, 11 neben Ninive, Calach und Resen als ein Teil oder Quartier Gesamtninive's, „der großen Stadt", aufgeführt. Wie der Name, so wie er überliefert ist, augenscheinlich hebräischen, nicht assyrischen Typus hat, so ist eine Örtlichkeit dieses Namens bis jetzt auf den Monumenten und auch sonst in der betreffenden Gegend nicht nachgewiesen. Neuerdings freilich glaubt man den Namen mit dem Namen eines Quartiers von Kujjundschick-Ninive: rébit Ninâ „Platz", „Markt Ninive's", (vgl. Asarhaddons Cyl. I, 53; Sargons Cyl. 44; auch Rev. des plaques 16) identifizieren zu sollen (s. Del. Parad. S. 261). Allein, sind gewiß auch hebr. Reḥôb, Pl. Reḥôbôth u. assyr. rébit (riʾbit) wurzelhaft dieselben Wörter, so waren sie als lebendige Eigennamen in der volkstümlichen Aussprache doch so verschieden, daß der Hebräer wohl schwerlich auf ihre etymologische Identität würde gekommen sein; vgl. zum Belege hierfür den sonst ganz analogen, aber in der assyr. Aussprache beibehaltenen Stadtnamen Resen (s. d. A.). Vgl. d. A. Ninive. Schr.

Rehum hieß zur Zeit des Artaxerxes der erste unter den persischen Beamten Palästina's (s. Kanzler), welche vor Nehemia's Absendung nach Jerusalem (Neh. 1, 3) durch ihre Vorstellungen das den Bau der Mauern Jerusalems untersagende königliche Edikt erwirkten (Esr. 4, 8 f. 17. 23). Denselben Namen führte auch ein Haupt der mit Serubabel heimkehrenden Exulanten (Esr. 2, 2) und zur Zeit Nehemia's der Vorsteher einer Levitenabteilung (Neh. 3, 17) und ein Volkshaupt (Neh. 10, 25). In Neh. 12, 3 aber ist R. aus Harim (V. 15) verschrieben.

Reich Arabien, s. Scheba u. Arabien, S. 102 f.

Reif, s. Stiftshütte. In den Beschreibungen der beiden Erzsäulen Jachin und Boas (s. d. A.) hat Luther das den unteren Teil der Säulenkapitäle bedeckende Flecht- oder Gitterwerk als „Reif" bezeichnet.

Reigen, s. Tanz.

Reiger, Reiher. So hat Luther 3. Mos. 11, 19*). 5. Mos. 14, 18 und Ps. 104, 17 gemäß der bei den alten Übersetzern vorherrschenden Überlieferung das hebr. Wort chasîdah übersetzt, während er dasselbe Wort Jer. 8, 7. Sach. 5, 9 und Hiob 39, 13 mit Storch widergibt, wie anderwärts (3. Mos. 11, 19. 5. Mos. 14, 17) das Wort rácham

*) Die Angabe Winers, daß in dieser Stelle das Wort 'anaphah mit „Reiher" übersetzt sei, beruht auf einem Versehen, s. d. A. Heher.

oder rachamah (vgl. S. 493 f.). Der chasîdah genannte Vogel gehört zu den unreinen, ist ein zur bestimmten Zeit hoch am Himmel hinfliegender Zugvogel (Jer. 8, 7) und nistet auf den Cypressen im Libanon (Ps. 104, 17). Aus Sach. 5, 9 scheint hervorzugehen, daß es ein größerer Vogel mit gewaltigen, weittragenden Schwingen sein, und aus Hiob 39, 13 ff., daß seine Flügel und sein Gefieder irgendwie an den Strauß erinnern muß, daß aber sein Verhalten zu seiner Brut in starkem Gegensatz steht zu der sorglosen Vernachlässigung der Seinigen seitens des Straußes; wiewohl nämlich in letzterer Stelle zunächst zu übersetzen ist: „(des Straußes Flügel schwingt sich fröhlich;) ist's wohl ein liebreicher Fittich und Gefieder?", so soll doch das für „liebreich" gebrauchte Wort chasîdah ohne Zweifel auf den so genannten Vogel hindeuten. — Nun paßt allerdings fast alles dies in gleichem Maße auf den Reiher, wie auf den Storch. Gegen den letzteren hat man zwar eingewendet, daß er gewöhnlich auf Gebäuden, nicht auf Bäumen niste. Allein nach Brehm siedeln sich viele Hausstörche (Ciconia alba) „auch fern von den menschlichen Wohnungen in Wäldern an und gründen hier auf starken Bäumen ihren großen Horst", und der scheuere schwarze Storch (C. nigra), den man in abgelegenen Gegenden Palästina's auch zuweilen antrifft, horstet gewöhnlich auf Bäumen; fast ausnahmslos nisten freilich alle größeren Reiherarten auf Weidenbäumen und Pappeln. — Für die Annahme, daß chasîdah der Storch ist, spricht besonders die Bedeutung des Namens (der liebreiche Vogel) nebst der Stelle Hiob 39, 13 (s. oben); denn die zärtliche Fürsorge des Storchs, dieser avis pia, für seine Jungen ist im ganzen Altertum sprichwörtlich, während von gleichem Verhalten des Reihers nur Älian gehört haben will. Auch eine jüdische Tradition begünstigt diese Annahme; denn der „weiße Vogel" (chavvarîtha') wie die jüdisch-aramäischen Paraphrasen die chasîdah bezeichnen, ist ohne Zweifel die „weiße Daja" (daja lebanah) des Talmud, d. h. der Storch (Lewysohn, Zoologie des Talmuds, S. 171 f.). Die verschiedenen Reiherarten Palästina's aber dürften eher mit dem Wort 'anaphah bezeichnet sein (s. Heher). Die Störche kommen Ende März von Süden her in ungeheuren Scharen nach Palästina, um im Mai weiter zu ziehen, soweit sie sich nicht häuslich niederlassen. Die Angabe Seetzens, daß es auf dem Libanon keine Störche gebe, ist schwerlich richtig; nach Belon sollen sie sich auf dem Gebirge Amanus (s. Amana) sogar den größten Teil des Winters hindurch aufhalten; Robinson (Phys. Geogr. d. h. Landes, S. 382) führt unter den Vögeln Syriens auch den Storch an; und Gust. Hänel sah wenigstens an der Küste zwischen Dor und Cäsarea noch im Juni mehrere tausend Störche in dem Schilfe einer sumpfigen Niederung (ZDMG. IV, 340).

Reinigkeit und Reinigungen. Statt der Wör- 1 ter Reinheit und Unreinheit kommen in der deutschen Bibel nur die älteren Bildungen Reinigkeit und Unreinigkeit vor, welche wir jetzt nur noch zu gebrauchen pflegen, um den Zustand des Rein- und Unreinseins in ceremonieller Beziehung zu bezeichnen. Die Gesetze über die levitische Reinigkeit, welche die Priester (3. Mos. 10, 10. Hes. 22, 26. 44, 23; vgl. Hagg. 2, 12 ff. Matth. 8, 4) lehren, überwachen und handhaben sollten, damit Israel sich als ein seinem Gottkönig geweihtes oder heiliges Volk erwiese, gehören nach des Apostels Wort zu den Elementen der Welt (Gal. 4, 3. 9 f. Kol. 2, 8. 20 f.), zu den sinnlichen Naturdingen, unter welche das Judentum ähnlich wie das Heidentum geknechtet war, während für den an Christus Glaubenden diese „schwachen und dürftigen" Satzungen keine Geltung mehr haben (vgl. Matth. 15, 11. 17 ff. Apstlg. 10, 15. 15, 9. Röm. 14, 1 ff. 1. Tim. 4, 3 ff. Tit. 1, 15). Wir dürfen aber diese vergänglichen und für uns in der Vergangenheit liegenden Dinge nicht darum verachten, weil sie von dem himmlischen, rein geistigen und ewigen Evangelium überwunden worden sind. Vielmehr müssen wir in den Reinigkeitsgesetzen des A. T.s eine göttliche Ordnung erkennen, welche zum Bestand und Wesen der werdenden wahren, aber noch unvollkommenen Religion gehörte und ein wichtiges Hilfsmittel zur Herbeiführung der vollendeten Gottesoffenbarung im Volke Israel bildete. Aus der Eigentümlichkeit der Theokratie (s. d. A. Gesetz Nr. 1) erklärt sich der für uns leicht befremdliche Umstand (vgl. 4. Mos. 19, 20), daß auf gewisse Ceremonialsatzungen ein ebenso großes Gewicht gelegt werden konnte, als auf religiös-sittliche Grundforderungen. Als Eigentumsvolk des heiligen Gottes soll Israel heilig sein und heilig werden; die geforderte Heiligkeit aber (vgl. oben S. 517a) ist nicht nur Unbeflecktheit von allen fremden, irgendwie mit der heidnischen Abgötterei zusammenhangenden Sitten und Bräuchen, sowie Reinheit von sittlichen Makeln, sondern auch Reinheit von gewissen äußerlichen Befleckungen, die mehr oder weniger als verunreinigend galten, so daß die alttestamentliche Frömmigkeit stärkere oder schwächere Mittel verlangte, um den durch solche Befleckungen verunreinigten wieder in den Zustand zu versetzen, worin er als rein und dem heiligen Gotte wohlgefällig erscheinen konnte. — Anders 2 als in der Zendreligion (vgl. Sommer, Bibl. Abhandlungen. Bonn 1846, S. 183—367: Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetze), wo Reinheit und Heiligkeit zusammenfallen, unterscheidet das alttestamentl. Gesetz (vgl. 3. Mos. 10, 10) scharf zwischen diesen beiden Begriffen und kennt z. B. wohl reine, nirgends aber heilige Tiere. Auch ist eigentlich (vgl. 3. Mos. 11, 6 ff.) nicht für Jehova selbst, den Schöpfer der ganzen Welt (vgl. aber 1. Mos. 1, 31 mit 6, 12), das eine Tier rein, das

andere aber unrein, sondern diese Unterscheidung gilt für den Menschen, der durch manche Tiere, sowie durch gewisse Zustände seines eigenen Leibes, die ihm als unrein gelten sollen, unwert vor Gott wird. Ein reiner Mensch oder Ort (vgl. 3. Mos. 6, 11 mit V. 16; hebr. V. 4 mit V. 9) ist darum noch kein heiliger (vgl. 2. Mos. 20, 25). Trotz seiner Reinigkeit entheiligt der gemeine Israelit das Heiligtum (vgl. 2. Mos. 29, 37. 4. Mos. 3, 10. 38), wenn er Dinge vornimmt, zu deren Verrichtung es des priesterlichen Charakters der gesteigerten Heiligkeit (s. d. A. Priester Nr. 1—3 und Hohepriester Nr. 2) bedarf. Man könnte denken, die Regel, daß das Heilige zugleich rein, das Unreine zugleich unheilig ist, erleide eine Ausnahme dadurch, daß nicht immer die Gott wohlgefällige Beschaffenheit als die unerläßliche Bedingung des Heiligseins oder Heiligwerdens erscheint, da z. B. das vom Banne (s. d. A.) Getroffene wegen seiner Verabscheuungswürdigkeit der Vernichtung anheimfällt und doch zugleich als hochheilig bezeichnet wird, ähnlich wie wir 5. Mos. 22, 9 das gleichzeitige Ziehen von Getreide und Wein auf demselben Grundstücke verboten finden, auf daß nicht beide verbotenen Dinge miteinander geheiligt werden, d. h. Gott für seine Diener, die Priester, anheimfallen. Aber in solchen Fällen handelt es sich ja nicht um eigentliche Unreinigkeit, zu deren Wesen es gehört, daß sie durch Reinigung beseitigt werden kann oder soll. Wie Reinigkeit und Heiligkeit, trotz ihrer Verwandtschaft verschiedene Begriffe sind, ebenso darf die Reinigkeit nicht mit der bloßen Reinlichkeit verwechselt werden. Gewiß ist im heißen Morgenlande wegen der stärkeren Ausdünstung der Haut und aus anderen Gründen das fleißige Waschen des Körpers, namentlich der Hände und Füße, stets ein dringendes Bedürfnis gewesen (s. d. Artt. Baden, Gastmahle, Mahlzeit, Salbe). Solche thatsächliche Entfernung widriger und leicht der Gesundheit schädlicher Stoffe durch reines Wasser war eine Maßregel der Selbsterhaltung für jeden, der nicht im Schmutz verkommen wollte, und galt natürlich im Verkehr der Menschen unter einander als eine Sache der Wohlanständigkeit. Bei allen Völkern aber mußte sich diese Anstandspflicht zu einer religiösen Pflicht gestalten, sobald es sich um den Verkehr mit der Gottheit handelte. Vollends dem sittlichen Charakter der alttestamentlichen Religion war es entsprechend, daß die körperliche Reinheit, ohne welche der fromme Israelit nicht vor seinem Gott erscheinen und dem Heiligen dienen konnte, sich auch als Sinnbild der inneren Reinheit darstellte (vgl. 5. Mos. 21, 6 f. Jes. 1, 16. 4, 4. Offb. 3, 4). Öfters erzählt das A. T., wie das Volk vor dem Eintritt feierlicher, heiliger Handlungen geheiligt wurde (2. Mos. 19, 10. 14) oder sich heiligte (Jos. 3, 5. 7, 13. 1. Sam. 16, 5; vgl. 2. Chr. 30, 17 ff.). Unter diesen Heiligungen sind ohne Zweifel hauptsächlich (doch vgl. auch 2. Mos. 19, 15. 2. Sam. 21, 4 f.) Waschungen gemeint (vgl. Iliad. VI, 266. Odyss. IV, 759. Verg. Än. II, 748), welche sich in wichtigeren Fällen (vgl. 2. Mos. 19, 10. 4. Mos. 8, 7) auch auf die Kleider erstreckten. Solche Reinigungen durch Waschen finden sich nicht nur bei der Einweihung der Priester und Leviten (vgl. 2. Mos. 29, 4. 40, 12. 3. Mos. 8, 6 und s. d. Artt. Leviten, Priesterweihe), sondern waren auch den Priestern (s. d. A. Handfaß; vgl. 2. Mos. 30, 18 ff.) für den täglichen Dienst vorgeschrieben. Nach dem Bericht Herodots (II, 37) wuschen sich die ägyptischen Priester an jedem Tage zweimal mit kaltem Wasser und ebenso zweimal des Nachts. Man kann das Behaftetsein mit Schweiß (vgl. Hesek. 44, 18 das Verbot wollener Kleider für die Priester), Staub und dergleichen als einen geringen Grad von Unreinigkeit betrachten, und so erklärt sich's, daß den späteren Juden durch die Satzungen der als verbindlich geltenden Überlieferung eine Menge von Waschungen und Badungen aus mancherlei Anlässen, darunter auch vor jedem Essen mindestens das Begießen der Hände mit Wasser (vgl. S. 957 f.), zur religiösen Pflicht gemacht war. Da mußte denn, wer nach besonderer Heiligkeit trachtete, peinlich auf Reinlichkeit halten, wie ja bekanntlich die Pharisäer das Essen mit ungewaschenen Händen ängstlich vermieden (Matth. 15, 2) und auf die Reinhaltung und Reinigung des Geschirrs große Sorgfalt verwendeten (Mark. 7, 4. Matth. 23, 25. Luk. 11, 39). Noch weiter gingen die Essener, die z. B. vor dem Essen badeten (was die Pharisäer nur in gewissen Fällen zu thun pflegten; vgl. Mark. 7, 4 im Griech.) und nach jedem Stuhlgang eine Waschung vornahmen (Joseph., J. Kr. II, 8, 9). Ein religiös begründetes Reinlichkeitsgesetz findet sich auch schon 5. Mos. 23, 12 ff. Indessen tritt dasselbe eigentlich aus dem Bereich der hier zu besprechenden Reinigkeitsgesetze heraus. Denn die levitische Unreinigkeit zerfällt, wenn wir von den lediglich auf das Tierreich beschränkten Speise-Verboten (s. d. A. Speisegesetze) absehen, nach Sommers (S. 206) übersichtlicher Einteilung nur in folgende Arten: 1) Die Unreinigkeit des Todes an Menschen, reinen und unreinen Tieren; 2) Die Unreinigkeit des Aussatzes an Menschen, Häusern und Kleidern; 3) Die Unreinigkeit der Ausflüsse aus den menschlichen Geschlechtsteilen. Vgl. Königs Artikel „Reinigungen" in Herzogs Real-Encyklopädie (Leipzig, 1883), sowie die nicht minder eigentümlichen Anschauungen, welche Stade in seiner Geschichte des Volkes Israel (Berlin 1, S. 481 ff.) über Rein und Unrein entwickelt hat. — Obgleich es an Widersprüchen in der zum Teil fragmentarischen Gesetzgebung (s. oben S. 517 ff. 1137b) nicht fehlt (vgl. z. B. 5. Mos. 14, 21 mit 3. Mos. 17, 12. 15. 4. Mos. 15, 16), so stimmen doch im ganzen diese Gesetze gut zusammen und lassen,

auch wo sie uns fremdartig erscheinen, die ihnen überall zu Grunde liegende religiöse Anschauung erkennen. Der fromme Sinn der alten Israeliten nahm den Aussatz auch an Häusern und Kleidern (S. 595. 855) wahr, und ähnlich finden wir im übrigen Altertum, daß z. B. für die Teilnehmer an den Mysterien zu Eleusis nicht nur jeder geschlechtliche Verkehr verunreinigend war, sondern auch die Berührung eines Granatapfels oder -Stengels, weil man in diesen ein Abbild der Samen- und Zeugungsorgane erblickte, oder daß nach dem Gesetz des Manu nicht nur die gesamten Aussonderungen des menschlichen Körpers, sondern auch das von den Bäumen ausgeschwitzte rötliche Gummi als unrein von den Brahmanen vermieden werden muß (Sommer, S. 203). Die sicherlich in die vormosaischen Zeiten (vgl. 1. Mos. 7, 2. 8, 20) zurückreichende Unterscheidung von reinen und unreinen (d. h. nicht eßbaren) Tieren, unter denen die 3. Mos. 11, 29 f. genannten acht Arten nach der Meinung von Sommer und anderen als besonders stark verunreinigend erscheinen, ist sicherlich aus einem Zusammenwirken verschiedener Gründe hervorgewachsen, trägt aber entschieden (vgl. 3. Mos. 11, 43 ff. 20, 24 ff.) religiösen Charakter. Bekanntlich haben diese Bestimmungen mit den lebenden Tieren (über 3. Mos. 22, 5 s. unten Nr. 6) nichts zu schaffen; der Israelit durfte z. B. das Fleisch des Esels unbedingt nicht essen (zu 2. Kön. 6, 25 vgl. die dort folgenden Verse 28. 29) und konnte doch unbedenklich auf diesem unreinen Tiere reiten und es Gott geloben (3. Mos. 27, 11), wenn auch nicht opfern (2. Mos. 13, 13). Auch konnte er dem von ihm getöteten Esel die Haut abziehen, ohne sich durch diese Berührung des nur hinsichtlich des Speisegenusses unreinen Tieres zu verunreinigen. Dagegen war gleichmäßig bei allen Tieren, den eßbaren (3. Mos. 11, 39) und den nicht eßbaren, die Berührung des Aases verunreinigend sowohl für die Personen als auch, wie es scheint, für die 3. Mos. 11, 32 ff. genannten Sachen. Letzterer Umstand wird ja möglicherweise nur darum allein bei acht Tieren ausdrücklich erwähnt, weil diese beim Verenden leichter als andere, die dem menschlichen Haushalt wegen ihrer Lebensweise weniger nahe kamen, auf Geräte oder in solche hineinfielen. Betrachten wir aber das Speisegesetz in 3. Mos. 11 u. 5. Mos. 14 genau, so ergibt sich, daß der unbedingt verbotene Fleischgenuß keine Unreinigkeit bewirkt, von der man sich durch Reinigung befreien konnte. Es ist schwerlich zufällig, daß eine Strafbestimmung für wissentlichen Genuß des Fleisches unreiner Tiere im Gesetze gänzlich fehlt; solch freventliche Auflehnung gegen das theokratische Gesetz wird gar nicht in Betracht gezogen, da sie wohl kaum vorkam. Angenommen aber auch, daß in dieser Beziehung das Gesetz lückenhaft wäre, da ja auf den eigentlichen Blutgenuß (3. Mos. 17, 10. 14), wie auf die absichtliche Verschmähung des Sprengwassers (s. d. A. und vgl. 4. Mos. 19, 13. 20), die Drohung der Ausrottung gesetzt ist, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß es für den Genuß des unbedingt unreinen Fleisches keine Reinigung, sondern nur (vgl. Hesek. 24, 13) Strafe gab. Gewiß bewirkt jedes sittliche Vergehen Unreinheit vor Gott, wie denn alle Sünde den Menschen von dem heiligen Gott entfernt; ja wir lesen öfters, daß grobe sittliche Frevel nicht nur die Personen, sondern auch das Land selbst verunreinigen (vgl. 3. Mos. 18, 20—30. 4. Mos. 5, 13. 35, 34). Mord, Ehebruch und Blutschande bringen aber nicht in den Zustand der **Unreinigkeit**, für welche das Gesetz Reinigungen zuließ; vielmehr bewirken solche offenbare Sünden nur strafwürdige **Unreinheit**. Natürlich lag für den Hebräer, der zudem für Unreinheit und Unreinigkeit ein und dasselbe Wort gebrauchte, diese Unterscheidung zwischen Unreinigkeit und Unreinheit nicht so klar vor, wie wir jetzt Sittengesetz und Ceremonialgesetz von einander trennen. Wir dürfen nicht verkennen, daß für das fromme Gefühl des alten Israeliten die Zustände der am Leiblichen haftenden Unreinigkeit in einem, wenn nicht geheimnisvollen, so doch unheimlichen Zusammenhang mit der Sünde selbst standen, daß z. B. die Krankheit der Gebärerin unter den Gesichtspunkt des göttlichen Fluches fällt (vgl. 1. Mos. 3, 16. 3. Mos. 12); zudem hatten die Bestimmungen über die Reinigkeit als ein Teil der theokratischen Gesetzgebung ja von selbst religiös-sittliche Bedeutung und verpflichtende Kraft für Priester und Volk. Dennoch ist die angegebene Unterscheidung zwischen Reinigkeit und Reinheit für die richtige Würdigung des religiösen Charakters der Reinigkeitsgesetze von der größten Bedeutung. Nicht nur von ungefähr konnte man in den Zustand der Unreinigkeit hineingeraten, z. B. durch den Genuß bedingt unreinen Fleisches, d. h. wenn man von einem sonst reinen oder eßbaren Tiere aß, das verendet oder vom Wilde zerrissen, also nicht regelrecht, so daß das Blut ordentlich auslaufen konnte, geschlachtet worden war (3. Mos. 17, 15). In vielen Fällen (vgl. die Kindbetterin) war die Unreinigkeit ganz unvermeidlich; ja in einzelnen wird sie im Gefolge gottesdienstlicher Zwecke geradezu geboten, um alsbald wieder aufgehoben zu werden. So lesen wir 4. Mos. 19, 7—10. 21, daß die rote Kuh mit ihrer Asche die Priester und reinen Männer, welche das Sprengwasser herstellen und handhaben, bis zum Abend verunreinigt, ja sogar, daß (4. Mos. 19, 22) der durch Berührung dieses Reinigungsmittels Verunreinigte seine Unreinigkeit auf alles und alle, die er anrührt, überträgt. Auch für den jährlichen Versöhnungstag (3. Mos. 16, 24. 26. 28) sind reinigende Waschungen ähnlicher Art, wie in 4. Mos. 19, verordnet, während die priesterliche Amtsheiligkeit (vgl. 2. Mos. 28, 38)

beim Opfern für das Volk zum Essen des Sündopferfleisches (3. Mos. 10, 17) genügt. Erwähnt werde noch, wie 3. Mos. 6, 27 f. (20 f.) und 11, 33. 35 das Gebot vom Zerbrechen des irdenen Gerätes ganz verschiedenen Zwecken dient, beim Sündopferfleisch nämlich der Absicht, eine Entweihung des Hochheiligen zu verhüten, beim Aas der hineingefallenen Tiere aber dem Bestreben, eine weitere Verbreitung der eingesogenen Unreinigkeit unmöglich zu machen (vgl. auch 3. Mos. 15, 12). — 4 Die Reinigkeitsgesetze in Israel verdanken ihren Ursprung dem das A. T. tief durchdringenden Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit (vgl. z. B. 1. Mos. 2, 17. 1. Kön. 8, 46. Spr. 20, 9. Pred. 7, 21 [20]. Hiob 4, 17. 14, 4). Wohl nur allmählich hat diese Gesetzgebung, welche das menschliche Leben von der Geburt bis zum Tode umspannt, den hohen Grad der Ausbildung erlangt, welchen wir namentlich in den Kapiteln 3. Mos. 11 ff. finden. Wir können auf die Frage, ob nicht Bestimmungen, welche ursprünglich nur den Priestern galten, später auf das ganze Volk ausgedehnt worden sind, uns hier nicht einlassen. Zeigt uns aber auch der spätere Geschichtsverlauf (vgl. Nr. 2), daß bei den Juden das immer mehr gesteigerte Reinigkeitsstreben die schon von den Propheten so nachdrücklich bekämpfte Veräußerlichung der Religion mit sich führte, so dürfen wir anderseits nicht übersehen, daß das in dieser Reinigkeitsgesetzgebung Israel auferlegte Joch ein Zuchtmeister auf Christum geworden ist. Wollen wir uns vor ungeschichtlichen Abstraktionen hüten, so dürfen wir nicht sagen, daß ursprünglich nur der sündlichen That verunreinigende Kraft zugeschrieben worden sei, oder daß die vorgeschriebenen Reinigungen nur eine symbolische Bedeutung gehabt hätten. So wenig auch im A. T. die leibliche Reinigkeit mit der sittlichen Reinheit ganz zusammenfällt, dennoch müssen wir gestehen, daß der vorchristlichen Zeit die völlige Erfassung des rein geistigen Charakters der Sünde noch nicht möglich war. Dies sehen wir z. B. 3. Mos. 14, 49—53 bei der Entsündigung des aussätzigen Hauses, das in seiner Unreinigkeit offenbar als mit Sünde behaftet gedacht ist (vgl. 3. Mos. 5, 2—6. 16, 16). Eben darum, weil im A. T. die Erkenntnis der Sünde und Heiligkeit noch eine zum Teil äußerliche, d. h. mangelhafte, sein mußte, so daß sogar diejenigen Propheten, welche durch Vergeistigung der religiösen Vorstellungen dem N. T. sich am meisten nähern, an das Abthun aller Reinigkeitsgesetze nicht denken konnten (vgl. Jes. 65, 4 mit 3. Mos. 11, 7), eben darum werden auch verschiedene Grade der Unreinigkeit wie der Heiligkeit unterschieden. Es gibt unreine Zustände, die nur für den laufenden Tag (3. Mos. 11, 24) an dem davon betroffenen Menschen haften. Stärker schon ist die Verunreinigung, welche auch die Kleider (3. Mos. 11, 25) ergreift. Der Eiterflüssige (3. Mos. 15, 2—10) überträgt durch bloße Berührung seine Unreinigkeit auf Personen und auf das Lager und Gefäß, welches er benutzt, ähnlich wie durch Berührung des Aases eines Tieres die Menschen und die zum Haushalt, zur Nahrung und Kleidung gehörigen Dinge verunreinigt werden. Der Leichnam, sowohl der des getöteten, als auch der des natürlich gestorbenen Menschen, macht schon durch seine bloße Nähe Menschen und Dinge unrein. Ebenso ist die Dauer der Unreinigkeit verschieden (vgl. z. B. 3. Mos. 12, 2—5. 15, 10. 13) und nimmt bei einer Krankheit, deren Folge sie ist, oft lange (vgl. 3. Mos. 15, 25. 28), beim unheilbaren Aussatz für immer kein Ende. In ähnlicher Abstufung wie die Grade der Unreinigkeit finden wir die verschiedenen Reinigungen, d. h. je stärker die Unreinigkeit ist, desto kräftiger muß auch die Reinigung sein. Das einfachste Reinigungsmittel ist das Wasser und zwar, im Gegensatze zu dem leicht schmutzigen, in den Cisternen wie tot dastehenden Regenwasser, das lebendige (1. Mos. 26, 19) Wasser, d. h. fließendes Wasser, wie Luther öfters (3. Mos. 14, 5. 50. 15, 13. 4. Mos. 19, 17) verdeutlichend übersetzt; da man aber nicht immer einen Fluß in der Nähe hatte, so gilt das aus einem Quell oder Bach geschöpfte reine Wasser als lebendiges. Es wäre überfein, dies **lebendige** Wasser in Beziehung zu setzen zur Unreinigkeit als Folge des **Todes**, der nach Röm. 6, 23 der Sünde Sold ist. Der Versuch Sommers, alle Unreinigkeit im A. T. auf den Tod zurückzuführen, mußte trotz des darauf verwandten Scharfsinns an seiner Künstlichkeit scheitern. Betrachtet man doch z. B. die unreinen Ausflüsse des Menschen leichter als dem Gebiete des der sündlichen Lust unterworfenen Geschlechtslebens angehörig, denn als Abbilder der Verwesung, da 3. Mos. 15 (s. d. A. **Krankheiten** Nr. 4) die Hämorrhoiden fehlen, nicht aber die zur Erweckung von Leben dienende eheliche Beiwohnung (s. unten Nr. 7). Einfach das klare reine kalte Quellwasser ist wohl auch 4. Mos. 8, 7 zu verstehen, nur daß das Sündwasser (statt dieser wörtlichen Übersetzung schrieb Luther früher: Entsundwasser), welches bei der Einweihung der Leviten zu ihrer Reinigung auf sie gesprengt wurde, als heiliges Wasser galt, gerade wie das beim Eiferopfer (4. Mos. 5, 17) gebrauchte, weil es aus dem Becken vor dem Heiligtum genommen wurde. Natürlich läßt das bloße Besprengen im Unterschiede vom Abwaschen (3. Mos. 8, 6) die symbolische Seite des Charakters der Reinigungshandlung leicht stärker hervortreten. Sollte das Wasser zur Beseitigung der starken Unreinigkeit des Todes und des Aussatzes dienen, so wurde es mit bedeutsamen Zuthaten versehen, mit einem Beisatz von heiliger Opferasche und anderen Symbolen und Mitteln der Reinigung (4. Mos. 19, 6. 9), beim Aussatz sogar mit Blut (3. Mos. 14, 5 ff. 50 ff.), welches um seiner entsündigenden Kraft willen auch bei der Priesterweihe (2. Mos. 29, 21, vgl. oben S. 246)

auf Menschen gesprengt wurde. In mehreren Fällen wurden auch noch Reinigungsopfer (s. d. A.) hinzugefügt, mit welchen die durch unwissentliche Berührung eines Aases oder eines unreinen Menschen verwirkten Sündopfer in 3. Mos. 5, 2 f. 5 ff. nicht zu verwechseln sind. Unreine Sachen wurden mit einfachem oder verstärktem Wasser durch Waschen oder Besprengen gereinigt, metallene Geräte überdies durch Ausbrennen (4. Mos. 31, 23)
5 der Unreinigkeit mit Feuer. — Was nun die Unreinigkeit des Todes betrifft, so verunreinigt der menschliche Leichnam unter allen Umständen in stärkster Weise Personen und Sachen. Dem lebendigen Gott gegenüber, dessen Heiligkeit die der heiligen Engel (Hiob 4, 18. 15, 15) in Schatten stellt, sind die vom schwachen Weibe geborenen sündigen Menschen unrein (Jes. 6, 5). Die Vergänglichkeit alles Fleisches zeigt sich am stärksten im Tode des Menschen. Viel mehr als das verwesende Aas des Tieres ist der menschliche (vgl. Hes. 4, 12—15) Leichnam bei vielen Völkern ein Gegenstand des Grauens. Für die Israeliten, bei denen (s. d. A. Aas Nr. 3) dies natürliche Gefühl dadurch, daß sie mit der Verwesung (vgl. auch 3. Mos. 2, 11) die Vorstellung der sündigen (s. oben d. A. Opfer Nr. 8) Unreinigkeit verbanden, sittlich-religiösen Inhalt gewonnen hatte, ist die Fernhaltung von der Leiche ein religiöses Gebot, da sie sonst dem heiligen Gott, dem sie als heilige Leute angehören sollen, nicht nahen könnten. Die gesetzlichen Bestimmungen über die verunreinigende Kraft der Leiche sind im einzelnen (vgl. besonders 4. Mos. 19, 11 ff.) folgende: Die Wohnung, worin die Leiche liegt, auch das Grab als geschlossener Raum, wird durch den Toten unrein; und zwar ist diese Todesunreinigkeit so stark, daß sie für 7 Tage auch ohne unmittelbare Berührung sich allem mitteilt, was sich in der Wohnung befindet, sowohl den Sachen, als auch den Personen, so daß auch (s. oben S. 198) die Teilnahme an der Trauermahlzeit verunreinigt. Nur der Inhalt eines Gefäßes mit festgeschlossenem Deckel bleibt rein, weil da der Verwesungsgeruch nicht eindringen kann. Auch im Freien liegende Leichen oder Menschengebeine (2. Kön. 23, 13 f.) verunreinigen für 7 Tage, aber nur durch unmittelbare Berührung, so daß z. B. Kleidung und Schmuck des erschlagenen Kriegers unrein sind. Die an einem lebenden Menschen (nach dem Talmud auch die an Gefäße) übergegangene Todesunreinigkeit ist noch kräftig genug, um durch unmittelbare Berührung sich für den laufenden Tag auf Personen und Sachen (vgl. Hagg. 2, 13 nach dem Hebr.) zu verbreiten; weiter aber wirkt sie nicht. Zur Entfernung dieser Unreinigkeit diente das entsündigende (4. Mos. 19, 12. 19) Sprengwasser (vgl. Nr. 3), dessen Verschmähung mit Ausrottung bedroht war. Hatte der durch eine Leiche Verunreinigte sich am dritten und siebenten Tage damit besprengen lassen und dann seine Kleider ausgewaschen, sich selbst aber gebadet, so galt er am Abend des siebenten Tages wieder als rein. Beim Hausrat genügte das einmalige Besprengen neben dem Gehen durch Wasser oder Feuer (vgl. 4. Mos. 31, 20 ff.). Um die Verunreinigung des Landes zu verhüten, sollte der Leichnam des hingerichteten Verbrechers nach 5. Mos. 21, 23 nicht über Nacht am Pfahl hangen bleiben (vgl. 3. Mos. 18, 28, auch Hesek. 43, 7—9). Noch mehr als der gewöhnliche Israelit hatten die Nasiräer (s. d. A. Nr. 4) und Priester sich vor Verunreinigung durch eine Leiche zu hüten (vgl. 3. Mos. 21, 1—6. 10—12. 4. Mos. 6, 6 ff. Hesek. 44, 25 ff.). Es ist überflüssig viele Beispiele davon zu sammeln, wie auch andere Völker die Leichen für verunreinigend hielten; während bei den Arabern noch jetzt die Berührung von Leichnamen für 7 Tage unrein macht, hatten die römischen Auguren sogar den Anblick einer Leiche zu vermeiden. Natürlich waren die durch eine Leiche verunreinigten Israeliten, ehe sie ihre Reinigkeit wieder (Joh. 11, 55) erlangt hatten, vom Heiligtum und der heiligen Volksgemeinde ausgeschlossen (vgl. 4. Mos. 5, 2. 9, 6 ff.). Nach dem Talmud waren alle auf einen Tag Verunreinigten vom Vorhofe der Weiber und der Israeliten, die durch Berührung eines Leichnams Unreinen vom Zwinger ausgeschlossen, während den Eiterflüssigen, Kindbetterinnen und blutflüssigen Weibern sogar die Betretung des Tempelberges ganz verboten war. Diese Verordnungen sind abgeleitet aus 4. Mos. 5, 1 ff., wonach die Aussätzigen, Eiterflüssigen und die an den Toten unrein geworden sind, d. h. also solche, welche ihre Unreinigkeit durch Berührung weiter verbreiten würden, sich außerhalb des Lagers aufhalten sollen. — Was ferner die durch Tiere, d. h. die
6 nicht durch das Essen, sondern durch die Berührung derselben bewirkte Unreinigkeit betrifft, so könnte die Stelle 3. Mos. 22, 5, wenn wir sie für sich nehmen, leicht auf den Gedanken bringen, daß der Priester schon durch das lebende Kriechtier verunreinigt worden wäre. Für die Verunreinigung durch Berührung von Tieren ließe sich dann folgende abwärts gehende Stufenleiter gewinnen: 1) Das verendete unreine (nicht eßbare) Tier, 5. Mos. 14, 8; 2) das Aas des reinen Tieres, 3. Mos. 11, 39; 3) das lebende Kriechtier, 3. Mos. 22, 5; dagegen stände als besondere und zwar als am stärksten wirkende Art an der Spitze (3. Mos. 11, 29 f.) das Aas der auch Sachen verunreinigenden acht Tierklassen (Eidechsen u. s. w.). Wie wahrscheinlich es aber auch ist, daß hier ursprünglich irgend eine Abstufung stattfand, so soll doch die vorliegende Gesetzgebung als eine einheitliche gelten, so daß wir 3. Mos. 22, 5 gleich dem ebenfalls abgekürzten Wortlaut von 3. Mos. 17, 21 vom Aas verstehen müssen. Wollen wir nun auch (s. oben Nr. 3) alle Unterscheidung innerhalb der unreinen Tiere fallen lassen und die verunreinigende Kraft,

was sich schon aus inneren Gründen empfiehlt, auf das Aas der Tiere beschränken, so bleibt doch die Annahme als eine naheliegende zurück, daß das Aas der unreinen Tiere stärker, oder eher, als dasjenige der reinen Tiere, verunreinigt habe. Offenbar stellt das Gesetz beide Tierarten einander gleich, sofern beiderlei Unreinigkeit nur für den laufenden Tag dauert und durch Waschen beseitigt wird (vgl. 3. Mos. 11, 24 f. 31. 36). Aber in 5. Mos. wird zwar das Essen von Aas dem Israeliten verboten (14, 21); eine verunreinigende Berührung jedoch ist hier (14, 8) lediglich vom Aas des unreinen Tieres ausgesagt. Dazu stimmt, daß 3. Mos. 5, 2 in der Aufzählung der ein Sündopfer erfordernden Fälle als Gegenstände verunreinigender Berührung nur folgende drei genannt werden: 1) das Aas des unreinen Wildes, 2) das Aas des unreinen Viehes und 3) das Aas des unreinen Kriechtieres, so daß wir beim Aas des unreinen Viehes (vgl. 3. Mos. 27, 27. 4. Mos. 18, 15) an zahme unreine Tiere (z. B. Esel, Kamel) zu denken haben. Will man nun trotz der Verschweigung in 3. Mos. 5, 2 auch die Berührung des Aases des reinen Viehes als Sündopferfall für selbstverständlich halten, so muß man doch die Möglichkeit zugeben, daß, wenn in 3. Mos. 11, 39 f. nach Sommers Meinung eine verschärfte gesetzliche Bestimmung wirklich vorliegt, trotzdem die Rücksicht auf praktische Durchführbarkeit zum Verzicht auf Verschärfung in den Reinigungsvorschriften führen konnte. Solche Rücksichtnahme liegt ja auch darin, daß das hinein oder darauf fallende Tieraas weder die trockene, d. h. ohne Wasser zubereitete (s. d. A. *Aas* Nr. 2 über 3. Mos. 11, 34) Speise, noch das trockene Saatkorn verunreinigte, noch auch Quellen und Cisternen. — 7 Da über den Aussatz (s. d. A.) wohl schon zur Genüge geredet ist, so gehen wir zu einigen Bemerkungen über die Unreinigkeit der *Ausflüsse aus den menschlichen Geschlechtsteilen* über. In 3. Mos. 15 wird zuerst von den krankhaften und natürlichen Ausflüssen des Mannes gehandelt, dann von dem menstruierenden (V. 19—24) und von dem blutflüssigen Weibe, das an unregelmäßiger Menstruation oder an chronischem Blutfluß (V. 25—30) leidet. Über den Eiterfluß und Blutfluß s. d. A. *Krankheiten* Nr. 4. Es versteht sich von selbst, daß der widrige und ansteckende schleimig-eitrige Ausfluß aus der Harnröhre (V. 2—15) von jeher als verunreinigend gelten mußte. Wie die Entfernung der unreinen Vorhaut (s. d. A. *Beschneidung* Nr. 4) ein religiöser Reinigungsakt war, so gesellt sich auch beim Eiterfluß und den übrigen mit dem geschlechtlichen Leben zusammenhangenden Verunreinigungen zu der Vorstellung der körperlichen Beflecktheit diejenige der sündigen Unreinigkeit. Bedenken wir, wie nahe die Gebiete des Geschlechtslebens und der sündlichen Lust einander berühren, und fassen wir dabei den vom christlichen Standpunkte aus als mangelhaft zu bezeichnenden alttestamentlichen Begriff der Sünde ins Auge, der uns offenbar eine unklare Vermischung des Sinnlichen und Sittlichen zeigt, welche erst Christus reinlich und mit vollkommener Klarheit scheiden konnte, so wird es uns nicht in den Sinn kommen, die Unreinigkeit der geschlechtlichen Ausflüsse durch das Dogma vom Tode als dem Solde der Sünde erklären zu wollen; an dies Dogma hat sicherlich auch Jesaja (6, 5) nicht gedacht, obwohl er nicht nur als schwache Kreatur, sondern auch als sündiger Mensch bei seiner Berufung sich dem heiligen Gotte gegenüber unrein fühlte. Natürlich war der Eiterflüssige unrein, so lange als seine Krankheit dauerte; während er aber durch Berührung und durch seinen Speichel die Unreinigkeit nur für den laufenden Tag auf Personen und Sachen überträgt, soll er selbst erst 7 Tage nach seiner Genesung, nachdem er seine Kleider ausgewaschen und sein Fleisch gebadet hat, als rein erklärt werden, worauf am achten Tage zwei Reinigungsopfer folgen. Nach 3. Mos. 15, 16. 17 verunreinigt der unwillkürliche Samenerguß den Mann samt allem Kleid und Fell, worauf solcher Same kommt, bis auf den Abend. Streitig aber ist, ob auch V. 18, wie es nach Luthers ungenauer Übersetzung scheint, nur von der Verunreinigung eines das Bette des Mannes teilenden Weibes durch solche unwillkürliche Pollution zu verstehen, oder ob hier die *eheliche Beiwohnung* als verunreinigend bezeichnet ist. Die Frage ist oben S. 354 mit Sommer in ersterem Sinne beantwortet; ich aber bin der Meinung, daß sie nur in letzterem Sinne beantwortet werden darf. Zwar beruft sich Sommer, der in V. 18 und 24 die Übersetzung „schläft bei ihr" statt „beschläft sie" für sprachlich statthaft erachtet, mit vielem Schein auf V. 24, wonach der neben der Menstruierenden schlafende Mann gleich den Kleidern und dem Lager (V. 20 ff.) auf sieben Tage verunreinigt werde, da die Beziehung von V. 24 auf den Beischlaf durch die 3. Mos. 20, 18 für diesen Fall gedrohte Ausrottung völlig ausgeschlossen sei. Wir sind aber nicht genötigt, zwischen den Gesetzen 15, 24 und 20, 18 einen Widerspruch anzunehmen, da das erstere vom *unwillkürlichen* Beischlaf mit einer Menstruierenden handeln kann, d. h. von der Verunreinigung durch die während des Beischlafs eintretende Menstruation, das andere dagegen (vgl. 18, 19. Hesek. 18, 6) von *absichtlichem* Beischlaf mit einem Weibe, das durch die monatliche Periode oder durch den Blutgang (vgl. 12, 7) nach einer Geburt bereits unrein geworden war. Übrigens wäre ein in diesem Falle angenommener Widerspruch innerhalb der Gesetzgebung fast unschuldiger Natur gegenüber dem kolossalen und an sich undenkbaren Widerspruch, in welchen Sommer das Gesetz durch die Annahme, daß der Beischlaf demselben nicht als verunreinigend gelte, mit der Praxis bringt, welche wir bei den Israeliten aller Zeiten und bei vielen anderen

Völkern beobachtet finden. Vielmehr betrachtet das alte Testament den Beischlaf, den ehelichen nicht minder als den außerehelichen, für Mann und Weib so entschieden als verunreinigend (2. Mos. 19, 15. 1. Sam. 21, 4 f. [5 f.]. 2. Sam. 11, 4; vgl. 1. Kor. 7, 5. Offb. 14, 4, auch Josephus gegen Apion II, 24 und z. B. Herod. I, 198 über die Babylonier und Araber), daß seine besondere Erwähnung in der Unterschrift 3. Mos. 15, 32 f. um so überflüssiger erschien, je leichter er in dem Ausdruck „wenn ein Mann bei einer Unreinen liegt" mit dem bloßen Danebenliegen und in den Worten „und der dem Samenerguß entgehet" mit der Pollution kurz zusammengefaßt werden konnte. Das Bewußtsein von der göttlichen Einsetzung der Ehe (vgl. 1. Mos. 1, 28 und über die eheliche Pflicht 2. Mos. 21, 10, auch 1. Kor. 7, 3) verträgt sich sehr wohl mit der Anschauung, daß der Beischlaf verunreinige. Dagegen hat die neutestamentliche Forderung (Hebr. 13, 4), das Ehebett unbefleckt zu erhalten, mit der levitischen Unreinigkeit nichts zu schaffen, sondern verbietet die Sünden des Ehebruchs und der Unzucht (s. d. A. und vgl. z. B. 3. Mos. 20, 10. 13. 5. Mos. 22, 23 ff.). Wie sich der Krieger durch das Töten des ihn mit seinem Blute bespritzenden Feindes verunreinigte (4. Mos. 31, 19), so mußte selbstverständlich das neugeborene Kind (vgl. Hesek. 16, 4) mit Wasser und Salz gereinigt, der Knabe (3. Mos. 12, 3) auch am achten Tage beschnitten werden. Es ist bemerkenswert (3. Mos. 12), daß die Unreinigkeit der Wöchnerin, welche nach der männlichen Geburt 40, nach der weiblichen 80 Tage das Haus hüten soll, ehe sie wieder zum Heiligtum kommen darf, derjenigen der Menstruierenden gleichgestellt wird, denn es heißt V. 2 nach dem Grundtexte: „Gebiert sie ein Knäblein, so soll sie 7 Tage unrein sein, wie in den Tagen der Unreinigkeit ihrer (monatlichen) Krankheit." Also nur während der ersten Woche, wo die Abgänge der Entbundenen stärker und blutiger sind, als nachher, übt die Kindbetterin auf die Personen und Sachen, welche mit ihr in Berührung kommen, eine verunreinigende, aber durch Waschung leicht zu beseitigende Wirkung aus (3. Mos. 15, 19—23). Weiter reicht die Kraft der Unreinigkeit nicht, obgleich die Wöchnerin bis zur Darbringung der Reinigungsopfer, welche *ihr* gelten, nicht dem Kinde, noch 33 Tage sich vom Heiligen fern halten muß, d. h. so lange als die mehr wässerigen und schleimigen Abgänge noch andauern. Auf die Frage, warum bei der Geburt eines Mägdleins die beiden Perioden doppelt so lang, also zu 14 und 66 Tagen angesetzt sind, genügt die naturgeschichtliche Antwort nicht, daß das Gesetz mit Hippokrates und Aristoteles die Meinung hege, der leidentliche Zustand der Wöchnerin dauere bei einem Mädchen länger als bei einem Knaben. Vielmehr haben wir uns nach einem religiösen (s. oben Nr. 3) Gesichtspunkte umzusehen und denselben wohl in der vorausgesetzten Schwäche (vgl. 1. Mos. 3, 6. 3. Mos. 22, 19. Hiob 14, 1. Pred. 7, 29. Jer. 20, 15) des weiblichen Geschlechtes zu finden. Dabei müssen wir uns hüten, diese Schwäche einseitig im sinnlichen oder sittlichen Sinne zu verstehen, da diese beiden Beziehungen, wie oft gesagt, für die Anschauung des alten Hebräers in einander fließen; übrigens sei gern zugegeben, daß auch in diesem Falle die sittliche Beziehung überwiegt. Die berühmte Stelle Ps. 51, 7, in welcher der Sänger die Tiefe der ihn vor dem heiligen Gott schuldig machenden Sünde bis zu ihrer Wurzel hin bloßlegen will, spricht die allgemeine angeborene Sündhaftigkeit, welche durch natürliche Mitteilung von den im Zustande der Sünde lebenden Eltern auf das Kind übergeht, mit den Worten aus: „Siehe, in Missethat bin ich geboren (irrig Luth.: ich bin aus sündlichem Samen gezeuget), und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen." —

8 Mußten wir in den alttestamentlichen Reinigkeitsgesetzen ein Element erkennen, welches der vorchristlichen wahren Religion mit dem Heidentum gemeinsam ist, wie ähnliches ja auch von den Opfern gilt (s. d. Artt. *Gottesdienst*, *Opfer*), so haben doch diese Gesetze, welche als solche die Christenheit nicht mehr verpflichten, auch für uns noch fortwährend große Bedeutung. Nicht nur bleibt die Sorge für Reinlichkeit auch für uns ein sittliches Gebot, so lange wir im Fleische wandeln; viel wichtiger ist's, daß wir uns von dem tief religiösen Geist durchdringen lassen, welchen die alttestamentliche Gottesoffenbarung in jenen für uns zum Teil so seltsam klingenden Gesetzen zum Ausdruck gebracht hat, von dem ernsten Streben nach Heiligung, welches alles Gott Mißfällige aus dem gesamten menschlichen Leben zu entfernen sucht. Das Trachten nach Heiligkeit ist der Kern und die Triebfeder der ganzen Reinigkeitsgesetzgebung. Wenngleich alle leibliche Übung (1. Tim. 4, 8; vgl. 1. Kor. 9, 24—27) nur untergeordneten Wert haben kann, so hat sie doch innerhalb des Christentums noch ihre gute Bedeutung. Die im alten Testament verordneten Waschungen und Reinigungsopfer stehen aber höher als eine bloß leibliche Übung, sofern sie den Frommen zeigten, wie ihr natürliches Leben vom Beginn bis zum Ende (vgl. 1. Mos. 8, 21) mit der Sünde durchflochten war, und ihnen zugleich den Weg bahnten zur Erlangung der göttlichen Gnade und zu einem frommen Wandel vor Gott. Ist auch die alttestamentliche Sündenerkenntnis noch nicht die christliche, so übertrifft sie doch an Tiefe und Lebendigkeit alle heidnischen Religionen. Anderseits sagt Winer von den alttestamentlichen Reinigkeitsgesetzen nicht ohne Grund: „Sie sind, verglichen mit den indischen und zumal persischen, immer noch einfach und halten sich von einem das tägliche Leben allzusehr belästigenden Rigoris-

mus fern.“ Hielten auch die Propheten nur ihr Land für rein, das der Heiden für unrein (Am. 7, 17), so bedarf es doch keiner Häufung von Belegstellen (vgl. Jer. 4, 4. Mich. 6, 8 u. s. w.) zum Beweise dafür, daß diese Träger der alttestamentlichen Offenbarung als eigentliches Ziel Herzensreinheit und heiligen Wandel erstrebten. Aber auch der Verfasser der Chronik, zu dessen Zeit das ängstliche Streben nach äußerlicher Heiligkeit schon sehr stark geworden war, berichtet uns (2. Chr. 30, 18 ff.) von der Zeit des Hiskia, als viele Nord-Israeliten, ohne sich gereinigt zu haben, am Essen des Passah teil nahmen, wie Gott die Bitte des Königs erhört habe, welche lautete: „Der HErr, der gütig ist, wolle vergeben allen, die ihr Herz schicken (d. h. fest darauf gerichtet halten), Gott zu suchen, den HErrn, den Gott ihrer Väter, obwohl nicht nach der heiligen Reinigkeit“ (irrig Luth.: Väter, und nicht um der heiligen Reinigkeit willen). Trotz ihrer Unvollkommenheit (Joh. 2, 6. 3, 25. Hebr. 9, 13 f.) weist auch die jüdische Reinigung auf Christus hin, durch den allein wir vollkommen von allen Sünden gereinigt werden können. Und auch die zunächst nur zu den Erweisungen der Gastfreundschaft gehörige und der Reinlichkeit und Erquickung dienende Fußwaschung (vgl. 1. Mos. 18, 4. 19, 2. 1. Sam. 25, 41. Luk. 7, 44. 1. Tim. 5, 10) hat Christus, als er sie beim letzten Abendessen selbst an seinen Jüngern verrichtete, um ihnen ein unvergeßliches Vorbild demütig dienender Liebe zu geben, zugleich zu einem Sinnbild der Sündenreinigung gemacht, die wir seiner in der Selbsthingabe sich vollendenden dienenden Liebe verdanken; und zwar insbesondere zum Sinnbild der auch dem schon Gereinigten, so lange er in dieser Welt der Sünde wandelt, immer wieder nötigen Reinigung von neuer sündlicher Beschmutzung (vgl. Joh. 13, 7—10. 12 ff.). Kph.

Reinigungsopfer. Unter diesem Namen, der in der Opferthora selbst nicht vorkommt, faßt man diejenigen Opfer zusammen, welche für Unreingewordene die Vorbedingung zur Wiedererlangung der sogenannten levitischen Reinigkeit sind. In der Mischnasprache hießen solche Personen mechussre kapparah, d. i. solche, denen noch die Sühne fehlt (Kerithoth II, 1); die Definition lautet: solche, welche, obschon sie ein Reinigungsbad genommen, doch mit Sonnenuntergang noch nicht so rein sind, um Geheiligtes genießen zu dürfen, sondern zuvor der Sühne durch Opfer bedürfen (Maimonides, Hilchoth mechussre kapparah in dem über die Opfer handelnden 9. Buche seines Jad). Es sind folgende Unreine: 1) der Schleimflüssige (zāb), welcher nach 3. Mos. 15, 13—15, wenn er wieder rein, d. i. von seiner schmutzigen Krankheit heil geworden, 7 Tage warten, am 7. Tage seine Kleider waschen und sich in fließendem Wasser baden, am 8. Tage zwei Turteln oder zwei junge Tauben dem Priester übergeben soll, deren eine dieser als Sündopfer, die andere als Ganzopfer darbringt, um ihn wegen seines Schleimflusses zu sühnen. Ein Schuldopfer wird hier nicht gebracht, weil der Schleimfluß nicht so tief und fest sitzt und so lange währt, wie der Aussatz; wohl aber ein Sündopfer, weil aller Schmutz, dessen man sich vor Gott und Menschen und vor sich selber schämt, im letzten Grunde Schmutz der Sünde ist, der zu seiner Tilgung nicht allein des Wassers, sondern des Blutes bedarf; auf das Sündopfer folgt das Ganzopfer, in welchem der Genesene Gott anbetend die Ehre gibt. — 2) Die Blutflüssige (zābah), d. i. an Metrorrhagie Leidende (Matth. 9, 20; vgl. Luk. 8, 44), also die von der regelmäßig Menstruierenden verschiedene Blutflußkranke, welche nach 3. Mos. 15, 25—30, wenn sie genesen, gleichfalls nach 7 Wartetagen (an deren siebentem sie, was stillschweigend vorausgesetzt wird, zu baden hat) zu ihrer Sühne am 8. ein Taubenpaaropfer zu bringen verpflichtet ist. — 3) Die Kindbetterin (jolédeth). Diese gilt nach 3. Mos. 12, 1—8, wenn sie ein Kind männlichen Geschlechts geboren, als 7 Tage unrein gleich der Menstruierenden und soll noch 33 Tage sich zu Hause halten, den weiteren Abfluß, durch den sie allmählich rein wird, abwartend. Wenn sie ein Kind weiblichen Geschlechtes geboren, gilt sie als 14 Tage unrein gleich der Menstruierenden und soll sich 66 Tage zu Hause halten, wobei vorausgesetzt ist, daß die Wochenbettreinigung nach einer weiblichen Geburt längere Zeit fordert. Im ersteren Falle am 41. Tage, im letzteren am 81. soll sie ein einjähriges Lamm als Ganzopfer und eine junge Taube oder Turtel als Sündopfer dem Priester zu sühnender Darbringung übergeben. Wenn sie zu arm ist, um ein Lamm erschwingen zu können, so soll sie zwei junge Tauben oder Turteln bringen, und die heilsame Wirkung soll die gleiche sein. Das Ganzopfer hat hier, wie bei dem Nazir nach beendigter Gelübdezeit und auch an Neumonden und Festtagen, den Vortritt, weil die Sühnebedürftigkeit gegen die Dankespflicht zurücktritt. — 4) Der Aussätzige (meṣôraʿ), bei welchem der Unterschied des Geschlechts weder einen Unterschied der Krankheit noch des Reinigungs- und Sühnrituals mit sich bringt. Dieses wird 3. Mos. 14 beschrieben. Umrißliches darüber gibt der Art. Aussatz S. 158 f. An dem Tage, an welchem der Aussätzige rein gesprochen werden soll, wird er zum Priester an den Lagereingang (später das Stadtthor) gebracht. Hat sich der Priester von der Wirklichkeit der Heilung überzeugt, so holt man zwei lebensfrische reine Vögel und Cedernholz und mit Coccusfarbe (Carmesin) gefärbtes Zeug und Ysop; diese 3 Dinge sollen, wie hinzuzudenken ist, zu einem Sprengwedel zusammengenommen werden, indem der Ysop an das Cedernstäbchen gelegt und um beides das Carmesinband gewunden wird. Der eine Vogel wird dann geschlachtet, so daß sein

Blut in ein irdenes Gefäß abläuft, in welchem frisches Quellwasser ist. Hierauf nimmt der Priester den lebenden Vogel besonders und den Sprengwedel, taucht beide in das Blut des über lebendigem Wasser geschlachteten Vogels, besprengt damit den in der Reinigung vom Aussatz Begriffenen siebenmal und entläßt den Vogel ins Freie. Das Ritual ist bis ins kleinste durchsichtig. Das Innere des Sprengwedels ist ein Stab des unverweslichen und Duft der Unverweslichkeit aushauchenden Cedernholzes; der Ysop galt im Altertum als eine sowohl nach außen als nach innen reinigungskräftige Pflanze; Coccussaft ward als herzstärkende Arznei gebraucht; der dreifache Wedel wird eingetaucht in das Lebensblut eines lebensfrischen reinen Vogels und zugleich in lebendiges Wasser, in welches dieses Lebensblut abgeflossen. Diese Besprengung war also nicht bloß Symbol der Reinigung, sondern, freilich nicht an sich, sondern in gewissermaßen sakramentlicher Weise, indem zu dem äußeren Mittel Gottes Wille und Segenskraft hinzukam, ein wirkliches Kathartikon. Der andere Vogel, welcher dadurch, daß er, wie auch der Sprengwedel, in jenes Blut und Wasser getaucht wird, in Rapport mit dem zu Reinigenden tritt, nimmt, ins Freie entlassen, den Aussatz des Geheilten vollends mit sich fort. Schon Origenes vergleicht mit Recht die beiden Böcke des Versöhnungstages. Nach dieser, sozusagen, exoterischen Reinigung hat der Reinigungskandidat seine Kleider zu waschen, sein Kopfhaar zu scheren und zu baden; er ist nun insoweit rein, daß er in den Lagerbezirk gehen darf, aber noch nicht in sein Zelt. Am siebenten dieser Wartetage hat er Rasierung, und nun nicht mehr allein des Kopfhaares, Kleiderwaschung, Wasserbad zu wiederholen, und nun ist er so weit rein, daß er das Heiligtum, aber noch nicht seine eigene Behausung, betreten darf. Am 8. Tage hat er seine Opfer zu bringen, nämlich zwei männliche Lämmer, ein Schuldopferlamm und ein Ganzopferlamm; ein weibliches Sündopferlamm; drei Zehntel Weizenfeinmehl als mit Öl angemachtes Speisopfer und daneben 1 Log = 1/12 Hîn Öl. Der dienstthuende Priester stellt ihn und diese Gaben im Vorhofe (nach späterer Praxis im Nikanorthore) in Bereitschaft. Das erste nun ist, daß der Priester das Schuldopferlamm nebst dem Log Öl „webt eine Webung vor Jehova". Das Schuldopfer ist Bußzahlung für die Beeinträchtigung, welche das Gemeinwesen des Volkes Gottes durch ihn, den Aussatzkranken, erlitten hat, und das Öl ist das Mittel, welches ihm die Weihe zurückgeben soll, deren er als Mitglied der priesterlichen Gemeinde bedarf. Alsdann wird das Schuldopferlamm an der Nordseite des Altars geschlachtet, der Priester nimmt von dessen Blute (dessen Ausschwenkung auf dem Altar der Tradition nach Geschäft eines anderen Priesters war) in seine Hand und bestreicht mit diesem Blute das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Zehe des sich Reinigenden, um sein Gehör zum Vernehmen des Wortes Gottes, sein Handeln zum Treiben des Werkes Gottes und sein Gehen zum Wandeln auf dem Wege Gottes zu weihen; denn auch das Blut weiht, aber zunächst nur negativ, indem es entsündigt. Hierauf gießt der Priester einen Teil des Log Öl in seine linke Hohlhand (nach Negaim XIV, 10 in die eines anderen), taucht den Finger (Zeigefinger) seiner Rechten hinein und spritzt davon siebenmal „vor Jehova" d. i. nach der Seite des Allerheiligsten hin, damit das Öl heiligende Kraft von dort her empfange; denn das Öl weiht positiv; nach der Spritzung streicht der Priester von dem Öl über das Schuldopferblut an den drei genannten Körperteilen des zu Weihenden und wischt, was von dem Öle noch an seiner Hand haftet, an dessen Kopfe ab. Dieses Verfahren mit dem Blut und Öl ist ähnlich wie bei der Priesterweihe. Der genesene Aussätzige büßt seine Versäumnis der religiösen Pflichten mit einem Lamm (kébes), nicht mit einem Widder ('ajil), weil jene Versäumnis eine durchaus unfreiwillige gewesen; durch das Schuldopferblut und das diesem beigegebene Öl wird er zur Erfüllung seiner Obliegenheiten als Mitglied des Priestervolkes aufs neue befähigt. Eben deshalb weil es sich hier nicht um Sühne einer direkten Pflichtverletzung handelt, kommt erst jetzt nach dem Schuld- das Sündopfer an die Reihe, worauf dann weiter das Ganzopfer als das Opfer anbetender Huldigung folgt, und schließlich das Speisopfer, welches hier nicht wie sonst aus 1/10, sondern aus 3/10 Feinmehl besteht, vielleicht weil es hier nicht bloß Begleitungsopfer des Ganzopfers ist, aber nicht deshalb, weil es Begleitungsopfer aller drei Tieropfer sein will, sondern weil es als selbständiges, und darum reichlicheres Opfer auftritt, mittels dessen der Geheilte und Gesühnte Gottes Segen zu seinem neuen Lebensanfang erbittet. Von dem Leprosen-Opfer des Unbemittelten handelt 3. Mos. 14, 21—23. Von dem Schuldopferlamm und dem Log Öl zur Schwingung wird nichts nachgelassen: Nachlaß ist überhaupt wider den satisfaktorischen Charakter des Ascham; hier liegt obendrein in diesem Ascham und diesem Öle der Schwerpunkt des ganzen Rituals. Aber statt des weiblichen Sündopferlammes und männlichen Ganzopferlammes wird ein Taubenpaar gestattet und die 3/10 der Mincha werden auf 1/10 herabgesetzt, was für die Selbständigkeit dieser Mincha spricht, welche mit dem Ganzopfer nicht als dessen Beifuge, sondern als pflanzliches Ganzopfer gepaart wird; denn innerhalb des Speisopfers sind alle Opferarten mit Ausnahme des Schuldopfers vertreten. — Zu den viererlei Reinigungsopfern kommt nun noch 5) das des Nazir hinzu, dessen Enthaltsamkeits-Weihe durch Verunreinigung an einer Leiche unterbrochen worden ist (4. Mos. 6, 9—11); vgl. d. A. Nasiräer Nr. 4.

Das Schelem (Gemeinschaftsopfer) hat in allen diesen Reinigungsopfer-Komplexen keine Stelle, denn sie schließen die trauliche Wechselseitigkeit aus, welche das Charakteristische der Schelamim ist.

Del.

Reisen mag noch jetzt der Morgenländer fast nur um eines bestimmten Geschäfts willen, da er zum bloßen Vergnügen sich lieber der behaglichen Ruhe überläßt. Wie das mhd. reise den Aufbruch, Zug, Kriegszug bedeutet, so versteht auch die deutsche Bibel unter Reise nicht bloß das Ziehen eines Wegs oder (Matth. 10, 10) die Wegfahrt. Daher hat Canstein 1. Kor. 9, 7 in Luthers Übersetzung „Welcher reiset jemals auf seinen eigenen Sold?" das veraltete „reiset" mit Recht durch „ziehet in den Krieg" ersetzt, während der Ausdruck „Reisige" (z. B. 1. Mos. 50, 9) für Reiter oder dem Kriegszug Angehörige noch jetzt verständlich ist. Zuweilen redet Luther vom R., wo von Aufbruch, Zug (2. Mos. 40, 36. 4. Mos. 10, 6) oder Lagerstätten (s. d. A. und 4. Mos. 33, 1 f.) die Rede ist; vgl. auch Richt. 4, 9, wo der Grundtext vom Unternehmen, das man vorhat, wie von einem Wege, den man zieht, spricht. Durch die ganze Bibel hin (vgl. schon 1. Mos. 12, 5) werden die verschiedenartigsten Reisen erwähnt, selten aber Seereisen (s. d. A. Schiffe); vgl. Ps. 107, 23 ff. 1. Kön. 10, 11. 22. Jona 1, 3 ff. Die große Gefahr und Beschwerde auch der Landreisen (2. Kor. 11, 26) im alten wie im neuen Morgenlande erklärt sich leicht aus dem dreifachen Mangel der nötigen Sicherheit (s. d. A. Räuberei), der guten Wege (s. d. A. Straßen) und der Gasthäuser (s. d. A. Herbergen). Wir lesen Esra 8, 20 f. 31, wie die große Schar der damals heimkehrenden Exulanten nicht ohne Sorge vor den Überfällen der Beduinen war. Darum reiste Nehemia (2, 6. 9), der übrigens auch als königlicher Mundschenk ein hoher persischer Beamter war, mit kriegerischer Begleitung, und noch jetzt durchzieht man die Wüste am liebsten in großen und wohlbewaffneten Karawanen. Über die Handelsreisen (vgl. Spr. 7, 19 f.) s. d. A. Handel. Nachrichten aus verschiedenen Zeiten (vgl. Harmar-Faber I, S. 438 f.) bezeugen die Sitte, daß lange Stangen, die oben ein Feuer tragen, dazu dienen, die Handelskarawane zusammenzuhalten (s. d. A. Wolken- und Feuersäule). Die auf einer Reise (Luther „über Feld", vgl. 1. Kön. 18, 27) befindlichen Israeliten sollten nach 4. Mos. 9, 10 ff. ein Nachpassah feiern, da ihre Rückkehr binnen weniger Wochen nach dem gesetzlichen Passahtag erwartet wurde. Im Gegensatz zu dieser Rücksichtnahme auf das Reisen steht die das R. erschwerende strenge Gesetzesbeobachtung der nachexilischen Zeit (s. d. A. Sabbathweg); so meldet Josephus (Altert. XIII, 8, 4), daß ein jüdisches Heer, da der Marsch am Sabbath und Festtag verboten war, zwei Tage lang still liegen mußte. Viel mehr aber wurde das R. erschwert durch die üble Beschaffenheit der Wege, die man nach Robinson II, S. 306 f. in Palästina kaum anders als bloße Spuren nennen kann. Natürlich sind im Winter oder in der Regenzeit die vielen ohnehin durch das Steingeröll beschwerlichen Wege oft sehr schlüpfrig und löcherig, während dann manches Thal (s. d. A. Bach) in einen reißenden Gießbach verwandelt ist; aber auch in der guten Jahreszeit lassen sie meistens viel zu wünschen übrig. Wohl nur unter der römischen Herrschaft durfte sich Palästina einiger guter Kunststraßen erfreuen; die Orientalen haben sich nie auf ordentlichen Wegebau verstanden. Daher war das Ausbessern der Wege vor der Ankunft von Fürsten (vgl. Jes. 40, 3. Ps. 68, 5) in der Hauptsache wohl bloß eine Art der Ehrenbezeigungen (s. d. A.), der feierlichen Einholung und dem Geleitgeben (Apstlg. 15, 3. 21, 5. Röm. 15, 24) vergleichbar. Beim Zuge durch wüste menschenleere Gegenden konnte man weder den wegkundigen Führer (4. Mos. 10, 31), noch das Zelt (s. d. Artt. Hirten, Haus Nr. 1, Zelt) leicht entbehren, mußte sich auch, noch mehr als sonst (vgl. Jos. 9, 11 ff. Richt. 19, 18 f.), mit den notwendigsten Lebensmitteln versehen (vgl. 1. Mos. 21, 14 ff.), da auf die Gastfreiheit (s. d. A.) nicht zu rechnen war. Über die Schrecken der Wüstenreise vgl. z. B. 5. Mos. 2, 7. 8, 15. Ps. 107, 4 ff. Weish. 18, 3. Gewöhnlich reiste man zu Fuß (vgl. 1. Mos. 29, 1. Jes. 52, 7. Joh. 4, 6). Wohlhabendere benutzten auch wohl ein Reittier (Luk. 10, 34), d. h. den Esel, der nicht nur den Schwachen diente (2. Chr. 28, 15), sondern auch sonst Männern (2. Sam. 17, 23. 1. Kön. 2, 40) und Frauen (1. Sam. 25, 20. 42). Das Pferd (s. d. A.) als Kriegstier der Hebräer seit der älteren Königszeit kommt für die friedliche Reise nicht in Betracht, nur selten das Kamel (s. d. A.; vgl. 1. Mos. 24, 20 ff. 61 ff.). Einen eigentlichen Reisewagen finden wir Apstlg. 8, 28 bei einem vornehmen Ausländer erwähnt, der auf der ebenen Straße längs der Mittelmeerküste nach Ägypten zog, und ähnlich sind es ägyptische Wagen (1. Mos. 45, 19. 27), die den alten Jakob mit Weibern und Kindern abholen. Bei den alten Hebräern aber scheinen die Wagen (s. d. A.), obwohl Rehabeam (1. Kön. 12, 18) und Ahasja (2. Kön. 9, 27) sich solcher zur Flucht bedienten, lediglich Fahrzeuge der Krieger und ihrer obersten Feldherren gewesen zu sein. Die Festreisen (s. d. A. Feste Nr. 4) nach Jerusalem wurden von den entfernteren Juden in großen Pilgerzügen gemacht (vgl. Mark. 10, 32 ff. 46 ff. Luk. 2, 42. 44). Wer trotz der zwischen den Juden und den Samaritanern (s. d. A.) herrschenden Feindschaft den üblichen Umweg über Peräa vermeiden wollte, zog von Galiläa aus gerades Wegs durch Samaria

(vgl. Luk. 17, 11. Joh. 4, 4) nach Jerusalem, ein Wagnis, welches zuweilen (vgl. Josephus, Altert. XX, 6, 1) recht übel ablief. Kph.

Reisige, Reiter, s. Krieg Nr. 4 und Pferd.

Rekem heißt einer der 5 Midianiterkönige, welche in dem von Moses angeordneten Rachekrieg gegen die Midianiter getötet wurden (4. Mos. 31, 8. Jos. 13, 21). Weil die idumäische Stadt Petra zuvor (nach Eusebius u. Hieronymus bei den Syrern) Rekem oder Rekam hieß, wie auch nach Josephus (Altert. IV, 4, 7. 7, 1) ihr früherer Name Arekeme oder Arkem (so lies in IV, 4, 7 st. Arkē) war, und Epiphanius sie Rokom nennt, so hat eine schon von Josephus (a. a. O.) bezeugte und von Euseb. und Hieron. wiederholte jüdische Überlieferung jenen Midianiterkönig als Begründer dieser Stadt angesehen. Wenn in den Targumim und in der Peschito (1. Mos. 16, 14. 20, 1. 4. Mos. 20, 1 u. a.), sowie in einer Stelle der jerusalemischen Gemara (Reland, Pal. S. 133), der Name Kades durch Rekam wiedergegeben wird, so liegt dabei eine Identifikation von Kades mit Petra zu Grunde, die wohl nur durch die falsche Kombination des Wasser spendenden Felsen 4. Mos. 20, 8 ff. mit dem alten Namen Petra's Sela (s. d. A.), d. i. „Fels", und durch den Umstand, daß die nächste Lagerstätte der Israeliten nach Kades am Berge Hor (s. d. A.) lag, veranlaßt ist (vgl. Euseb. und Hieron. im Onomast. unter Or u. ZDMG. I, 179 f.). — Eine im Stammgebiet Benjamins gelegene Stadt Rekem (Jos. 18, 27) ist noch nicht wieder aufgefunden. Der 1. Chr. 2, 43 f. vorkommende R., Sohn Hebrons, repräsentiert vielleicht eine judäische Stadt desselben Namens.

Remeth, s. Jarmuth Nr. 2.

Remphan, richtiger Raiphan (daneben Raipha) ist die Wiedergabe des bei Amos 5, 26 sich findenden Götzennamens Kaivan (s. Chiun) in der Sept. Dieser Name ist aus der dem ursprünglichen Kaivân entsprechenden griechischen Umschrift lediglich graphisch verderbt. Daß in der That Raiphan die der Lesung Remphan zu Grunde liegende Überlieferung ist, wie nicht minder, daß der betr. Name nicht derjenige eines ägyptischen Gottes der Zeit war (Jablonski), ist bereits durch J. D. Michaelis dargethan. Auch an ein ägyptisches repa-(n-neteru) als den betr. ursprünglichen Namen (Merx) ist aus sachlichen, gleichwie aus lautlichen Gründen nicht zu denken. Im übrigen s. Eb. Schrader in Theol. Studd. u. Kritt. 1874, S. 324—335, wo auch die sonstige Litteratur verzeichnet ist. Vgl. noch die Artt. Chiun und Siccuth. Schr.

Rentmeister, s. Adoniam, Frondienst und Erastus.

Rephaim, Rephaiter, die älteste uns bekannte Völkerschicht in Palästina, die nachmals von den Canaanitern und dann vollends von den Israeliten ausgerottet wurde. Der Name bedeutet wahrscheinlich s. v. a. „Recken, Riesen", wie denn das A. T. wiederholt ihre riesige Gestalt hervorhebt (daher die Sept. und Vulg. das Wort R. häufig mit gigantes, Luther mit „Riesen", übersetzen). In engerem Sinn nun heißen R. die einstigen Bewohner des Königreichs Basan mit den Hauptstädten Astharoth-Karnaim und Edrei (s. d. Artt.); so 1. Mos. 14, 5. (15, 20?) und 5. Mos. 3, 11 ff. (Jos. 12, 4. 13, 12), wo der von Mose besiegte riesenhafte König Og von Basan als letztes Überbleibsel der R. bezeichnet wird. Im weiteren Sinn befaßte man unter den R. noch einige andere Stämme der Ureinwohner. So hießen die R. nach 5. Mos. 2, 10 f. (wo beiläufig, wie 2, 20 f., auch die Enakiter [s. d. A.] mit ihnen zusammengestellt werden) bei den Moabitern Emim (s. d. A.), nach 2, 20 f. bei den Ammonitern Samsummim (s. d. A.). Westlich vom Jordan wird noch zu Josua's Zeit (Jos. 17, 15) ein „Land der R.", wohl nördlich von Sichem, vorausgesetzt, und wahrscheinlich ist nach ihnen auch der „Thalgrund R." im Südwesten Jerusalems (s. d. folg. Art.) benannt. Als Überbleibsel der westjordanischen R. sind endlich wohl auch die riesenhaften „Sprößlinge Rapha's" aus Gath zu betrachten, die nach 2. Sam. 21, 16 ff. (1. Chr. 21 [20], 4 ff.) unter den Philistern noch gegen David kämpften (s. d. A. Jesbi). — Hinsichtlich der Rassenzugehörigkeit der R. liegt auf den ersten Blick die Vermutung nahe, daß sie diejenige ursemitische Bevölkerung repräsentieren, von der die hamitischen Canaaniter (s. d. A. Phönicier), wenn nicht die höhere Kultur, so doch die Sprache entlehnten. Dabei erregt jedoch Bedenken, daß die R. anderwärts (vgl. bes. Am. 2, 9 f.) kurzweg mit den Amoritern (s. d. A.) identifiziert werden. Gesetzt auch, daß dabei einfach eine Ungenauigkeit der Bezeichnung vorliegt, so darf doch die Frage aufgeworfen werden, wie Og als der letzte R. in Basan über ein Reich der Amoriter herrschen konnte, wenn diese einer ganz anderen Rasse angehörten. Danach sind die R. doch vielleicht nur eine ältere Abzweigung derselben (hamitischen) Rasse, von welcher nachmals auch die Canaaniter als eine jüngere Schicht von Einwanderern ausgingen. Ksch.

Rephaim (Raphaim) hieß ein Thal (sicher so nach der Urbevölkerung Palästina's benannt) in der Nähe von Jerusalem (vgl. Joseph., Altert. VII, 4, 1) und Bethlehem (vgl. 2. Sam. 23, 13 f.), durch dessen nördlichsten Teil die Grenze zwischen den Stammgebieten Benjamin und Juda lief (Jos. 15, 8. 18, 16). Das fruchtbare Thal (es war reich an Getreidefeldern, Jes. 17, 5) muß reichlichen Raum gewährt haben; denn zweimal schlugen die Philister in den Kämpfen mit David ihr Lager in demselben auf, 2. Sam. 5, 18 (1. Chr. 15 [14], 9;

ein Scene aus diesem Kampfe berichtet 2. Sam. 23, 13. 1. Chr. 12 [11], 15) und V. 22. Das Onom. verlegt das Thal irrtümlicher Weise in die Gegend nördlich von Jerusalem, während schon Josephus (Altert. VII, 12, 4) dasselbe zwischen Jerusalem und Bethlehem ansetzt. Seit dem 16. Jahrh. (s. Tobler, Topogr. v. Jerus. II, S. 401 ff.) hat man das „Thal R." (Luther auch „Grund R.") in der weiten Ebene el-Bak'a südwestlich von Jerusalem wiedergefunden, durch deren östliche Hälfte die Straße nach Bethlehem und Hebron zieht. Sie reicht vom Thal Hinnom bis etwa zum Kloster Mâr Eljâs (1 St. südlich von Jerus.) und fällt (in der Ausdehnung von O. nach W. nur halb so breit) nach Osten ziemlich steil ab (an ihrem Ostrand verläuft die Wasserscheide zwischen Mittelmeer und Totem Meer), während sie sich nach W. und SW. allmählich zum Wadi el-Werd abdacht, resp. verengt, das später als W. Isma'în und W. Ṣarâr zur Mittelmeerebene zieht. Der jetzt allgemein verbreiteten Annahme entgegen, daß das Thal R. die Bak'a sei, hat Tobler (dritte Wanderung, S. 202) jenes im W. Dêr Jâsîn (westlich von Jerus.), einem (linken) Seitenthal des W. Ḳalônie suchen wollen; schwerlich mit zureichenden Gründen. M.

Resen, Name einer Stadt Assyriens, welche gemäß 1. Mos. 10, 12 zwischen dem (eigentlichen) Ninive, d. i. Kujundschick-Nebi-Junus und Calach, d. i. Nimrûd belegen war. So wenig wie der Name des Ortes Rehôbôth-Ir (s. d. A.), so wenig war auch der Name dieser Stadt bisher auf einer Inschrift gelesen oder sonst wiedergefunden. Mit dem Larissa des Xenophon, das vielmehr dem alten Calach und heutigen Nimrûd zu entsprechen scheint (s. 1109a. b—1110a), hat Resen schwerlich etwas zu thun. Möglicherweise haben wir in dem heutigen Ruinenorte Selâmieh nordnordwestlich von Calach und zwischen dieser Örtlichkeit und Ninua-Kujundschick (vgl. 1. Mos. 10, 12) belegen (s. die Karte auf S. 1100), das alte Resen wieder zu erkennen. In Rücksicht auf das, auf offenbarer Verschreibung beruhende Dase(m) der griechischen Übersetzung mit einigen neueren an das links vom Tigris und nördlich von Mosul, im Gebirge belegene Dâsin zu denken, verbietet schon die ganz ausdrückliche und andersartige Präzisierung der Lage des Ortes in der Bibel. Aus demselben Grunde ist vollends nicht mit syrischen Schriftstellern an das weit westlich, mitten in Mesopotamien belegene Resain (Râsulain s. d. Karte S. 1004) zu denken. Beachtung dagegen verdient die neuerdings (Akad. 1880, 1. Mai) ausgesprochene Vermutung A. H. Sayce's, welcher das biblische Resen in dem in der Nähe des Khausar bei Ninive zu suchenden inschriftlichen Riši'n, geschr. Ri-iš-i'-ni, d. i. „Quellort" der Bavianinschrift Sanheribs Z. 9 wiedererkennt. Über seine weitere Kombination dieses Resen mit Xenophons Larissa, nach Bocharts Vorgange, s. vorhin. S. KAT.² 100; Delitzsch, Paradies (1881. S. 261) und vgl. G. Hoffmann, syrische Akten pers. Märtyrer 1880. S. 183 f, sowie die Artt. Ninive und Rehôbôth-Ir. Schr.

Reson (hebr. Rĕzôn), Sohn des Eljada, König von Damaskus, vorher in Diensten Hadadezers, Königs von Zoba, von dem er floh, um sich in Damaskus zum Herrscher aufzuwerfen. Derselbe befehdete Israel, so lange Salomo auf dem Throne saß (1. Kön. 11, 23—25). Vgl. den Art. Damaskus (S. 291b). — Der Name ist nicht zu verwechseln mit dem des späteren syrischen Königs Rezin (s. d. A.), mit dem er nichts zu schaffen hat. Jener wird, nach dem Hebräischen erklärt (vgl. den väterlichen Namen, s. vorhin!), soviel als „Fürst" bedeuten. Auch die verschiedentlich vermutete Identität des Gegners Salomo's mit dem 1. Kön. 15, 18 als Großvater Benhadads I. namhaft gemachten Hesjon (Chezjôn) läßt sich nicht erweisen. In LXX (Vat.) fehlt der Abschn. 23—26 u. somit auch der betr. Name des damascenischen Herrschers. Schr.

Rezeph, Stadt, welche 2. Kön. 19, 12 und Jes. 37, 12 neben und mitten unter anderen, sicher mesopotamischen Örtlichkeiten, nämlich Gosan, Haran und den „Söhnen Edens in Thelassar" (s. d. Artt.) als von den Assyrern vergewaltigt aufgeführt wird, und deren Lage wir demgemäß von vornherein in oder in allernächster Nähe von Mesopotamien werden zu suchen haben. Die Stadt wird mit dem heutigen Rußâpha, südwestlich von Raḳka, zum Unterschiede von anderen gleichnamigen Orten „das syrische Rußâpha", auch „Rußâpha des Hischâm" (s. Jâkût u. d. W.) genannt, identisch sein, das, rechts vom Euphrat, auf der Straße von Palmyra nach Sura (bezw. Rakka) belegen war (s. d. Karte auf S. 1004). Dasselbe ist identisch mit dem Rĕsapha des Ptolemäus (V, 15 [14], 24) und dem Raṣappa der assyrischen Inschriften, einer Stadt, deren in den Listen der Assyrer wiederholt Erwähnung geschieht, und zwar als des Sitzes eines assyrischen Statthalters, der zugleich die Würde eines Eponymus bekleidete. Das neben Rezeph in der Bibel aufgeführte Benē-Eden („Söhne Edens"), assyr. Bit-Adini (vgl. die Artt. Eden und und Beth-Eden), erstreckte sich gemäß den Monumenten nördlich von demselben an den beiden Ufern des mittleren Euphrat hin. Vgl. Eb. Schrader, KAT.² Gießen 1883, S. 326 ff; desselben KGF. Gießen 1878. S. 167. 199. Vgl. noch d. A. Mesopotamien, S. 1003b. Schr.

Rezin (hebr. Rĕṣîn, griech. Raassôn mit Varr.), syrisch-damascenischer König, der sich im Bunde mit Pekah von Samaria gegen Ahas von Juda

verband, in Juda selbst einfiel, auch die Hafenstadt Elath (s. d. A.) eroberte und den Edomitern zurückgab, die seitdem dauernd sich dort festsetzten (s. Ahas, S. 62b), gegen Juda aber nichts auszurichten und insbesondere Jerusalem nicht zu bezwingen vermochte, vielmehr, von dem durch Ahas zu Hilfe gerufenen Assyrerkönig Tiglath-Pileser (s. d. A.) mit Krieg überzogen, unverrichteter Sache wieder abziehen mußte, um seine eigene Hauptstadt zu schützen. Auch dieses gelang ihm nicht. Tiglath-Pileser eroberte Damaskus, tötete den R. und führte die Bewohner nach Kir (s. d. A.) in die Gefangenschaft ab (2. Kön. 15, 37. 16, 5–9. Jes. 7, 1–9. 8, 6. 9, 11). Den parallelen assyrischen Berichten in den Annaleninschriften Tiglath-Pilesers und in der Verwaltungsliste steht zu entnehmen, daß Raṣun-(zun?)nu von Garimi'risu, d. i. R. von Aram-Damask dem Assyrerkönige bereits während des dreijährigen Kriegszuges nach Arpad Tribut brachte (s. G. Smith, assyr. discov. 1875 S. 274); daß ein solcher Tribut von demselben auch während des Feldzuges i. J. 738 geleistet ward, daß Damaskus im J. 733 und 32 von den Assyrern bekämpft ward, daß der Großkönig das syrische Gebiet verwüstete und eine große Anzahl syrischer Städte in Schutthaufen verwandelte, R. in seine Hauptstadt einschloß, endlich zahlreiche Damascener in die Gefangenschaft abführte. Der Bericht über die Niederlage R.s, seine Flucht in die Hauptstadt, die Belagerung derselben und die Verwüstung des Landes durch den Tiglath-Pileser lesen wir auf der Tafel bei Layard 72 u. 73. Die Tötung R.s selber wird in den uns erhaltenen Fragmenten nicht berichtet; eine Tafel, auf welcher die bezügliche Nachricht zu lesen war, sah noch H. Rawlinson; doch ist dieselbe inzwischen spurlos verloren gegangen (s. KAT.[2] 252 f. 260 f. 265). Daß das syrisch-damascenische Reich mit der Eroberung Damasks und der Tötung R.s für immer ein Ende erreicht hatte, daß es seit dieser Zeit eine assyrische Provinz war, können wir indirekt auch aus dem Umstande schließen, daß zur Zeit des Sanherib für das Jahr 694 ein Statthalter von Damaskus bereits assyr. Eponymus war (s. G. Smith, the Assyrian Eponym canon 1875, S. 68). Syrien-Damask war somit inzwischen zum assyr. Reichsgebiet geschlagen. Schr.

Rhazis, s. Mord, S. 1030a.

Rhegion (Luther Region) war eine hellenische Stadt auf der westlichen der beiden schmalen Halbinseln, in welche Unteritalien sich teilt. An der Meerenge von Messina, letzterer Stadt schräg gegenüber, nicht weit nördlich von der Südwestspitze der später im Altertum Bruttium, jetzt Calabrien genannten Landschaft, gründeten im 8. Jahrhundert v. Chr. (um 715) chalkidische Jonier zuerst Rhegion, welches später einen sehr starken dorischen Zusatz erhielt. Es waren messenische Flüchtlinge, die nach dem unglücklichen Ausgange des ersten (716) und wieder des zweiten Krieges (631 v. Chr.) mit Sparta nach Rh. auswanderten. Die Blüte dieser in ihren Schicksalen wiederholt mit Messana verflochtenen Stadt wurde durch die grausame Heimsuchung gebrochen, die zuerst der syrakusische Fürst Dionysios I. 387 v. Chr. über sie verhängte, und ferner als Rh. sich 282 an die Römer angeschlossen hatte, durch die Gewaltherrschaft der im J. 280 von Rom abgefallenen und erst 270 wieder überwältigten kampanischen Besatzung. Als römische civitas fœderata und als vielbesuchter Hafenplatz (Apstlg. 28, 13), der auch durch die seit 132 v. Chr. begonnene Via Popilia mit den italischen Straßenzügen in Verbindung stand (vgl. Kiepert, Alte Geographie S. 462), behauptete sie, durch Augustus mit frischen Kolonisten verstärkt, durch Handel und Fischerei einen gewissen Wohlstand. H.

Rhodus war eine schöne Insel in dem südöstlichsten Teile des ägeischen Meeres, nur durch einen ziemlich schmalen Sund von der Südküste der kleinasiatischen Landschaft Karien getrennt. Bei 1160 Quadratkilometer Flächeninhalt und im Altertum großer Fruchtbarkeit, wie auch bei ihren guten Häfen, endlich bei ihrer glücklichen Handelslage (wo auch in antiker Zeit, bei der Sitte der Küstenschiffahrt, der Umstand wichtig wurde, daß bei Rh. zwei Strömungen des Meeres einander kreuzen), war Rh. zu großer merkantiler Blüte bestimmt, die nur wiederholt durch entsetzliche Erdbeben gestört wurde, welche auch in unserer Zeit die Insel grausam verheert haben. Rh. war in ältester Zeit lange in den Händen der Phönicier, die um 1300 v. Chr. dieses bis dahin karische Eiland kolonisierten, und in Namen und Kultur noch in griechischer Zeit kenntliche Spuren zurückgelassen haben. Seit etwa 800 v. Chr. durch dorische Hellenen besetzt, gewann die Insel ihre wirkliche historische Bedeutung erst dann, als ihre Einwohner, deren Kraft an Stelle der alten Städte Lindos, Jalysos und Kameiros seit 408 v. Chr. in der neuen Hauptstadt Rh. vereinigt war, nach Alexanders des Großen Tode 323 v. Chr. die macedonische Besatzung vertrieben hatten. Durch eine maßvolle Aristokratie vortrefflich geleitet, behauptete Rh., auf eine ausgezeichnete Kriegsflotte gestützt, inmitten der stürmischen Zeiten der Diadochen und Epigonen eine verständige Neutralität, erwarb sich durch die Tüchtigkeit seiner Bürger und die Trefflichkeit seiner Seegesetze allgemeine Achtung, und gewann eine überaus glänzende kommerzielle Stellung, so daß Rh. neben Alexandria und Karthago sich mit Ehren lange zu behaupten vermochte. Das hohe Ansehen der Rhodier (vgl. 1. Makk. 15, 23), die auch lebhafte Förderer der Wissenschaft und Kunst waren, und ihr Wohlstand erlitt den ersten

Stoß, als die ihnen seit Beginn des 2. Jahrhunderts befreundeten Römer seit 167 v. Chr. ihnen feindselig wurden, sie zur Annahme eines sogenannten, für ihre Selbständigkeit lästigen „Bündnisses" zwangen, und mehrere für ihren Wohlstand sehr schädliche Verfügungen trafen. Doch behauptete Rh. noch immer eine sehr achtbare Stellung, bis endlich der Republikaner Gajus Cassius die cäsarisch gesinnten Rh. zu Ende des Jahres 43 v. Chr. mit Gewalt unterwarf, und nun schonungslos ausraubte. Nur allmählich erholte sich die als Handels- und Verkehrsplatz (Apstlg. 21, 1) unverwüstliche Insel wieder; später hat ihr erneuter Wohlstand noch einmal durch ein großes Erdbeben 155 n. Chr. gelitten. Die Insel behielt ihre formelle Selbständigkeit in der römischen Umrahmung (die schon 44 n. Chr. durch Kaiser Claudius für 9 Jahre, dann wieder 73 n. Chr. durch Vespasian aufgehoben, jedoch schon durch einen der nächsten Kaiser seines Hauses wiederhergestellt worden war), anscheinend bis etwa in das 3. Jahrh. n. Chr., wo sie wahrscheinlich mit der Provinz Asia verbunden worden ist. Seit der neuen Gliederung des römischen Reiches durch Kaiser Diokletian ist Rh. dagegen Mittelpunkt der sogenannten Inselprovinz geworden. H.

Ribla, Riblath. Der im Lande Hamath gelegene (2. Kön. 23, 33. 25, 21. Jer. 39, 5. 52, 27) Ort dieses Namens ist das heutige Rible, ein armseliges Dorf von 40—50 Häusern mit wenig Ruinen. Es liegt nahe am nördlichen Ende des cölesyrischen Hochthales am rechten, östlichen Ufer des Orontes, wo dieser, einen Ellenbogen bildend, von seinem eine längere Strecke weit nach NO. gerichteten Laufe nach N. abbiegt. Die Ebene zwischen den nördlichen Ausläufern des Libanon und des Antilibanos ist hier mindestens 4 Stunden breit, und ringsum sind weite Grasgefilde. Der Ort war strategisch wichtig; denn von hier konnte man ebenso bequem ostwärts nach dem mesopotamischen Straßennetz, also nach Ninive und Babylon, als um das Nordende des Antilibanos herum südwärts nach Damaskus oder durch das cölesyrische Hochthal nach Palästina und auch westwärts nach Phönicien marschieren. Daraus begreift sich, daß Pharao Necho auf seiner Expedition gegen den König von Assyrien dort sein Lager aufgeschlagen hatte und den König Joahas dorthin citierte, um ihn gefangen zu nehmen und nach Ägypten zu führen (2. Kön. 23, 33; vgl. die Artt. Nebucadnezar u. Necho); und nicht minder daß R. das Hauptquartier Nebucadnezars war, als sein Heer Jerusalem belagerte und eroberte. Als solches war R. der Schauplatz der grausamen Rache, welche der Chaldäerkönig an Zedekia und einen Monat später an den jüdischen Magnaten übte (2. Kön. 25, 6 f. 20 f. Jer. 39, 5 f. 52, 9 ff. 26 f.). — Gewöhnlich sieht man R. auch 4. Mos. 34, 11 erwähnt. Der dortige Ausdruck lautet aber Harbel (bei den Sept. Arbela). Es soll mit Harbel eine Örtlichkeit an der Ostgrenze des Landes der Verheißung bezeichnet werden. Nun heißt ein Ausläufer des Hermon, unmittelbar ostnordöstlich von der obersten Quelle des Jordan 'Arbel. Hier haben wir höchst wahrscheinlich die für 4. Mos. 34, 11 längst gesuchte Örtlichkeit zu suchen. — Im Art. Diblath ist schon bemerkt, daß statt dieses Namens in Hes. 6, 14 R. zu lesen ist, wofür hier noch angeführt werden möge, daß das R. im Lande Hamath auch in der Sept. Jer. 52, 10. 26 f. vermöge desselben Schreibfehlers Deblatha heißt (in manchen Handschrr. auch in den Stellen aus 2. Kön.). Hesekiel meint aber schwerlich das R. von 4. Mos. 34, sondern das bekanntere R. im Lande Hamath (s. Diblath). (Fu.)

Richter heißen in der biblischen Geschichte die Männer, welche in der Periode zwischen dem Tode Josua's und der Errichtung des Königtums zeitenweise das Regiment über Israel führten. Diese Periode wird daher als „die Zeit, da die Richter regierten" bezeichnet (Ruth 1, 1. 2. Sam. 7, 11. 2. Kön. 23, 22. 1. Chr. 18 [17], 10. Apstlg. 13, 20). Nach Richt. 2, 16—19 verband sich mit dem Namen „Richter" die Vorstellung von einem Manne, den Jehova als der alleinige König seines Volkes (Richt. 8, 23), in den Zeiten der Bedrängnis durch übermächtige Feinde erweckte, um Israel aus der Hand seiner Feinde zu helfen (Neh. 9, 27), und der nach der Befreiungsthat nach Gottes Befehl (2. Sam. 7, 11. 1. Chr. 18 [17], 10) lebenslang das Regiment über Israel führte, und zwar so, daß neuer Abfall von Jehova und neuer Bundesbruch und damit auch neue Gerichtsdrangsal verhütet wurde. Auf diese obrigkeitliche Stellung im Dienst Jehova's bezieht sich der Name „Richter" (hebr. schophet); er besagt nicht, daß der so Benannte Israel gegenüber seinen Feinden Recht verschaffte (von der Befreiungsthat wird im Buch der R. nie schaphat, sondern nur hôschî'a gebraucht), sondern daß er Recht und Gerechtigkeit in Israel handhabte (vgl. Richt. 4, 4 f. 1. Sam. 7, 15—17. 8, 1 ff.), womit als dem Hauptstück der aufs Innere bezüglichen Regierungsthätigkeit auch diese selbst im ganzen bezeichnet wird (vgl. Richt. 10, 2 f. 12, 8 f. 11. 13 f.). Zugleich liegt in dem Namen im Gegensatz zu dem des Königs (Richt. 8, 22 f.), daß jene obrigkeitliche Stellung dem R. nur als rein persönlicher Beruf zukam, daß weder eine eigentliche Herrschermacht, ein Besitzrecht an das Land und Volk, noch die Erblichkeit damit verbunden war. Jener Vorstellung von den israelitischen Richtern entsprechen daher, vom rein politischen Gesichtspunkt aus betrachtet, durchaus die dikastai, d. h. Richter, welche im 6. Jahrh. v. Chr. eine Zeitlang an Stelle von Königen in Tyrus

regierten (Joseph. gg. Ap. I, 21), und sachlich und dem Namen nach die Sufeten (sufes = hebr. schophet) in Karthago, welche mit den römischen Konsuln verglichen und von Livius auch einmal „Richter" genannt werden; nur daß diese tyrischen und karthagischen R. in einem ständigen obrigkeitlichen Amt unmittelbar auf einander folgten, während eine solche unmittelbare Succession bei den hebräischen mehr als Ausnahme (Richt. 10, 1—5. 12, 7—15), denn als Regel erscheint. — Im Buch der R. wird eine Reihe von 12 auf einander folgenden R.n aufgeführt, ohne daß aber über alle ausführlicher berichtet wird. Es sind folgende: 1) Othniel aus Juda; 2) Ehud aus Benjamin; 3) und 4) die Prophetin Debora aus Ephraim und Barak aus Naphtali; 5) Gideon aus Manasse; 6) Thola aus Isaschar; 7) Jair aus Gilead; 8) Jephtha aus Gilead; 9) Ebzan von Bethlehem; 10) Elon aus Sebulon; 11) Abdon aus Ephraim; 12) Simson aus Dan. — Zwischen Ehud und Debora wird als Befreier Israels auch noch Samgar genannt (Richt. 3, 31; vgl. 5, 6); er wird aber nicht als R. bezeichnet und bleibt in der Chronologie, die 4, 1 wieder an Ehud anknüpft, ganz unberücksichtigt, scheint also nicht in der Reihe der 12 aufgenommen zu sein. Auch Abimelech zählt nicht zu ihnen, obschon er chronologisch eingereiht ist (9, 22. 10, 1); denn er ist ein Mann ganz anderen Charakters, wird auch nicht R., sondern König genannt (9, 6), und wo von seiner Herrschaft über Israel die Rede ist (9, 22), ist absichtlich ein anderer Ausdruck gebraucht, als der von dem Regiment der R. übliche. Dagegen kommen zu jenen 12 R.n noch 13) der Hohepriester Eli (1. Sam. 4, 18) und 14) der Prophet Samuel (1. Sam. 7, 15. 12, 11) hinzu, deren Geschichte im 1. Buch Samuels erzählt ist. — Indem wir bezüglich aller dieser Personen, sowie auch in Bezug auf den nur 1. Sam. 12, 11 vorkommenden Namen Bedan, und den Richt. 5, 6 erwähnten Jael, auf die einzelnen Artikel verweisen, beschränken wir uns hier auf einige allgemeine Bemerkungen über die R. und die nach ihnen benannte Periode der Geschichte.

3 — Die geschichtlichen Charakterbilder der R., welche uns in den Einzelerzählungen vor Augen treten, passen vielfach nicht zu der oben erwähnten idealen Vorstellung von dem, was ein R. sein soll. Diese Vorstellung scheint sich vorzugsweise unter dem Eindruck gebildet zu haben, welchen das Glanzbild des letzten großen Richters und Propheten, welchen die Person und das Wirken Samuels hinterlassen hatte. Sie paßt aber nur allenfalls auf die Richterin Debora und etwa noch auf Gideon. — Schon die Berufung durch Jehova, um Israel aus der Drangsal zu helfen, trifft nicht bei allen R.n zu: einige scheinen nur als Häupter großer und reicher Familien ein allgemeineres Ansehen und eine leitende Stellung in engerem oder weiterem Umkreis gewonnen zu haben (12, 8—15; vgl. auch 10, 1—5: „er machte sich auf"); Jephtha's Berufung geht von den Ältesten Gileads aus (11, 5 f.); und bei Eli erscheint seine Hohepriesterstellung als Grundlage seines richterlichen Ansehens. — Von einer das Volk in der Treue gegen Jehova und sein Gesetz erhaltenden Wirksamkeit der R. ist nur wenig zu lesen; am wenigsten bei Simson, dessen abenteuerlustiges Heldentum nur darin, daß das Nasiräat seine Grundlage bildet, ein religiöses Motiv erkennen läßt; selbst Gideon, dem nächst Samuel am ersten jene Wirksamkeit nachgerühmt werden kann, verscherzt schließlich diesen Ruhm wieder durch seine Separation vom gemeinsamen Nationalheiligtum (8, 27). Wird doch die Richterzeit auch geradezu als eine solche charakterisiert, in der „ein jeglicher that, was ihm recht däuchte" (17, 6. 21, 25). — Endlich führt außer Eli und Samuel keiner der R., von welchen uns ausführlicher berichtet wird, das Regiment über das ganze israelitische Volk: Jephtha, dem die Ephraimiten die Hilfe verweigern (12, 2 f.), so daß er ausschließlich auf die Kraft Gileads und Manasse's angewiesen ist (11, 29), ist nur Haupt und Oberster der Gileaditer (10, 18. 11, 11) und hat nach seinem Sieg über die Ammoniter sogar einen blutigen Krieg mit Ephraim zu führen (12, 1 ff.). Dem Aufgebot Debora's und Baraks folgen nur Stammesgenossen von Ephraim, Benjamin, Manasse, Sebulon, Isaschar und Naphtali, während Ruben, Gilead, Dan und Asser von Debora wegen ihres Ausbleibens verspottet werden, und Juda und Simeon ganz unberücksichtigt bleiben (5, 14—18). Auch Gideon bietet nur Manasse, Asser, Sebulon und Naphtali (6, 35) und nachträglich noch Ephraim (7, 24) auf und ist in seiner Richterstellung von letzterem offenbar nie anerkannt worden (8, 1 ff.), was auch ein Motiv seiner Lossagung von dem im Stammgebiet Ephraims stehenden Nationalheiligtum war (S. 403). — Man kann demgemäß das „er richtete Israel" geschichtlich nur in einem mehr oder weniger beschränkten Sinne verstehen, etwa so wie von Abimelech ein „Herrschen über Israel" ausgesagt wird (9, 22), obschon sein Herrschaftsgebiet sich auf Sichem und das umliegende Land beschränkte (vgl. 9, 21). Bei Simson vollends ist nicht einmal eine auf seinen Stamm beschränkte Richterthätigkeit angedeutet. — Achtet man noch darauf, daß in der Reihe der Richter außer Ruben, Simeon, (Levi) und Asser alle Stämme (statt Gad und dem Halbmanasse des Ostjordanlandes ist Gilead genannt), und zwar die meisten durch je einen R. vertreten sind, so wird man anerkennen, daß die R. vor Eli sich geschichtlich nur als Fürsten eines oder einiger Stämme, teilweise auch als bloße Stammeshelden darstellen. — 4 Die nach den R.n benannte Periode der Geschichte Israels charakterisiert sich im Vergleich mit der Zeit Mose's und Josua's als eine Zeit des Herabsinkens von der erreichten Höhe,

als Zeit des religiösen und politischen Zerfalls (2, 10 ff.) und im Vergleich mit der Königszeit als eine Periode der Anarchie und Gesetzlosigkeit (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25). Daneben läßt sie aber auch erkennen, daß die höheren Kräfte, welche durch Moses und Josua dem Volksleben Israels eingepflanzt waren, doch immer wieder auflebten und eine künftige neue Erhebung Israels vorbereiteten. Zeiten der Bedrückung durch heidnische Feinde (2. Sam. 7, 11) wechseln immer wieder mit Zeiten der Ruhe und des Friedens, Zeiten götzendienerischen Abfalls mit Zeiten der Umkehr zu Jehova. Das politische Elend und das religiöse Verderben erscheint überwiegend als Folge davon, daß der göttliche Befehl, die Canaaniter auszurotten, nicht zur Ausführung kam. Die der Energie der einzelnen Stämme anheimgegebene Besitznahme des Landes war nur sehr teilweise gelungen; namentlich blieben die Niederungen und Thalebenen, in welchen die Canaaniter durch ihre Kriegswagen dem israelitischen Fußvolk militärisch überlegen waren, sowie einige besonders feste Städte unerobert. Am meisten gelang es Juda und mit seiner Hilfe Simeon und sodann Ephraim und Benjamin, die ihnen bestimmten Gebiete, wenigstens so weit sie Gebirgsland waren, in Besitz zu nehmen; je weiter nach Norden hin, in um so kompakteren Massen behaupteten sich dagegen die Canaaniter, bis es von den nördlichsten Stämmen Asser und Naphtali nicht mehr heißt: „die Canaaniter wohnten unter ihnen", sondern „sie wohnten unter den Canaanitern" (1, 32. 33). Es lag in diesen Zuständen eine zweifache Gefahr: die der Zersplitterung und politischen Ohnmacht gegenüber den Nationalfeinden und die der Vermischung mit den an Kultur den Israeliten überlegenen, aber in sittenlosem Götzendienst verkommenen Canaanitern, und beiden Gefahren erlag Israel. — An einer einheitlichen Centralgewalt fehlte es seit dem Tode Josua's, und das Bewußtsein der nationalen Einheit und der gemeinsamen Verpflichtung gegen den Gottkönig war nicht so kräftig, daß es den Mangel derselben hätte ersetzen können. In den Anfängen der Periode erfüllt es allerdings noch fast ganz Israel; den Kampf mit Cusan Risathaim scheint unter der Führung des Judäers Othniel Gesamtisrael geführt zu haben (3, 10); und zum Rachekrieg gegen Benjamin machen sich nicht nur alle übrigen 11 Stämme unter Juda's Führerschaft (20, 18; vgl. 1, 1 f. 1. Mos. 49, 10) auf, wie ein Mann (20, 1), sondern es wird auch über einen Stamm oder eine Stadt, die sich dem Aufgebot entziehen würde, der Bann verhängt (21, 5 ff.). Aber bald gewinnt der Partikularismus immer mehr Macht über die einzelnen Stämme. Am frühesten und am meisten sondert sich Juda, seine Führerschaft aufgebend, und nur mit dem Bruderstamm Simeon verbunden, von den übrigen Stämmen ab und setzt, durch die relative Abgeschlossenheit und die Bodengestaltung seines Gebiets begünstigt, seine ganze Kraft nur an seine eigene Konsolidierung und an die Assimilierung einiger befreundeter nichtisraelitischer Nachbarstämme, wie der Keniter (vgl. Richt. 1, 16), Kenisiter und Jerachmeeliter (vgl. S. 803a). Diese partikularistische Loslösung Juda's ist schon zu Debora's Zeit so weit gediehen, daß an seine Mithilfe gegen die Macht des Canaaniterkönigs nicht einmal mehr gedacht wird. An keinem der Heldenkriege der Zeit nach Othniel ist Juda beteiligt; und von dem einzigen späteren Richter, welcher wahrscheinlich Juda angehörte, von Ebzan (s. d. A.) wird nichts berichtet, was er im gemeinsamen Interesse der Nation gethan hätte. In seiner partikularistischen Abgeschlossenheit blieb Juda auch von den Feinden Israels meist unangefochten (vgl. 1. Mos. 49, 9): wir lesen nur gelegentlich von ammonitischen Streifzügen in sein Gebiet (10, 9); dagegen steht es nicht nur, wie das Büchlein Ruth zeigt, zeitenweise in den friedlichsten Beziehungen zu Moab, sondern es meidet auch den Kampf mit den Philistern und beugt sich lieber unter deren Oberhoheit, ja liefert den Helden, der allein den Kampf mit denselben aufnimmt, an sie aus (15, 9—13). — Mehr als in Juda erweist sich im Stamme Ephraim der nationale und religiöse Gemeingeist lebendig. Die Zugehörigkeit Josua's zu diesem Stamm und das in seinem Gebiet aufgeschlagene Nationalheiligtum, seine Macht und die günstige Lage seines Stammgebiets in der Mitte des Landes machen Ephraim zum Hauptvertreter der nationalen Interessen, an den sich die übrigen Stämme, besonders die in den mittleren und nördlichen Landesteilen, anschließen können, und weisen ihm die von Juda aufgegebene Stellung des Vorkämpfers Israels zu. Von ihm werden die Amoriter, welche sich im Gebiet Dans festgesetzt hatten, zinsbar gemacht (1, 35). Ephraimiter folgen dem Ruf des Benjaminiten Ehud zum Kampf gegen Moab (3, 27 ff.). Auf dem Gebirge Ephraim hat Debora ihren Wohnsitz und Richterstuhl aufgeschlagen, deren Ruf der Naphtalite Barak Folge leistet, und Ephraim steht unter den Stämmen voran, die zum Kampf mit den Canaanitern eilen (5, 14). — Auch Gideon rechnet nicht umsonst auf Ephraims Bereitwilligkeit, den vernichtenden Schlag gegen die Hauptmacht der fliehenden Midianiter zu führen (7, 24 f.). Hier beginnt aber auch schon die Eifersucht, mit welcher Ephraim sein Prinzipat wahren will, ihre unheilvollen Folgen für den nationalen Gemeingeist zu offenbaren. Der mühsam beschwichtigte Zwist mit Gideon (8, 1 ff.) hat die Nachwirkung einer dauernden Spannung zwischen Ephraim und dem R. aus dem nächstverwandten Bruderstamm Manasse. Dem Gileaditen Jephtha vollends verweigert Ephraim die Hilfe (12, 2 f.), obschon auch sein und Benjamins Gebiet von ammonitischen Streifzügen zu leiden gehabt hatte

(10, 9), und scheut sich sogar nicht, im Interesse seines Prinzipats einen blutigen Bruderkrieg gegen den sieghaften Helden zu führen (Kap. 12). Diese schlimmste Bethätigung selbstsüchtigen Übermuts rächt sich aber durch seine Niederlage, die den Stamm längere Zeit unfähig gemacht zu haben scheint, seine Stellung an der Spitze Israels weiter geltend zu machen. Zwar ist noch einer der späteren R., Abdon, ein Ephraimit (12, 13–15); und wie früher Thola, obschon Isaschar angehörig, seinen Sitz in Ephraim genommen hatte (10, 1), so hat auch die Wirksamkeit der letzten R., denen es gelang, Israel wieder einheitlicher zusammenzufassen, die Eli's und Samuels, ihren Ausgangspunkt im ephraimitischen Gebiet. Aber von Abdon wird nichts Sonderliches berichtet, und jene schließliche größere nationale Einigung verdankte Israel nicht der Kraft und dem Gemeinsinn Ephraims, sondern den religiösen Mächten des Hohepriestertums und insbesondere des Prophetentums. Von den andern Stämmen haben sich Simeon näher an Juda (1, 3. 17) und, wie es scheint, Benjamin näher an Ephraim (3, 27. 5, 14; vgl. 10, 8) angeschlossen; sonst verbündeten sich wohl in Zeiten der Not mehrere Stämme zu gemeinsamem Kampf — die von Debora hergestellte Verbindung umfaßt ihrer 6 (5, 14 ff.) —, meist aber lebten sie unverbunden ihren Sonderinteressen, die selbst in Zeiten der Gefahr manchen Stamm von jenen Verbindungen zurückhielten (5, 15–17). Besonders gelockert war das Band zwischen den Ostjordanstämmen und ihren Bruderstämmen im Westjordanland (5, 15 ff. 8, 5 ff. 12, 1 ff. 21, 8 ff.). — 6 Die feindlichen Bedrückungen, welchen Israel infolge der Auflösung seiner Volkseinheit erlag, waren verschiedener Art und haben teilweise nur einzelne Landesteile betroffen. Nur ganz zu Anfang der Periode und nur auf kurze Zeit gelang es dem König eines der mesopotamischen Aramäerreiche die im Lande Canaan herrschende Verwirrung zur Begründung seiner Oberhoheit über Israel auszubeuten (3, 8 ff.). Seit seiner Besiegung greift vorerst keines der ferner wohnenden Völker mehr in die Geschicke Israels ein. Unter den feindlichen Nachbarvölkern sind es zuerst die Moabiter, die im Bunde mit Ammonitern und Amalekitern (3, 13) die Palmenstadt Jericho und ihr Gebiet an sich reißen, und von da aus auch die im umliegenden Gebirgsland wohnenden Israeliten tributpflichtig machen. Auch sie werden aber, nachdem Ehud ihre Macht gebrochen, nicht wieder unter den Bedrückern Israels genannt. Viel größer war die Gefahr, mit welcher die in der Ebene Jesreel und weiter nach Norden hin massenhaft sitzen gebliebenen Canaaniter unter König Jabin und dem Feldhauptmann Sissera Israel bedrohten; anschaulich beschreibt das Lied Debora's (5, 6–8) die Verödung und Unsicherheit, welche der Feind in diesen nördlichen Landesteilen angerichtet hatte, und die Wehrlosigkeit Israels. Nachdem die vereinte Kraft der im mittleren und nördlichen Gebirgsland sitzenden Stämme den vernichtenden Schlag gegen die Canaanitermacht geführt hat, wird das Land von einem Feind anderer Art heimgesucht, von den Nomadenschwärmen der Midianiter, die im Verein mit Amalekitern und anderen Stämmen aus dem Osten (6, 3. 33. 7, 12; vgl. auch die Erwähnung der Maoniter in 10, 12) das Jordanthal und die Ebene Jesreel überschwemmen und von da aus Streifzüge tiefer in das Land, besonders auf der durch die Küstenebene führenden Straße bis nach Gaza unternahmen (6, 2. 4 f. 11), wobei es nicht auf Oberherrschaft und Tributzahlung, sondern auf immer neue Ausplünderung der seßhaften ackerbautreibenden israelitischen Bevölkerung abgesehen war. — Gegen Ende der Periode erscheinen endlich neben den Ammonitern, welche die Stämme des Ostjordanlandes knechten und auch die südlichere Hälfte des Westjordanlandes durch Streifzüge heimsuchen (10, 7–9), die Philister als Zwingherrn des ganzen diesseits des Jordans ansässigen Israel. Der drückenden Übermacht dieses Feindes, mit dem früher nur Konflikte von geringerer Bedeutung vorgekommen waren (3, 31 vgl. mit 5, 6. 10, 11), konnte sich Israel trotz Simsons Heldenthaten (Richt. 13, 5) erst unter Samuel (1. Sam. 7, 13 f.) und vollständig erst nach Aufrichtung des Königtums durch die Siege Sauls und Davids erwehren, wie auch die Macht der Ammoniter im Ostjordanland erst von Saul gebrochen (1. Sam. 11) und von David vollständig niedergeworfen wurde. — 7 Was die religiösen und sittlichen Zustände betrifft, so wird Israel immer wiederkehrender Abfall zum cananäischen Baals- und Astartendienst vorgeworfen (2, 11. 13. 3, 7. 8, 33. 10, 6. 10). Der Baalsaltar des Vaters Gideons in Ophra, den Gideon-Jerubbaal zerstörte (6, 25) und der Tempel des Baal-Berith in Sichem (8, 33. 9, 4. 46) sind geschichtliche Denkmäler, welche bezeugen, wie begründet dieser Vorwurf ist. Einmal ist außerdem auch vom Eindringen noch anderer abgöttischer Kulte, aramäischer, moabitischer, ammonitischer und philistäischer die Rede (10, 6). Die Greuelthat der Bewohner Gibea's und der Schutz, welchen der ganze Stamm Benjamin ihnen gewährte (19. 20), das Blutbad, das Abimelech unter seinen Brüdern anrichtete (9, 5), der offen betriebene Straßenraub der Sichemiten (9, 25), die Zerwürfnisse und Kämpfe in Sichem (9, 23 ff.), die von den Daniten an Micha verübte räuberische Gewaltthat (18, 14 ff.) u. a. geben Zeugnis von der überhand nehmenden sittlichen Verwilderung und der socialen Unordnung, in der oft nur das Recht der Stärkeren Geltung hatte. — Der auch in Zeiten des Abfalls nie völlig ausgestorbene Jehovakultus entartete vielfach zum Bilderdienst, wofür das Privatheiligtum des Ephraimiten

Micha, aus dem ein danitisches Stammesheiligtum wurde, das denkwürdigste Beispiel war. Selbst Leviten leisteten solcher Entartung des Kultus Vorschub. Aber auch, wo der Jehovakult nicht zum Bilderdienst herabsank, war die Kultussitte von allerlei volkstümlichen Vorstellungen und lokalen Gebräuchen beeinflußt (vgl. die Opfer Gideons und Manoahs 6, 19 ff. 13, 19 ff.); bis zu welcher Trübung des sittlich-religiösen Bewußtseins dies führte, dafür ist Jephthas Brandopfer ein schauerlicher Beleg (11, 30 ff.). Selbst ein dem Gottkönige sonst so treuer Held, wie Gideon, läßt sich nicht daran genügen, in seiner Vaterstadt einen Altar Jehova's zu haben (6, 26 ff.), sondern versucht auch eine dort eingerichtete Orakelstätte zur Befragung Jehova's dem Nationalheiligtum gegenüberzustellen (8, 24 ff.). — Das Nationalheiligtum selbst und sein von einer aaronitischen Priesterschaft (s. Priester Nr. 7) verwalteter Kultus hatte infolge der Zersplitterung der Stämme und der vielen Lokalheiligtümer nur noch eine beschränkte Bedeutung für das israelitische Volksleben. Dazu trug auch der Umstand bei, daß es noch keine feste, dauernde Stätte hatte. Im allgemeinen gilt zwar als solche Silo, wo das mosaische Stiftszelt als „Haus Gottes" aufgeschlagen war (Jos. 18, 1. 19, 51. 22, 9. 12. Richt. 18, 31. 21, 12. 19. 1. Sam. 1, 3 ff. 4, 3 ff. Jer. 7, 12 ff. 26, 6. Ps. 78, 60); aber im Krieg gegen Benjamin ist das eigentliche Heiligtum, die Bundeslade, in Bethel in einem hier befindlichen anderen „Haus Gottes" aufgestellt (20, 18. 26 ff. 21, 2), und aus 2. Sam. 7, 6 f. (vgl. 1. Chr. 18 [17], 5 f.) ergibt sich, daß der Standort der Bundeslade auch sonst gewechselt hat; es gibt aber auch noch andere heilige Orte, wo sich die Volksgemeinde vor Jehova versammelt; namentlich ist Mizpa ein solcher (20, 1). Aus alle dem wird begreiflich, daß von dem „Jahresfest Jehova's in Silo" in Richt. 21, 19 ff. fast wie von einer bloßen lokalen Feier gesprochen wird (vgl. S. 908a.). Erst in der Zeit Eli's ist das Ansehen und die Zugkraft des silonitischen Heiligtums so gewachsen, daß es eine allgemeinere Bedeutung für das religiöse Volksleben und die Wiederherstellung der Volkseinheit gewinnt, eine Bedeutung, die freilich durch Schuld der Söhne Eli's bald wieder sehr herabgemindert wird. — Stärker macht sich in der Geschichte der Richterperiode der Einfluß anderer religiöser Faktoren geltend: die Macht des Gelübdes (11, 31 ff.), insbesondere die im Nasiräat liegende Kraft und Begeisterung (Simson, Samuel; vgl. S. 1076b), der Zwang des Bannes (21, 5 f. 5, 23), das Bewußtsein des national-religiösen Gegensatzes zu den „Unbeschnittenen" (14, 3. 15, 18), der Glaube an offenbarende Kundgebungen Jehova's und von ihm gegebene Wahrzeichen, die Gewißheit des über der Geschichte waltenden Gesetzes gerechter Vergeltung (9, 7 ff.) und vor allem der Gedanke des unter Israel begründeten Königreichs Jehova's. Von der Lebendigkeit dieses Gedankens in den Koryphäen der Richterzeit und von der Macht, die er durch dieselben auch in weiteren Volkskreisen zu üben vermochte, gibt neben der bekannten Ablehnung der Königswürde seitens Gideons (8, 22 f.) besonders das Lied Debora's — mit seiner ganzen Auffassung des Krieges als eines im Dienst und unter dem Oberbefehl Jehova's geführten, mit seinem Preis der Stämme, die willig waren, Jehova zu helfen, mit seinem Tadel der ausgebliebenen und mit seinem Fluch über Meros — urkundliches Zeugnis. Schon allein dieses Lied beweist, daß die Auffassung der R. als von Jehova erweckter (3, 9. 15) und von seinem Geist getriebener (3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 6. 15, 14) Helden und die mancherlei in den einzelnen Erzählungen hervortretenden religiösen Motive keine der wirklichen Geschichte fremde bloße Zuthat der späteren Überlieferung sind. Auch die sittliche Energie, mit welcher fast das ganze Volk sich zum Straforgan Jehova's macht, um eine „in Israel verübte Thorheit" zu rächen (Kap. 20), erscheint den Anfängen der Richterzeit, in welchen das Bewußtsein noch lebendiger war, ein Jehova zum Dienst verpflichtetes Volk zu sein, ganz entsprechend. Schließlich war es ja auch wesentlich der mosaische Grundgedanke des unter Israel errichteten Königreichs Jehova's, in dessen Kraft Samuel das Volk wieder einigte und aus dem politischen und religiösen Zerfall emporhob. — 8 Die Chronologie der Richterperiode ist eine ganz unsichere. Die im Buch der R. (3, 8. 11. 14. 30. 4, 3. 5, 31. 6, 1. 8, 28. 9, 22. 10, 2. 3. 8. 12, 7. 9. 11. 14. 13, 1. 15, 20 vgl. 16, 31) gemachten Angaben über die Dauer der Drangsals- und Ruhezeiten, bezw. der Regierungszeit der einzelnen R. ergeben 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 3 + 23 + 22 + 18 + 6 + 7 + 10 + 8 + 40 + 20, zusammen 410 Jahre. Zu diesen 410 Jahren sind die 40 Jahre Eli's (1. Sam. 4, 18) hinzugerechnet, wenn Paulus die Dauer der Richterperiode auf 450 Jahre angibt (Apstlg. 13, 20). Die Angabe Jephthas aber, daß die Israeliten seit 300 Jahren im unangefochtenen Besitz des Ostjordanlandes seien (Richt. 11, 26), kann als eine die Zeit Josua's und die Zeit von seinem Tod bis zum Beginn der Oberherrschaft Cusan Risathaims, für welche chronologische Angaben fehlen, außer Betracht lassende runde Zahlangabe angesehen werden (die Data des Richterbuches für sich allein ergeben bis zum 1. Jahre der ammonitischen Drangsal 301 Jahre). — Aber unvereinbar mit jener Bestimmung der Dauer der Richterperiode ist die Angabe in 1. Kön. 6, 1, nach welcher der Anfang des Tempelbaus im 4. Jahre Salomo's das 480. Jahr nach dem Auszug aus Ägypten sein soll. Denn zu jenen 410 Jahren sind 40 Jahre der Wüstenwanderung, x Jahre für die Zeit Josua's und die Zeit von seinem Tode bis Cusan Risathaim,

ferner die 40 Jahre Eli's, y Jahre für Samuel und Saul, 40 Jahre Davids und die 4 ersten Jahre Salomo's hinzuzurechnen, was also 534 + x + y Jahre ergibt. Schon Josephus gibt darum die Dauer der Richterperiode auf über 500 Jahre (Altert. XI, 4, 8) und die des Zeitraums vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau bald auf 592 (Altert. VIII, 3, 1. X, 8, 5), bald auf 612 Jahre (Altert. XX, 10 gg. Ap. II, 2) an. Die Erklärung dieser Zahlen s. bei Keil, Komment. zu Jos. u. R. S. 209, Anm. 2. Dagegen halten die neueren Chronologen meist die Zahl 480 in 1. Kön. 6, 1 als geschichtlich fest, und sind daher genötigt, die Richterperiode zu verkürzen. Diese Verkürzung sucht man entweder durch Weglassung der Jahresangaben für die Drangsalszeiten herbeizuführen, indem man annimmt, diese Jahre seien allemal in die folgende Zeit der Ruhe oder der Regierung eines R.s einzurechnen; oder mittels der Annahme, daß manche Drangsalszeiten und Richterregierungen nicht auf einander gefolgt seien, sondern, zeitlich neben einander hergehend, verschiedene Landesteile betroffen hätten. Wir bemerken bezüglich dieser Versuche nur, daß der einzige Anhalt für eine Operation der letzteren Art, welchen das Buch der R. darbietet, in 10, 7 liegt, nach welcher Stelle allerdings der Beginn des Philisterdrucks im West- und des Ammoniterdrucks im Ostjordanland in dieselbe Zeit zu fallen scheint. Aber man überschätzt sowohl die Sicherheit und Tragweite dieses Anhaltes, als die Zuverlässigkeit der sonstigen chronologischen Daten sehr, wenn man auf Grund dessen die R. von Jephtha bis Abdon zu nach einander regierenden Zeitgenossen Eli's, Simsons und Samuels macht, und auf diesem Wege eine feste Chronologie herzustellen sucht, die jedenfalls nicht beanspruchen darf, für die der Bibel zu gelten. Allerdings sollen wohl nach Richt. 15, 20 die 20 Jahre Simsons in die Richt. 13, 1 erwähnten 40 Jahre der Philisterherrschaft eingerechnet werden; wahrscheinlich ist ferner, daß der Philisterdruck teilweise dem, was in Kap. 10 u. 11 aus dem Ostjordanland berichtet wird, gleichzeitig war; es kann auch recht wohl die 3, 30 erwähnte 80jährige Ruhezeit in Wirklichkeit nur eine solche für die südlichen Landesteile gewesen sein, während gleichzeitig die nördlichen Stämme unter dem Druck Jabins zu leiden hatten und sich erst nach Baraks Sieg der Ruhe erfreuten. Auf die chronologischen Daten aber kann man nicht bauen. Insbesondere ist die Zahl 480 in 1. Kön. 6, 1 zweifelhaft, da dabei auf den Zeitraum vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues 12 Generationen zu je 40 Jahren gerechnet zu sein scheinen; und zu dieser Berechnung scheint auch ein Teil der chronologischen Daten des Richterbuches und des Buches Samuel in Beziehung zu stehen; denn im Richterbuch begegnen wir viermal der Zahl 40, einmal der Zahl 80 und zweimal der Zahl 20, so daß wir schon hier 7 × 40 erhalten, wozu in den 40 Wüstenjahren und den 40 Jahren Eli's und Davids noch weitere 3 × 40 kommen. Dieser Sachverhalt zeigt, wie überaus bedenklich es ist, auf Grund der unsicheren chronologischen Daten die Geschichte Eli's, Simsons und Jephthas so in einander zu schieben, wie es die Vertreter jener chronologischen Aufstellung zu thun pflegen. Im allgemeinen wird es richtiger sein, anzunehmen, daß wenigstens bei den R.n, von welchen ausführlicher berichtet wird, und zwar auch bei Jephtha, Simson, Eli und Samuel, die zeitliche Aufeinanderfolge der Reihenfolge entspricht, in welcher die Erzählungen von ihnen auf einander folgen; auf eine genaue Chronologie der Richterperiode aber wird verzichtet werden müssen. Vgl. noch d. A. Zeitrechnung.

Richthaus. — So übersetzt Luther an allen Stellen des N. T. das latein. Wort praetorium, das auch in der griechischen Sprache des N. T. beibehalten ist. — Das praetorium ist in der militärischen Sprache der Römer zunächst das Hauptquartier des Feldherrn, d. h. derjenige Platz im Lager, wo der Feldherr und die zu seiner unmittelbaren Umgebung gehörigen Personen ihre Zelte hatten. In der Mitte des Prätoriums war das Zelt des Feldherrn selbst. Nicht weit davon waren auch die Lagerplätze der ausgewählten Mannschaften, welche die Leibwache des Feldherrn, die sog. cohors praetoria, bildeten. Da nun die römischen Provinzialstatthalter, wenigstens nach der ursprünglichen Verfassung, nichts anderes waren als die Oberbefehlshaber der in den betreffenden Provinzen stationierten Truppen, so heißt auch das Hauptquartier jedes Provinzialstatthalters praetorium. Unter dem Prätorium in Jerusalem zur Zeit des Pilatus ist daher sicher nichts anderes gemeint als die Wohnung und das Hauptquartier des Pilatus (Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. Joh. 18, 28. 33. 19, 9). Für gewöhnlich residierten die Prokuratoren von Judäa gar nicht in Jerusalem, sondern in Cäsarea (s. d. A. Landpfleger). Zu gewissen Zeiten aber, wo besondere Vorsichtsmaßregeln notwendig waren, namentlich zu den Hauptfesten, kamen sie nach Jerusalem, und schlugen dann ihr Hauptquartier in dem ebenso prachtvollen wie weitläufig gebauten ehemaligen Palaste des Herodes auf. Dieser ist also thatsächlich mit dem „Prätorium" oder „Richthaus" in den Evangelien gemeint. Er war durch Mauern und Türme so stark befestigt, daß er militärisch verteidigt werden konnte, und hatte auch für eine ansehnliche Zahl von Truppen Raum (Joseph., Jüd. Kr. II, 17, 7—8. V, 4, 3—4). Daher hatte hier nicht nur Pilatus persönlich seine Wohnung, sondern es lagen daselbst auch die Truppen, die seine Leibwache bildeten, die cohors praetoria (vgl.

Matth. 27, 27. Mark. 15, 16), während die eigentliche Garnison von Jerusalem in der auf dem Tempelberg gelegenen Burg Antonia ihre Kaserne hatte. Vor dem Prätorium war gewöhnlich auch der Platz, wo der Feldherr oder Provinzialstatthalter Gericht hielt; und so war es ja auch in Jerusalem, wie wir aus dem Verhör und der Verurteilung Jesu sehen (vgl. auch d. A. Hochpflaster). Insofern ist also die Luthersche Übersetzung „Richthaus“ nicht unberechtigt; nur war es freilich nicht der nächste oder gar ausschließliche Zweck des Prätoriums als „Richthaus“ zu dienen. — [Die heutige Tradition, deren Spuren bis in das 4. Jahrh. zurückverfolgt werden können, die aber erst gegen Ende der Kreuzfahrerzeit herrschend geworden ist, ruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß Pilatus in der Burg Antonia residiert habe, und bezeichnet demgemäß die heutige Kaserne als die Stätte des Prätoriums. Mit dieser unrichtigen Ortsbestimmung hängt die ganze Überlieferung von der Via dolorosa und ihren Stationen, dem Ecce-Homo-Bogen u. s. w. zusammen.] — Außer dem Prätorium in Jerusalem werden im N. T. auch noch erwähnt das „Prätorium des Herodes“ in Cäsarea (Apstlg. 23, 35) und das Prätorium in Rom (Phil. 1, 13). Unter ersterem ist ebenfalls ein von Herodes erbauter Palast zu verstehen, der später den Prokuratoren von Judäa als Residenz diente. Es heißt „Prätorium des Herodes“, weil es von Herodes erbaut war, obwohl es freilich die Bestimmung eines Prätoriums erst später erhalten hat. — Unter dem Prätorium in Rom (Phil. 1, 13) ist nicht der kaiserliche Palast, sondern die durch Tiberius erbaute Kaserne der kaiserlichen Leibgarde zu verstehen. Wie jeder römische Feldherr, so hatte nämlich auch der Kaiser als oberster Feldherr eine Leibgarde, die im Anfang der Kaiserzeit gewöhnlich aus neun, später (im 2. u. 3 Jahrh. n. Chr.) aus zehn Kohorten, cohortes praetoriae, bestand. Unter Augustus lagen drei derselben in verschiedenen Teilen der Stadt, die übrigen außerhalb Roms in Quartier. Tiberius dagegen konzentrierte sie in einer befestigten Kaserne vor dem viminalischen Thore, im Nordosten der Stadt Rom. Diese Prätorianerkaserne ist also unter dem Prätorium Phil. 1, 13 zu verstehen. — Aus den beiden zuletzt genannten Stellen (Apstlg. 23, 35. Phil. 1, 13) sehen wir, daß Paulus sowohl in Cäsarea als in Rom im „Prätorium“ in Haft lag. Es dienten also diese kasernenartigen Paläste auch zum Untersuchungsgefängnis für die beim Provinzialstatthalter oder beim Kaiser angeklagten Gefangenen. Schü.

Richtplatz, s. Areopag.

Riechfläschchen, s. Spezereien.

Riesen. So übersetzt Luther gewöhnlich den Namen Rephaim (s. d. A. u. vgl. die Artt. Enak, Goliath u. Og). In Hiob 26, 5 sind aber nicht die riesigen Urbewohner Canaans, sondern die Schatten der Verstorbenen im Totenreich mit diesem Ausdruck bezeichnet. Außer jenen Rephaim und Enakskindern, deren Reste noch in Davids Zeiten hineinreichen, weiß die biblische Überlieferung auch von einem der Urzeit angehörigen Riesen- oder Heroengeschlecht, den Nephilim, das in der Zeit vorhanden war, als die Gottessöhne, d. h. die Engel, gottwidrige Ehen mit Menschentöchtern eingingen, und dem ohne das Einschreiten Gottes durch diese Ehen der Fortbestand hätte gesichert werden können (1. Mos. 6, 4, wo Luther „Tyrannen“ übersetzt). Obschon es zum Aussterben bestimmt war und trotz der zwischen eingetretenen Sintflut, werden doch die Enakskinder, welche die Kundschafter noch in Canaan (in Hebron) zu sehen bekamen, als Angehörige dieses Nephilimgeschlechts bezeichnet (4. Mos. 13, 34; Luther: „Riesen“), so daß ein genealogischer Zusammenhang der riesigen Urbevölkerung Canaans mit den Riesen der Urzeit angedeutet ist.

Rimmon, aramäische Gottheit, in deren Tempel der Syrerkönig seine Andacht verrichtete (2. Kön. 5, 18). Der Name, der uns auch in dem Eigennamen des syrischen Königs Ṭab-Rimmôn (s. d. A.), d. i. „Gut ist Rimmon“ entgegentritt, hat mit dem hebr. rimmôn, „Granatapfel“ nichts zu thun und lautete, wie man auch noch aus dem Remman und Taberema der Sept. ersieht, ursprünglich überhaupt gar nicht Rimmôn, sondern Remman, bezw. Ramman (Raman). Die im Alten Testament uns dermalen überlieferte Aussprache beruht augenscheinlich auf einer Kombinierung des den Hebräern etymologisch unverständlichen Namens mit einem bekannten hebräischen Worte. Jenes Remman oder Raman ist aber wiederum das assyrische Raman, geschr. Ra-ma-nu, auch Ramman, geschr. Ram-ma-nu, wie ein assyrischer Gott auf den Monumenten heißt. Es erhärtet sich dieses — abgesehen von der Schwierigkeit, den Namen aus dem Aramäischen in befriedigender Weise zu erklären — durch den Umstand, daß die Assyrer das Ideogramm IM, welches bei denselben zur Bezeichnung der betreffenden Gottheit dient, auch bei Wiedergabe syrischer Eigennamen anwenden, so daß klar ist, daß sie in dem betreffenden, den Gottesnamen enthaltenden Teile derselben den Namen eines auch bei ihnen verehrten Gottes wiedererkannten. Unter den für das Zeichen IM zur Verfügung stehenden assyrischen Sinnwerten entspricht aber einem syrischen Gottesnamen, wenn dieser eben das aramäische Rimmôn = Ramman ist, jener angeführte Lautwert raman, bezw. ramman. Durch diesen assyrischen Namen wäre dann aber die betr. Gottheit entweder als „die Erhabenheit“ charakterisiert (ramânu bed., sub-

stantivisch, im Ass. die „Hoheit", die „Majestät", von rûm = „hoch sein"), oder aber als „der Donnergott" (ramânu adjektivisch genommen, von ra'am = „donnern"). Für welche dieser beiden Ableitungen man sich aber auch entscheiden möge, sicher ist, daß der Gott Ramanu bei den Assyrern und Babyloniern der Gott der Luft und der Atmosphäre, der „Wettergott" ist; in einem Syllabar wird er ausdrücklich als der Gott ša rimi und ša birki, d. i. als „(Gott) des Donners" und „des Blitzes" bezeichnet; heißt auch geradezu barku (statt barḳu) „der Blitzer" und raḫisu „der Wetterer". Er wird demgemäß auf den Monumenten mit dem Donnerkeil (vgl. die Abbildung auf S. 142a) dargestellt, wie sich denn nicht minder, z. B. auf einem Siegelcylinder der, einen mit diesem Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen führende Inhaber desselben, ein gewisser „Ramman-taiar, Sohn des Taribum", als „Diener des Ramman" be-

Babylonischer Siegelcylinder. Nach einem Abdruck Dr. Hausknechts.

zeichnet, der selber durch die männliche Figur mit dem Donnerkeil in der Rechten repräsentiert wird. Es begreift sich so auch, daß in anderen syrischen Namen jenes assyrische Ideogramm IM auch zur Bezeichnung des syrischen Himmelsgottes Hadad, assyrisch in Dad (Daddu) verkürzt, dient, wie in Bir-Dadda, d. i. Barhădad und wahrscheinlich auch in Dad-'idri = Hadad-'idri, d. i. „Hadadezer" (s. d. A.). Bei dieser nahen Verwandtschaft des Wesens der beiden Gottheiten Hadad und Ramman erklärt sich auch die Zusammenkoppelung beider in dem Namen Hadad-Rimmôn (s. d. A.). Über das Verhältnis beider Gottheiten zu dem Thammuz-Adonis s. Tamus, Thammuz. — Vgl. W. v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch I. Lpz. 1876, S. 294 ff.; Ed. Meyer im ZDMG. XXXI (1877) S. 734 ff.; G. Smith, Notes on the early hist. of Assyria and Babylonia. Lond. 1872, p. 25; Eb. Schrader, in Jahrbb. f. prot. Theol. I. (1875) S. 334 ff. 342; ders. in Jen. Litt. Zeit. VI (1879) S. 18 f., sowie in dessen: KGF. Gieß. 1878, S. 538 f. u. KAT.² (1883). S. 205 ff.; P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßb. 1890. S. 488 ff.
Schr.

Rimmon war auch Name verschiedener Örtlichkeiten: 1) Über das zum Gebiet bald Juda's, bald Simeons gerechnete R. (Jos. 15, 32. 19, 7. 1. Chr. 5 [4], 32. Sach. 14, 10; vgl. Neh. 11, 29) s. d. A. Ain Nr. 3. — 2) Rimmon-Parez, zweite Station der vom Sinai herkommenden Israeliten, im Gebiete der Wüste Paran, vgl. 4. Mos. 33, 19 f. mit 13, 1, noch nicht entdeckt. — 3) Der Fels Rimmon, welcher den 600 in dem Vernichtungskrieg gegen den Stamm Benjamin übrig gebliebenen Benjaminiten 4 Monate lang als sicherer Zufluchtsort diente (Richt. 20, 45. 47. 21, 13), ist höchst wahrscheinlich bei dem Dorfe Remmon zu suchen, das nach Euseb. 15 r. Meilen nördlich von Jerusalem lag, und ohne Zweifel in dem heutigen Dorfe Rammûn noch erhalten ist; dasselbe liegt 3 Meilen nördlich von Jerusalem, östlich von Bethel um und auf dem Gipfel eines kegelförmigen Kalkbergs, der nach drei Seiten hin in tiefe Schluchten abfällt und an dessen steilen Halden zahlreich künstliche Grotten sich finden. In den Fels eingetäufte Cisternen, große fugenrändrige Steine, denen man auf dem Rücken der weithin sichtbaren Höhe begegnet, zeugen für das hohe Altertum der hier bestehenden Ortschaft. Die Wüste aber, nach welcher hin die Benjaminiten flohen, um den sicheren Felsen zu erreichen (Richt. 20, 45), ist die von Beth Aven (s. d. A.). — 4) R. hieß auch eine Grenzstadt des Stammgebiets Sebulon (Jos. 19, 13), wohl sicher die in Sebulon gelegene Levitenstadt Rimmono (1. Chr. 7, 77 [6, 64], deren Namen in Jos. 21, 35 in Dimna verschrieben zu sein scheint, und die sich wahrscheinlich in dem heutigen Dorf Rommâne, am Rand der Ebene el-Battauf, nördlich von Nazareth und $1^1/_4$ Stunde nordöstlich von Sepphoris, erhalten hat. — Auch als Personenname eines Benjaminiters kommt R. vor (2. Sam. 4, 2. 5).
(Fu.)

Rimmono, s. Rimmon.

Rinder, s. Viehzucht.

Ringe waren ein sehr beliebter Luxusgegenstand bei den Hebräern (s. d. Artt. Armring, Fußringe, Halsband, Nasenring, Ohrring), besonders die Fingerringe, mit welchen sich die Weiber natürlich noch mehr schmückten als die Männer. Ägyptische Frauen trugen zuweilen zwei oder drei Ringe an demselben Finger, namentlich an der linken Hand; sogar die Daumen wurden mit Ringen geziert, wie nachstehende Abbildung aus Wilkinson III, S. 372 zeigt. Unter den 4. Mos. 31, 50 genannten fünf Arten midianitischen Geschmeides, welches die Israeliten erbeuteten, ist der in der Mitte aufgeführte Ring nach der Wurzelbedeutung des Eindrückens der Siegelring, welcher (vgl. Jer. 22, 24. Sir. 49, 13) an der rechten Hand getragen wurde. Das Siegel (s. d. A.) war gewöhnlich ein Siegelring (Luth. Sir. 17, 18); das 4. Mos.

31, 50 gebrauchte hebr. Wort (Jer. 22, 24 steht ein anderer Ausdruck) kann jeden Fingerring bedeuten und kommt sogar (vgl. 2. Mos. 25, 12. 14 f. 26, 24. 29. 28, 23 ff.) von den Ringen an den heiligen Geräten vor. Aus 2. Mos. 35, 22 und

Ägyptische Fingerringe.

Jes. 3, 21 geht daher nicht mit Sicherheit hervor, daß auch Frauen Siegelringe trugen, wie dies für die spätere Zeit der Talmud bezeugt; jedenfalls könnten dies nur seltene Ausnahmen gewesen sein, während wir uns die Fingerringe der vornehmen hebr. Männer (vgl. Jak. 2, 2) nach der Sitte der verschiedensten gebildeten Völker des Altertums meistens als Siegelringe werden denken müssen. Wir geben hier nach Wilkinson III, S. 374 Proben einiger goldenen Ringe solcher Art; noch kostbarer als die beiden Ringe der unteren Reihe, deren Mittelbilder die Vorderseite der eingefaßten gravierten Steine zeigen, ist der in der oberen abgebildete schwere Siegelring, dessen Goldwert allein 400 Mk. beträgt. Der in diesen massiven, zum

Ägyptische Fingerringe.

Teil mit Golddraht umwickelten Ring eingelassene drehbare Edelstein hat die Gestalt eines vierkantigen geraden Prisma, in dessen beiden größeren Seitenflächen das königliche Namensschild und ein Löwe mit der Beischrift „starker Herr" eingegraben ist, wogegen die schmaleren Flächen die Bilder eines Skorpions und eines Krokodils enthalten. In der Stelle Hohesl. 5, 14 (s. oben S. 339) werden die Hände oder vielmehr die Finger des Geliebten nicht mit goldenen Ringen (so Luther) verglichen, sondern mit goldenen Walzen. Vgl. zur Geschichte des Fingerrings die Illustr. Ztg. (Lpz. 1879, S. 285), in der schöne Abbildungen gegeben sind. Kph.

Riphath, eine japhetitische Völkerschaft, die 1. Mos. 10, 3 (1. Chr. 1, 6, wo Diphath für R. ohne Zweifel nur Schreibfehler) neben Askenas und Thogarma auf Gomer (s. die einzelnen Artt.) zurückgeführt wird. Bezeichnet Gomer die Kimmerier, die ehedem zwischen dem Don und Dniepr saßen, und Thogarma die Armenier, so kann daraus für R. wenigstens auf eine entsprechende nördliche Lage geschlossen werden; jede bestimmtere Ansetzung hat jedoch nur den Wert einer Vermutung. Josephus (Altert. I, 6, 1) macht den Riphates zum Stammvater der Paphlagonier. Bochart vergleicht den Fluß Rhebas, der nach Plin. VI, 1 (wonach er auch Rhesus hieß) in der Nähe des Bosporus ins schwarze Meer einmündete; einer Landschaft Rhebantia am benachbarten Flusse Psillis gedenkt Eusthatius zu Dionys. Perieg. 794. Nicht unmöglich wäre eine Namensverwandtschaft zwischen R. und den vielgenannten Rhipäischen Gebirgen der Alten, nur daß man dann bei dem halb fabelhaften Charakter dieser Gebirge (vgl. Plin. IV, 24. VI, 5; Strabo VII, p. 295 erklärt sie samt den Hyperboräern geradezu für eine Fiktion) auf eine nähere Bestimmung verzichten muß. Ganz grundlos ist natürlich die bei den Rabbinen eingebürgerte Deutung R.s auf Frankreich. Ksch.

Rissa (4. Mos. 33, 21 f.), Lagerstätte, deren Lage noch nicht nachgewiesen ist.

Rithma (4. Mos. 33, 18), desgleichen.

Ritter, s. Krieg S. 883b. Ritterschaft steht Jes. 40, 2, wo im Hebr. von Kriegsdienst in bildlichem Sinn, d. h. von einem auf bestimmte Zeit beschränkten Leidenskampf die Rede ist. Noch mißverständlicher ist „die hohe Ritterschaft" Jes. 24, 21. Im Hebr. steht dafür „das Heer der Höhe", wobei an das Himmelsheer, über welches Gott ebenso wie über die Könige der Erde Gericht hält (vgl. V. 23), zu denken ist.

Rizpa, Tochter Aja's, Nebenfrau Sauls, dem sie zwei Söhne, Armoni und Mephiboseth gebar; nach Sauls Tod ging Abner ein Konkubinat mit ihr ein, welches Anlaß zu seinem Bruch mit Isboseth wurde; später bewies sie rührende Mutterliebe, indem sie von Anfang der Ernte bis zum Eintritt der Regenzeit, also den ganzen Sommer über Tag und Nacht bei den Leichnamen ihrer gehenkten Söhne unter freiem Himmel blieb, um dieselben vor Vögeln und Raubtieren zu schützen (2. Sam. 3, 7. 21, 8 ff.).

Roboam, s. Rehabeam.

Rock. Als Bezeichnung des gewöhnlichen kurzärmeligen, nicht viel über die Kniee herabreichenden Unterkleides, welches bei den Hebräern beide Geschlechter trugen, gibt Luther das hebr. kěthôneth (griech. chitôn) in der Regel durch „Rock“ wieder. Dieser R. sollte also (s. d. A. Kleider Nr. 2) weder mit dem feinen Leinenhemde und dem ebenfalls zu den Unterkleidern gehörigen Oberrock der Vornehmen, noch mit dem Oberkleide oder Mantel verwechselt werden. Den hohepriesterlichen Oberrock bezeichnet die Sept. zuweilen (vgl. 2. Mos. 28, 4. 31. Sach. 3, 4) als Talar, wofür Luther in der freien Übersetzung von Weish. 18, 24. Sir. 45, 10. 50, 12 „langer Rock“ schreibt. Die Übersetzung „enger Rock“ (z. B. 2. Mos. 29, 5. 8) für den gewöhnlichen (vgl. Neh. 7, 70. 72) Priesterrock ist unmißverständlich. Leider aber wird in der deutschen Bibel das genauere Verständnis mitunter dadurch erschwert (vgl. oben S. 851 über Mich. 2, 8), daß Luther auch noch andere Wörter des Grundtextes mit „Rock“ übersetzt hat, z. B. den Oberrock 1. Sam. 2, 19. 1. Chr. 16 (hebr. 15), 27 und das Hemd (s. d. A.) Spr. 31, 24. Das griech. Wort für Talar heißt Sir. 27, 9 Rock, Offenb. 1, 13 Kittel. Während Luther 2. Makk. 12, 40 chitôn durch Hemd ausdrückt, hat er Bar. 6, 30 die „zerrissenen Röcke“ durch „weite Chorröcke“ ersetzt. In der Stelle 2. Makk. 4, 38 ist (ebenso Mark. 14, 63 wo Luther den Hohepriester „seinen Rock“ zerreißen läßt) vom chitôn in der Mehrzahl die Rede; aber statt „er ließ ihm den Purpur abnehmen und die Röcke zerreißen“ heißt's frei in der deutschen Bibel „ließ ihm das Purpurkleid samt dem andern Schmuck abziehen“. Übrigens ist die Annahme, Röcke stehe hier im weiteren Sinn für Kleider (vgl. Apstlg. 14, 14) darum nicht durchaus nötig, weil zuweilen mehrere Röcke oder Unterkleider gleichzeitig getragen wurden (vgl. Luk. 3, 11. 9, 3). Über den bunten R. (wörtlich „R. der Extremitäten“, d. h. der Hände und Füße) des Joseph und der Königstöchter s. oben S. 436. Vgl. auch d. A. Gurt. Kph.

Rocken ist 2. Mos. 9, 32 s. v. a. Roggen; s. Ackerbau Nr. 2. Zu Spr. 31, 19 s. d. A. Spinnen.

1 **Römer, römisches Reich.** — Nach der Besiegung Philipps von Macedonien bei Kynoskephalä (197 v. Chr.) und Antiochus des Großen bei Magnesia (190 v. Chr.) traten die Römer als maßgebende Großmacht auch an den östlichen Gestaden des mittelländischen Meeres auf. Schon etwa zwanzig Jahre später war ihre Suprematie auch hier entschieden und anerkannt, da durch die Schlacht bei Pydna (168 v. Chr.) dem macedonischen Reiche für immer ein Ende gemacht war, und die Seleuciden und Ptolemäer in gegenseitigen Kämpfen ihre Kraft verzehrten. Eben damals wurde auch das jüdische Volk bereits auf sie aufmerksam. Der Verfasser des Buches Daniel hat Kunde davon, daß die Römer dem Vordringen des Antiochus Epiphanes in Ägypten ein Ziel setzten 168 v. Chr.; denn die „Schiffe aus Chittim“ (Dan. 11, 30) sind eben die römische Flotte des Popilius Länas, welcher kam, um sich der Ptolemäer gegen den siegreichen Antiochus Epiphanes anzunehmen. Wenige Jahre später traten die Juden auch in direkte Beziehung zum römischen Senat. Die makkabäischen Fürsten, welche die Unabhängigkeit des jüdischen Volkes von den syrischen Königen anstrebten, erkannten wohl, daß sie für diesen Zweck an dem römischen Senat eine feste Stütze finden würden. Darum sandte schon Judas der Makkabäer eine jüdische Gesandtschaft nach Rom, welche von den Römern wenigstens die Zusicherung der Freundschaft erwirkte (1. Makk. 8, 17—32). Ein gleiches geschah unter Judas' Bruder und Nachfolger Jonathan (1. Makk. 12, 1—4. 16). Der dritte der makkabäischen Brüder, Simon, erreichte sogar den Abschluß eines förmlichen Schutz- und Trutzbündnisses mit den Römern 140/139 v. Chr. (1. Makk. 14, 24. 15, 15—24). Als unter dessen Sohn und Nachfolger Johannes Hyrkanus 135—105 v. Chr. der thatkräftige Antiochus VII. Sidetes von Syrien die bescheidene Macht der Juden zu erdrücken drohte, intervenierten die Römer thatsächlich zu Gunsten der letzteren. So lange also die Römer nicht selbst von dem syrischen Reiche Besitz ergriffen, sondern nur darauf ausgingen, die Macht der syrischen Könige zu schwächen, erschienen sie stets als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes, und werden daher auch im ersten Makkabäerbuche aufs günstigste beurteilt. Ganz anders wurde dies plötzlich, als durch den kühnen Kriegszug des Pompejus auch dem syrischen Reiche ein Ende gemacht wurde, und die Römer nun selbst als Eroberer in Palästina auftraten. Nun erfuhren die Juden auf einmal, daß die „Freundschaft“ der Römer stets teuer erkauft werden müsse. Den ersten Anlaß zum Eingreifen der Römer boten die jüdischen Fürsten selbst. Noch ehe Pompejus nach Syrien kam, schickten die hasmonäischen Brüder Aristobul II. und Hyrkan II., die sich gegenseitig den Thron streitig machten, Gesandte an den römischen Legaten Marcus Scaurus, welchen Pompejus nach Syrien vorausgeschickt hatte, und baten, jeder für sich, um dessen Gunst und Unterstützung (65 v. Chr.). Scaurus stellte sich zunächst auf Aristobuls Seite. Doch war seine Entscheidung nur eine vorläufige, durch welche der definitiven Ordnung der Verhältnisse durch Pompejus nicht vorgegriffen werden konnte. Im Frühjahr 63 erschien Pompejus selbst in Damaskus, wo die streitenden Brüder aufs neue ihre Angelegenheiten vor ihn brachten. Auch jetzt noch verschob Pompejus die Entscheidung bis zu seiner Ankunft in Palästina. Da aber Aristobul eine bedrohliche Haltung annahm, rückte Pompejus alsbald mit seinem

Heere nach Palästina. Jerusalem wurde nach dreimonatlicher Belagerung erobert, Aristobul seines Königtums entsetzt, und Hyrkan zum Hohenpriester und Fürsten unter römischer Oberhoheit eingesetzt (63 v. Chr.). Von da an behaupteten die Römer ununterbrochen ihre Herrschaft über Palästina, wenn auch die Formen derselben sehr verschieden waren. Bis zum J. 40 v. Chr. behielt Hyrkan II. sein Hohepriestertum. Doch brachten die Wechselfälle des römischen Bürgerkrieges und der dadurch bedingte rasche Wechsel der obersten Machthalter in Palästina (Cäsar 47—44 v. Chr., Cassius 44 bis 42 v. Chr., Antonius 41 ff.) es mit sich, daß auch die Befugnisse des jüdischen Hohenpriesters mannigfachen Modifikationen unterworfen waren. In den J. 40—37 v. Chr. regierte noch einmal ein hasmonäischer König (Antigonus) unter parthischem Schutze in Palästina. Unter dem Einfluß des Antonius wurde im J. 37 Herodes d. Gr. zum König in Palästina eingesetzt und damit die herodianische Dynastie begründet. Nach seinem Tode (4 v. Chr.) wurde das Land unter seine drei Söhne Archelaus, Herodes Antipas und Philippus verteilt. Aber schon im J. 6 n. Chr. wurde einer derselben Archelaus seines Fürstentums entsetzt, und seine Provinzen Judäa und Samaria unter die Verwaltung eines römischen Prokurators gestellt. Damit beginnt wieder eine neue Phase der römischen Herrschaft in Palästina: die Zeit der unmittelbaren und direkten römischen Verwaltung. Zunächst (6—41 n. Chr.) erstreckte sich dieselbe nur über Judäa und Samaria, da die beiden anderen Söhne des Herodes ihre Provinzen noch behielten. Ja vom J. 41—44 regierte noch einmal ein Herodäer, Herodes Agrippa I., als König über ganz Palästina. Nach seinem Tode aber (44 n. Chr.) wurde das ganze Land eingezogen und der Verwaltung von römischen Prokuratoren übergeben (s. d. Artt. Felix und Festus). Dabei blieb es nun bis zum Untergang des römisch-byzantinischen Reiches. Denn die mehrmaligen großartigen Versuche des jüdischen Volkes, seine Freiheit wieder zu erkämpfen, besonders in den blutigen Kriegen der Jahre 66—70 und 132—135 n. Chr., endigten nur mit um so furchtbareren Niederlagen. Nur in den nordöstlichen Grenzdistrikten Palästina's regierte noch bis zum J. 100 n. Chr. der letzte der herodianischen Fürsten Agrippa II. (s. S. 619).

2 — Die Befugnisse und die staatsrechtliche Stellung der römischen Prokuratoren ist bereits in d. A. Landpfleger (S. 905) besprochen. In der Verwaltung der inneren Angelegenheiten hatte das jüdische Volk unter den römischen Prokuratoren ein ziemliches Maß von Selbständigkeit behalten. Auch auf seine religiösen Anschauungen wurde die weitgehendste Rücksicht genommen. Wenn auch einzelne Prokuratoren zuweilen in brüsker Weise das religiöse Zartgefühl verletzten, so waren dies doch nur Ausnahmen von der Regel. So ließ z. B. Pilatus einmal seine Soldaten mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen (s. d. A. Pilatus). Er sah sich aber bald selbst zur Zurücknahme dieser Maßregel genötigt. Im allgemeinen hatten die Juden keine Ursache über religiöse Bedrückung sich zu beklagen. Bei dem kosmopolitischen Sinne der damaligen Römer kam es sogar nicht selten vor, daß angesehene Römer im Tempel zu Jerusalem opfern ließen; so z. B. M. Agrippa, der Freund des Augustus, bei seinem Besuche in Jerusalem zur Zeit des Herodes 15/14 v. Chr. — In der Justiz und Verwaltung hatte das Synedrium zu Jerusalem, soweit wir dies beurteilen können, große Freiheit. Natürlich durften römische Bürger (auch wenn sie jüdischer Herkunft waren) nicht durch das jüdische Synedrium gerichtet werden. Im übrigen aber war dessen gerichtliche Kompetenz nur durch die eine Bestimmung eingeschränkt, daß Todesurteile nicht vollzogen werden durften ohne Bestätigung durch den römischen Prokurator (wie der ganze Prozeß Jesu Christi beweist, vgl. auch Joh. 18, 31). Daneben hatte freilich auch der Prokurator seinerseits das Recht, jederzeit selbst nach eigenem Ermessen mit Strafen und Todesurteilen einzugreifen. Und dadurch war einem unbilligen Beamten ein großer Spielraum zu Härten und Bedrückungen gegeben. — Noch stärker fühlbar für das tägliche Leben war der Eingriff, welcher in die Verwaltung durch Einführung des römischen Steuerwesens gemacht wurde. Zwar wissen wir nichts Näheres über den Besteurungsmodus, wie er gerade in Palästina gehandhabt wurde. Es ist aber nach allen Analogien vorauszusetzen, daß auch in Palästina eine doppelte römische Steuer erhoben wurde: 1. die Grundsteuer (tributum soli) und 2. die Kopfsteuer (tributum capitis). Dazu kamen dann noch die Zölle, welche von den Waren bei Überführung über gewisse Zollgrenzen (ob außer der Landesgrenze auch noch andere Zollgrenzen gezogen waren, wissen wir nicht) erhoben wurden. Die Härte, welche in diesen Abgaben an sich schon lag, wurde noch gesteigert durch mancherlei dabei unterlaufende Willkür der Beamten. Doch kann von einer eigentlichen Aussaugung durch Steuern und Zölle in der Kaiserzeit nicht mehr die Rede sein. Denn es war damals alles viel fester geregelt, als in den letzten Zeiten der römischen Republik, wo die Provinzialen allerdings dem Aussaugungssystem der Statthalter schutzlos und rechtlos preisgegeben waren. — Abgesehen von der Einführung römischer Steuern war auch die Verwaltung des Landes in den Händen des Synedriums geblieben; nur daß freilich der Prokurator auch hier eingreifen konnte, wo es ihm gut dünkte. — Zur Sicherung der römischen 3 Herrschaft lagen in den Hauptstädten des Landes militärische Besatzungen. In Jerusalem hatte dieselbe ihr Quartier in der nördlich vom Tempelberg gelegenen und den ganzen Tempelberg

beherrschenden Burg Antonia. Am stärksten war die Besatzung von Cäsarea, wo der Prokurator, der den Oberbefehl über alle Truppen der Provinz führte, seine Residenz hatte. Die sämtlichen in Palästina liegenden Mannschaften gehörten (in der Zeit vor 70 n. Chr.), soweit wir dies beurteilen können, nicht einer vollständigen Legion an, sondern bestanden aus sogenannten Auxiliartruppen. In der Organisation des römischen Heerwesens ist nämlich scharf zu unterscheiden zwischen den Legionen, deren jede einen fest in sich geschlossenen Truppenkörper von etwa 6000 Mann bildete, und den sogenannten „Hilfstruppen" (Auxiliartruppen). Letztere bestanden sowohl aus Fußvolk, den cohortes auxiliariae, als aus Reiterei, den alae. Beide waren ihrer Stärke nach verschieden. Es gab Kohorten zu 500 und zu 1000 Mann; erstere zerfielen in sechs, letztere in zehn Centurien. Ähnlich war auch der Unterschied in der Stärke der alae. An der Spitze einer Kohorte stand entweder ein praefectus oder ein tribunus (letzteres der höhere Titel, griech. chiliarchos, im N. T. z. B. Apstlg. 21, 31 ff. 22, 24 ff. 23, 10 ff. 24, 7. 22. 25, 23; Luther übersetzt es mit „Hauptmann" oder genauer mit „oberster Hauptmann" oder „Oberhauptmann"); an der Spitze einer Centurie stand ein Centurio (centurio griech. hekatontarchos im N. T. z. B. Apstlg. 10, 1. 22. 21, 32. 22, 25. 23, 17 und sonst [doch ist der Hauptmann von Kapernaum Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 2 ff. kein römischer Centurio, sondern ein Centurio im Dienste des Herodes Antipas]; Luther übersetzt es „Hauptmann" oder genauer „Unterhauptmann"). Die Garnisonen von Palästina wurden nun bis zum J. 70 n. Chr. ausschließlich durch solche Auxiliartruppen gebildet. Am genauesten sind wir über die Besatzung von Cäsarea vom J. 44—67 n. Chr. unterrichtet. Es lagen damals in jener Stadt fünf Kohorten Fußvolk und eine ala Reiterei, welche sämtlich vorwiegend aus einheimischen Mannschaften gebildet waren und daher „Cäsareenser" oder „Sebastener" hießen (Josephus, Altert. XIX, 9, 1—2; vgl. XX, 6, 1. 8, 7. Jüd. Kr. II, 12, 5). Eine jener fünf Kohorten führte den auch sonst häufig vorkommenden Beinamen Augusta, griech. Sebaste (Apstlg. 27, 1), was nichts anderes als ein ehrendes Prädikat ist, ähnlich wie Victrix oder Pia, Fidelis (s. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 413 ff.). Weniger unterrichtet sind wir über die Besatzungen von Judäa in den Jahren 6—41 n. Chr. Doch spricht manches dafür, daß die eben genannten einheimischen (cäsareensischen oder sebastenischen) Truppen auch schon in dieser Zeit einen wesentlichen Bestandteil der Besatzung Judäas bildeten. Die Apostelgeschichte setzt voraus, daß gegen Ende dieses Zeitraumes in Cäsarea eine „italische Kohorte" (Apstlg. 10, 1, Luther übersetzt „die welsche") gestanden habe. — Mit der römischen Herrschaft zog allmählich auch die römische Sprache und römische Kultur in Palästina ein. Doch vollzog sich deren Eindringen nur sehr langsam und allmählich. Im Zeitalter Christi und der Apostel behauptete die griechische Kultur noch fast ausschließlich ihre Herrschaft. Das Griechische war daher sicherlich auch die Sprache, in welcher der amtliche Verkehr zwischen den römischen Behörden und den Eingeborenen geführt wurde. Schü.

Rogel, Name einer Quelle (= „Walkerquelle"), bezw. eines Brunnens, der auf der Grenze der Stammgebiete Juda's und Benjamins (Jos. 15, 7. 18, 16) in der nächsten Umgebung Jerusalems (2. Sam. 17, 17. 1. Kön. 1, 9) lag, und zu welchem man von En Semes (s. d. A.) aus in südwestlicher Richtung gelangte, bevor jene Grenze im Thal Ben Hinnom weiter westwärts lief. Nach Josephus (Altert. VII, 14, 4) lag der Quell außerhalb der Stadt im Königsgarten. Ohne Zweifel ist es der alte unterhalb der Vereinigung des Thales Hinnom mit dem Kidronthal in einer kleinen mit Ölbäumen bestandenen Ebene gelegene Brunnen, der seit dem 16. Jahrh. von den Christen Nehemiabrunnen oder „Feuerbrunnen" genannt wird; man wollte nämlich in ihm die wasserlose Grube finden, in welcher das heilige Altarfeuer zur Zeit Nehemia's nach 2. Makk. 1, 19 ff. wieder entdeckt worden sein soll (s. Nephthar und Nehemia), eine Annahme, für welche die angeführte Stelle freilich keinen Anhalt bietet. Bei den Arabern heißt er Hiobsbrunnen (bîr Ejûb), und zwar steht dieser Name schon in einer arab. Übersetzung des Buches Josua (in der Pariser und Londoner Polyglotte) in Jos. 15, 7 für Br. Rogel; wie er denn auch schon von Mukaddasi im Jahr 985 gebraucht wird. Es ist nach muhamed. Überlieferung der Brunnen, der Sure 58 dem Propheten als Brunnen Hiobs von Allah bezeichnet wurde. Man war eben des Glaubens, ein so merkwürdiger Brunnen müsse einen ungewöhnlichen Ursprung haben. Er ist viereckig, 38 m tief, von oben bis zur Mitte ausgemauert, weiter abwärts in den Felsen gehauen. Das Gebäude bei dem Brunnen (s. die Abbildung S. 241) ist eine alte, ganz verfallene Moschee; steinerne Tröge zum Tränken des Viehs sind in demselben und neben dem Brunnen angebracht. Das selten ganz versiegende, aber in seinem Stand sehr wechselnde Wasser ist süß und wird in Schläuchen und irdenen Gefäßen in die Stadt und das Dorf Silwân geholt. In der Regenzeit sammelt sich manchmal so viel an, daß es in einiger Entfernung an niedriger liegenden Stellen aus dem Boden hervorbricht und — freilich meist nur für kurze Zeit und längstens 60—70 Tage lang — einen das Kidronthal hinabfließenden Bach bildet. Es mag das der mitten durchs Land fließende Bach sein, den nach 2. Chr. 32, 4 die Bewohner Jerusalems vor Sanherib verstopften. Vielleicht mag zu diesem Zwecke der

riesige unterirdische Kanal gegraben worden sein, der gleich südlich von Bir Ejub beginnend 540 m lang sich hinzieht. Seltener kommt es vor, daß der Brunnen überläuft, was von der Bewohnerschaft Jerusalems und des Dorfes Siloah als ein erfreuliches und ein fruchtbares Jahr verheißendes Ereignis begrüßt wird. — Die bisherigen Versuche, auch den Stein Soheleth, der nach 1. Kön. 1, 9 neben dem Br. Rogel lag, nachzuweisen, sind ohne Wert. Vgl. Robinson, II, S. 138 ff. Tobler, zwei Bb. Topographie von Jerus. II, S. 50 ff. The survey of Western Palestine, Jerusalem, S. 371 bis 375. (Fu.)

Roglim (= Ort der Kundschafter), die Heimat Barsillai's (s. d. A.), in Gilead gelegen, aber bis jetzt nicht näher bestimmbar (2. Sam. 17, 27. 19, 31).

Rohr, s. Schilf.

Rohrdommel, s. Pelekan.

1 **Rom.** Die hier gestellte Aufgabe fordert nicht die Darstellung der Geschichte der Römer bis zu der Zeit, wo in verschiedenen Teilen ihres Reiches die junge Saat des Christentums aufzugehen begann, sondern vielmehr die Skizzierung des allgemeinen Zustandes, unter welchem die neue Weltreligion ihren stillen Siegeszug im römischen Reiche von Osten nach Westen begann. Nach der freilich nur traditionellen Chronologie ist die Stadt Rom auf dem Mons Palatinus, auf dem linken Ufer der untern Tiber, etwa drei Meilen oberhalb ihrer Mündung in das tyrrhenische Meer, am 21. April 753 v. Chr. von latinischen Bauern gegründet worden, die nachmals eine sabinische Zumischung erhielten. Unter der Leitung einer Reihe tüchtiger Könige dehnt Rom allmählich seine Mark erheblich aus, gewinnt auch als Stadt eine bedeutende Ausdehnung, bis dann der König Servius Tullius (578—534 v. Chr.) einerseits das feste Bündnis schließt zwischen Rom und dem Bunde der stammverwandten Latiner, anderseits aber durch eine gewaltige Verschanzung, die sich an die Capitolinische Burg anlehnt, die neue Großstadt abschließt. Es ist üblich geworden (obwohl die bräuchliche Gruppierung und Auswahl dieser Namen ziemlich willkürlich ist), Rom in dieser Gestalt die „Siebenhügelstadt“ zu nennen (vgl. Offenb. 17, 9), und als diese sieben Höhen den Capitolinischen und den Palatinischen Berg, den Aventinus, den Cälius, den Quirinal, den Viminal, und den Esquilin zu bezeichnen. Wie fast überall in Griechenland und in Italien, so zieht endlich auch in Rom die Monarchie den Kürzeren gegenüber der Aristokratie der Geschlechter. Mit dem Sturze der Tarquinischen Dynastie (510 oder 519 v. Chr.) wird Rom eine wesentlich aristokratisch regierte Republik. An die Stelle des auf Lebenszeit erwählten Königs treten zwei, alljährlich durch das Gesamtvolk neu ernannte, höchste Beamte, die Konsuln, neben denen allmählich bei dem Wachstum des Staats und reicherer Fülle der öffentlichen Geschäfte, noch verschiedene andere hohe Beamtungen ausgebildet werden. Ihnen zur Seite, durch seine Lebenslänglichkeit allmählich entschieden an Macht überlegen, steht der Senat, diese ursprüngliche Vertretung der Geschlechter, später immer mehr aus gewesenen Beamten der Republik ergänzt. Weiter aber die große, römische Bürgergemeinde, diese aber noch lange innerlich und äußerlich zwiespältig. Roms Altbürger, die Patrizier, sind durch die Machtausdehnung ihres Staates, mit welcher die Entstehung einer Masse persönlich freier, aber politisch rechtloser Unterthanen, der Plebejer, sich verband, thatsächlich zu einem Geschlechteradel geworden, dem allein die Regierung und der Anspruch auf alle Stellungen im Staate (nur die mittleren und niederen militärischen ausgenommen) zustand. So lag noch lange nach verschiedenen Seiten das Schwergewicht in der patrizischen Versammlung der Kurien. Die Centurien, welche das Gesamtvolk umschlossen, hatten zwar die Beamten zu wählen, aber auch ihre Entscheidungen wurden noch lange überwiegend durch die Patrizier bestimmt. Die für die Plebejer günstiger geformte Versammlung nach Tribus oder Bezirken aber konnte erst sehr allmählich eine staatsrechtliche Bedeutung gewinnen. So sind denn noch mehr als anderthalb Jahrhunderte verstrichen, bis endlich zwischen beiden Elementen des römischen Volkes die politische und die sociale Ausgleichung unter langen, und oft sehr erbitterten, parlamentarischen Kämpfen erzielt wurde, und dann allmählich aus der Verschmelzung des Patriziats mit den großen Familien der Plebs der neue Beamtenadel der Nobilität erwuchs. — Daneben gehen aber unablässige Kriege 2 mit den Nachbarn einher. Die Römer, ein Kernvolk von Soldaten, wesentlich Bauern und große Gutsbesitzer, seit 493 v. Chr. auch in Gestalt der Republik wieder die Führer des latinischen Bundes, erwehren sich anfangs nur in hartem Ringen der Angriffe ihrer feindlichen Grenznachbarn, der Volsker, Äquer, Sabiner und Etrusker. Aber gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. beginnt sich die Schale der Römer fühlbar zu senken, und mit der Zerstörung der mächtigen Etruskerstadt Veji (396 v. Chr.) beginnt Rom die Bahn der stammfremden Eroberungen. Nur vorübergehend durch die furchtbaren Angriffe der oberitalischen Kelten und die Zerstörung (390 v. Chr.) der Unterstadt Rom aufgehalten, beginnen die Römer seit der Mitte des 4. Jahrh. den großen Kampf um die Herrschaft, richtiger um die Hegemonie auf der gesamten Halbinsel der Apenninen. Sämtliche Völker der Halbinsel, vor allen die tapfern Sabeller, unter diesen namentlich die

Samniten, dann die Etrusker und die Kelten, erliegen den Waffen der Römer. Als endlich auch die mächtige Griechenstadt Tarent trotz der Hilfe des Epirotenkönigs Pyrrhos, im Jahre 270 sich vor Rom beugen muß, ist die politische Einheit Italiens unter römischer Führung vollendet. Die letzten Kämpfe in dieser Richtung nahmen 266 ihr Ende. — Nun aber beginnen unmittelbar nachher über den Streit um die Insel Sicilien die langen Kriege, die Rom zur Weltmacht erhoben haben. Zwei furchtbare Existenzkämpfe mit der großen afrikanischen Handelsrepublik Karthago erfüllen von 264 v. Chr. an nahezu das gesamte Jahrhundert bis 201 v. Chr. Nach der gänzlichen Überwindung der punischen Macht sieht sich Rom, welches 241 durch die Gewinnung der Insel Sicilien die erste auswärtige Provinz erlangt hatte, zunächst bis zur Adria als herrschende Macht. Die Inseln des westlichen Mittelmeeres, das keltische und ligurische „Oberitalien" bis zum Fuße der Alpen, und ein Teil von Spanien, wo nun die langen Kriege beginnen, die erst Augustus 19 v. Chr. zum vollständigen Abschluß brachte, gehorchen dem Willen des Senates. Aber die Römer sind nicht an der Adria stehen geblieben. Zuerst mehr hineingezogen, als gerade mit besonderer Vorliebe, greifen sie seit 200 v. Chr. ein in die Politik des griechisch-hellenistischen Ostens zwischen der Adria, den mesopotamischen Strömen und dem oberen Nil. Allmählich aber erwacht bei ihnen die wildeste Eroberungsgier, bis endlich wieder die Notwendigkeit, der kolossalen Anhäufung von Provinzen verteidigungsfähige Grenzen zu schaffen und den inneren Zusammenhang des rings um das Mittelmeer gruppierten Reiches zu sichern, wieder zu neuen Eroberungen mehr oder minder zwingt. Bis 145 v. Chr. sind Makedonien und Griechenland unterworfen, Karthago völlig zerstört. Seit 134 v. Chr. geht (nachher die Provinz „Asia" genannt) das Reich von Pergamon in die Hände der Römer über, und nachmals bringt der große Pompejus bis 62 v. Chr. den ganzen asiatischen Orient bis zur Parthischen Euphratgrenze und bis zur Landenge von Suez mittelbar und unmittelbar unter die Herrschaft der Römer. (Näheres über die Beziehungen der Juden zu den Römern s. i. Art. Römer.) Gleich nachher beginnt der große Julius Cäsar jenseits der Seealpen, wo die Legionen schon seit 125 v. Chr. Fuß gefaßt hatten, die Eroberung der sogenannten gallischen Ländermasse zwischen den Pyrenäen, dem atlantischen Meere, und dem Rhein von seinem Delta bis zur Mündung der Aar; 58—50. Octavianus endlich vollendete 30 v. Chr. durch die Eroberung Ägyptens die Unterwerfung der gesamten antiken Kulturwelt, mit Ausnahme der Inder und Parther, unter die römische Hoheit. Unter seiner Herrschaft als „Augustus" kommt dann die Ausdehnung der römischen Macht auch über die „Barbaren" des Nordens für lange zum Stehen, nachdem zwar 15 u. 14 v. Chr. durch die oder infolge der Eroberung der Alpenländer und 6—9 n. Chr. der völligen Niederwerfung der Dalmatiner und Pannonier die Donau zur Grenzlinie im Norden geworden, dagegen durch die Niederlage im Teutoburgerwalde 9. n. Chr. der Versuch vereitelt ist, auch jenseits des Rheines in Deutschland feste Eroberungen zu machen. — Die seit der Pompejanischen Zeit erzielten Erwerbungen der Römer gehen aber parallel mit gewaltigen inneren Erschütterungen, denen endlich die vielhundertjährige republikanische Verfassung erlag. Ursprünglich aus langsam erwachsenen socialen Schwierigkeiten und Gegensätzen heraus, tritt seit den agrarischen Bewegungen der Gracchen (133 v. Chr.) in Rom der harte Gegensatz in den Vordergrund zwischen der aristokratischen oder Optimaten-, und der bereits an moderne Verhältnisse anklingenden demokratischen oder Popularpartei, der im letzten Jahrhundert v. Chr. zu gewaltigen Bürgerkriegen führt, nachdem zuvor noch mit blutiger Waffengewalt die Völker der Apenninenhalbinsel (91—89 v. Chr.) der führenden Stadt die Zuteilung des vollen römischen Bürgerrechts abgezwungen haben. Die in Gestalt von Weltkriegen sich abspielenden Kämpfe zwischen Optimaten und Demokraten laufen endlich dahin aus, daß der siegreiche Führer der letztern, Gajus Julius Cäsar, seit 46 v. Chr. als Imperator thatsächlich die Alleinherrschaft in seine Hand nimmt. Die Monarchie, die bei der Art der römischen Verfassung, die keinerlei Vertretung des Volks durch Abgeordnete kannte, daher für ein Land wie Italien immer unbehilflicher arbeitete, und infolge der Ausdehnung der römischen Herrschaft über die gesamte Kulturwelt der Mittelmeerstaaten, also bei dem Gegensatze des verhältnismäßig kleinen herrschenden Kernes zu massenhaften und bisher schonungslos ausgebeuteten und schlecht verwalteten Provinzen, unausbleiblich geworden war, kam jedoch jetzt und noch lange nachher nicht unverhüllt zum Vorschein. Die Ermordung freilich Cäsars durch die Freunde der aristokratischen Republik 44 v. Chr. führte nur zu einem entsetzlichen Bürgerkriege, in welchem endlich gegen Ablauf d. J. 42 v. Chr. die Republikaner unter M. Brutus und Gajus Cassius bei dem makedonischen Philippi den Cäsarianern unter Cäsars Freund M. Antonius und Cäsars Großneffen und Adoptivsohn Octavian unterlagen. Bald aber entbrannte der letzte Kampf um die Weltherrschaft zwischen den Siegern. Auf die Kraft des Abendlandes bis zur Adria gestützt, trug Octavian über M. Antonius, den Herrn des Ostens, der seine Stärke namentlich in den Mitteln Ägyptens fand, bei dem griechischen Vorgebirge Actium in Akarnanien am 2. Sept. 31 v. Chr. den entscheidenden Sieg davon. — Damit beginnt die sogen. römische Kaiserzeit.

Theoretisch allerdings ist die römische Republik, die Herrschaft des Senats und die Souveränetät des römischen Volkes erst viel später zu Grabe getragen worden, nämlich zur Zeit der Neugestaltung des Reiches durch Diocletian gegen Ende des dritten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Theoretisch allerdings waltete noch immer der Senat, der andauernd den neuen Alleinherrschern, den Cäsaren oder Imperatoren bei ihrem Antritt durch seine Anerkennung die volle Weihe verlieh. Formell regierten die neuen Herren die Republik nicht aus eigenem Rechte, war die Monarchie staatsrechtlich nicht ausdrücklich anerkannt, die Krone nicht erblich, der Alleinherrscher nur ein Beamter der Republik. Aber thatsächlich war die Macht des letzteren, obwohl er sie nach verschiedenen Seiten hin mit dem Senat teilte, schrankenlos und unwiderstehlich. Während die alten Ämter der Republik einfach fortbestanden, hatte Octavian, seit 27 v. Chr. durch den Senat mit dem Ehrentitel „Augustus" geschmückt, — während der Jahre 29 v. Chr. bis 12 v. Chr. seine Stellung in höchst charakteristischer Weise ausgebaut, derart daß seiner materiellen Gewalt auch eine rechtliche Machtfülle zur Seite stand, die alle übrigen Machtelemente im Reiche weit überwog. Die Grundlage der Cäsarenmacht war der Besitz der Militärgewalt; denn der Cäsar war bleibender Imperator, also Generalissimus des Reiches, dem alle Heere zu gehorchen hatten. Im Besitze der höchsten prokonsularischen Gewalt führte er die Oberaufsicht über alle Provinzen des Reiches, seine Rechte auf die Leitung der Beamtenwahlen wirkten mittelbar auf die Besetzung des Senates, als Prinzeps des Senats hatte er das Vorstimmrecht; im Besitze der auch sonst höchst ausgiebigen tribunizischen Amtsgewalt, aus der sich zugleich das kaiserliche Begnadigungsrecht entwickelte, konnte er gegen unbequeme Senatsbeschlüsse sein Veto einlegen. Endlich als Pontifex maximus (eine Stellung, welche selbst die christlichen Kaiser nachmals bis auf Gratian 382 n. Chr. beibehielten), führte er die Oberaufsicht über das gesamte römische Religionswesen. — 6 Zur Zeit des Augustus wird der Umfang des römischen Reiches auf etwa 110000 Quadratmeilen mit ungefähr 100 Millionen Einwohnern angeschlagen. Das Schwergewicht fiel, seit die langjährigen Bürgerkriege die Halbinsel der Apenninen furchtbar erschöpft hatten, materiell wesentlich auf die Provinzen, deren eine Hälfte, soweit sie keine großen militärischen Besatzungen brauchten, Augustus 27 v. Chr. dem Senat und der Verwaltung durch die vom Senat ernannten Statthalter überlassen hatte, während die übrigen durch die Legaten des Kaisers regiert wurden. Der amtliche Aufenthaltsort solcher hohen Staatsbeamten in ihrer Provinz wird dann als Prätorium bezeichnet; vgl. Phil. 1, 13. Das Streben der römischen Kaiser ging nun mehr und mehr dahin, die Unterschiede im Reiche zu nivellieren, was namentlich in der besonders seit Claudius (41—54 n. Chr.) immer stärker zunehmenden Ausdehnung des römischen Bürgerrechts über ganze Massen (vgl. Apstlg. 16, 21) wie über einzelne Provinzialen sich bemerklich macht. Später hat der Kaiser Caracalla (212 n. Chr.) alle freien Einwohner des Reiches zu römischen Bürgern erhoben. Daneben aber bestand seit alters im Reiche, namentlich in Italien und Sicilien, eine furchtbare Masse von Sklaven, unter den vielen socialen Leiden des römischen Altertums das unheilvollste und verderblichste. — 7 Die Residenz des Reiches blieb bis zu den Stürmen des dritten Jahrhunderts andauernd die alte Hauptstadt Rom, welche, damals in reicher Umgebung, seit Augustus, und noch mehr seit Nero's Feuersbrunst (64 n. Chr.) eine der schönsten Städte der alten Welt, weit über die alten Mauern des Servius Tullius hinausgewachsen war und damals etwa eine Million Einwohner zählte. Hier sammelten sich nicht nur alle Merkwürdigkeiten der alten Welt, hier strömten auch zu kürzerem oder zu bleibendem Aufenthalt Massen aller Völker des Reiches zusammen. Natürlich war auch, besonders seit ihres Gönners Julius Cäsars Zeiten, eine starke Judenschaft vorhanden, die sehr zahlreiche Proselyten unter den Römern gewann, unter Umständen freilich aber auch, wie unter Kaiser Claudius (Apstlg. 18, 2), in Fällen des erwachten Unwillens oder Mißtrauens der römischen Behörden durch massenhafte Ausweisungen der auswärtigen Juden stark decimiert wurde. Über die Lebensverhältnisse und die Verfassung dieser Judenschaft vgl. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. — Von der Entstehung der ersten christlichen Gemeinde in Rom haben wir keine bestimmte Nachricht. Man ist nach dieser Seite lediglich auf Vermutungen angewiesen, deren die neuere Forschung in Verbindung mit der exegetischen Behandlung des Römerbriefes viele aufgestellt hat (vgl. eine Übersicht bei W. Beyschlag, „Das geschichtliche Problem des Römerbriefes", in den „Theolog. Studien und Kritiken", 1867, 4. Heft, S. 627—665). Nach der ansprechenden Vermutung dieses Gelehrten war die Masse der ältesten römischen Christen „aus national-römischen Proselyten des Judentums hervorgegangen". Älter als die Paulinische Mission, aber keineswegs etwa durch Petrus gestiftet, ist sie wahrscheinlich aus der Synagogengemeinde in Rom entsprungen, die natürlich in der Welthauptstadt schon ziemlich frühzeitig in ähnlicher Weise von Samenkörnern des Christentums berührt worden ist, wie viele andere große Zentralpunkte des römischen Reiches. Den Bestand dieser Gemeinde bildeten zunächst — und auch später, nachdem sie wahrscheinlich zur Zeit des Kaisers Claudius I. bei Gelegenheit einer massenhaften Ver-

treibung der Nationaljuden aus Rom von der Synagoge äußerlich losgerissen war, ehemalige, als römische Heiden geborene Proselyten und ein kleiner Bruchteil von Nationaljuden. Die Denkart auch dieser Gemeinde war dem entsprechend zunächst „judenchristlich", aber ohne die feindselige Schärfe und Schroffheit, in welcher diese Richtung bekanntlich sich sonst mehrfach dem Apostel Paulus entgegengestellt hat. Über die Sehnsucht des letzteren, nach Rom zu gehen, vgl. Apstlg. 19, 21. Röm. 1, 15. 15, 24 ff. mit Apstlg. 28, 16 ff. Der Römerbrief ist wahrscheinlich zu Korinth im Winter 58/59 [57/58] n. Chr., unmittelbar vor der Abreise des Apostels nach Jerusalem geschrieben worden; die Reise der Diakonissin Phöbe von Kenchreä nach Rom bot die äußere Veranlassung und Gelegenheit zum Schreiben (vgl. d. A. Paulus, S. 1170). — Über Rom als Sitz der widerchristlichen Weltmacht vgl. noch Offenb. 14, 8, wo es mit Babylon verglichen wird, und ebenso 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21. H.

Ros (Rōsch), ein nordisches Volk, das nach Hes. 38, 2 f. 39, 1 nebst Mesech und Thubal, d. i. den Moschern und Tibarenern, von Gog, dem König von Magog, beherrscht wurde (Luther nimmt dort rōsch mit einem Teil der alten Übersetzer in der Bedeutung „Haupt"; daher bei ihm „der oberste Fürst" [so wieder Smend: „Großfürst von M."] statt „Fürst von R." u. s. w.). Die nähere Deutung des Namens ist gänzlich unsicher. Die übliche Zusammenstellung mit den Rôs, einem rohen Volke am nördl. Taurus, empfiehlt sich allerdings durch den Gleichklang; doch erscheint dieser Volksname erst bei den byzantin. Schriftstellern des 10. Jahrh. und entspricht ohne Zweifel den heidnischen Rûs an der Wolga bei einem gleichzeitigen arab. Schriftsteller, in denen man gewöhnlich die erste Spur der Russen findet. — Eines Flusses (?) Rhoas gedenkt Plin. VI, 4 am Ostufer des Schwarzen Meeres, also in der Nachbarschaft der Moscher; weit ferner liegt dagegen die Herbeiziehung der Roxolani (Plin. IV, 12. Ptolem. III, 5, 19 f.) nördlich vom Asowschen Meer (als angebliche Zusammensetzung von Ros und Alani). Ksch.

Rose. Über die meisten Stellen der deutschen Bibel, in welchen die R. genannt ist, vgl. d. A. Lilie. Die alten Israeliten haben die R. ebenso wenig gekannt, als die alten Ägypter, deren Bildwerke unter ihrem Blumenschmuck keine Rosen aufweisen. Verhältnismäßig früh ist dagegen die R., und zwar die duftreiche Centifolie, aus ihrer Heimat, Medien und Persien nach Griechenland verpflanzt worden, und war bei den lebensfrohen Griechen als Blume der Aphrodite und zugleich des Dionysos sehr beliebt und viel von Dichtern gepriesen. „Rosen und Lilien", oft nebeneinander genannt (so auch 4. Esr. 2, 19), gelten als schönster Gartenschmuck und als Bild lebensvoller Schönheit und lieblicher Anmut. Rhode (von rhodos griech. = Rose) wurde daher auch ein beliebter Mädchenname (vgl. Apstlg. 12, 13). — In Ägypten ist die R. wohl schon in der Zeit der Perserherrschaft heimisch geworden; von da haben später die Römer auch in der Winterszeit Rosen bezogen; besonders berühmt war durch seine Rosenzucht das ägyptische Ptolemais (s. d. A.); als die wohlriechendsten Rosen galten aber die von Cyrene. In Palästina scheint die R. erst seit der Zeit der Griechenherrschaft kultiviert worden zu sein. Wenigstens wird sie im A. T. erst in den apokryphischen Bb. Jesus Sirach und Weisheit erwähnt. Nach Sir. 24, 18 war die Hauptrosenzucht in der Umgebung von Jericho. Als Bild lieblichen und anmutigen Gedeihens und der in frischem Frühlingsschmuck prangenden Schönheit kommt die R. Sir. 24, 18. 39, 17 und 50, 8 vor. Dagegen erinnert Weish. 2, 8 einerseits an allen Liebes- und Lebensgenuß, bei dem die R. eine oft verschwenderische Verwendung fanden, insbesondere an die Sitte bei fröhlichen Gelagen die Becher und die Häupter der Zecher, der weinschenkenden Knaben, der Tänzerinnen und Flötenspielerinnen mit Rosenkränzen zu schmücken, anderseits aber auch an die mit der Vorstellung lebensvoller Schönheit sich verbindende Nebenvorstellung der raschen Vergänglichkeit, was die R. schon bei den Griechen auch zur Blume der Gräber und Toten gemacht hat. — Über die heute sogen. Rose von Jericho s. S. 689 b, sonst vgl. Lenz, Botanik S. 202. 691 f. 698 f. und V. Hehn[5], S. 200 ff. — In Mich. 4, 8 ruht Luthers Übersetzung: „es wird deine goldene Rose kommen, die vorige Herrschaft" (st. „an dich wird gelangen und wird kommen die vorige H.") auf einer andern Aussprache des „an dich" bedeutenden hebr. Wortes, gemäß welcher dasselbe „deine Zier" bedeuten würde; statt der „Zier" hat Luther bestimmter die „goldene Rose" genannt, wahrscheinlich um auf die bekannte goldene Rose anzuspielen, die der Papst am Sonntag Lätare zu weihen und zu verleihen pflegt, und die Friedrich der Weise lange vergeblich erstrebt und erst unmittelbar vor Beginn der Reformation erhalten hatte.

Rosinen, s. Weinbau.

Rosinfarbe, rosinrot, s. Carmesin.

Roß, s. Pferd.

Roßthor, s. S. 703.

Rost übersetzt Luther nach Sept. u. Vulg. das hebr. marchéscheth in 3. Mos. 2, 7 u. 7, 9; richtiger denkt man gemäß einer andern Überlieferung an ein tiefes Gefäß, in welchem Speisen gesotten wurden; nach dem Talmud war dasselbe mit einem Deckel versehen, also etwa eine Deckelpfanne; vgl. S. 178.

Rot, s. Farben.

Rötelstein, s. Mennig.

Rotgießer, s. Handwerke, S. 583 u. S. 1006.

Ruben, der Erstgeborene Jakobs von Lea. Der Name wird gedeutet: „Sehet einen Sohn!"; der fromme und dankbare Sinn der Mutter legt aber nach 1. Mos. 29, 32 eine religiöse Beziehung darein. Die biblische Überlieferung betont einerseits die erste Stelle, welche R. nach dem Recht der Geburt unter den 12 Söhnen Jakobs zukommt, wie er denn in allen Verzeichnissen an der Spitze steht und oft ausdrücklich als Erstgeborener bezeichnet ist (1. Mos. 35, 23. 46, 8. 2. Mos. 1, 2. 6, 14. 4. Mos. 1, 20. 26, 5. 1. Chr. 2, 1. 6, 1); anderseits aber den Verlust seines Erstgeburtsrechts zur Strafe für die mit der Nebenfrau seines Vaters Bilha begangene Blutschande (1. Mos. 35, 22 f. 49, 3 f. 1. Chr. 6 [5], 1). Sonst tritt er nur in einer der Überlieferungen über die Geschichte Josephs als das seiner Stellung und besonderen Verantwortlichkeit sich bewußte Haupt der Brüder hervor, wobei er aber wesentlich nur guten Willen beweist, dem die erfolgreiche Ausführung fehlt (1. Mos. 37, 21 ff. 29. 42, 22. 37). — Der von ihm abgeleitete Stamm gliederte sich nach seinen vier Söhnen Hanoch, Pallu, Hezron und Charmi in vier Geschlechter (1. Mos. 46, 9. 2. Mos. 6, 14. 4. Mos. 26, 5 ff. 1. Chr. 6, 3), und hatte bei der ersten zur Zeit Moses vorgenommenen Zählung unter seinem Stammfürsten Elizur, Sohn Sedeurs (4. Mos. 1, 5. 2, 10. 7, 30. 10, 18) 46 500, bei der zweiten aber nur noch 43 730 Waffenfähige (4. Mos. 1, 20 f. 2, 10. 26, 7). Vielleicht hat man diese Verringerung damit zu kombinieren, daß infolge der Empörung Dathans und Abirams von den drei Zweigen des Geschlechts Pallu-Eliab nur einer (Nemuel) erhalten blieb (vgl. S. 867 a und 4. Mos. 26, 8 f. mit 16, 1. 5. Mos. 11, 6). — Sein Gebiet erhielt der herdenreiche Stamm gemeinsam mit Gad, der auch 4. Mos. 2, 10. 14 unter die Führung Rubens gestellt ist, nach eigenem Wunsch in dem zwischen dem Arnon und Jabbok gelegenen vormaligen Reich des Amoriterkönigs Sihon, und zwar so, daß der südliche Teil desselben bis nach Hesbon und Medeba hin, also namentlich die dortige Hochebene (vgl. d. A. Ebene), R. gehörte (4. Mos. 32. 34, 14. 5. Mos. 3, 12. 16 f. 29, 8. Jos. 12, 6. 18, 7. 13, 15 ff.). Die rubenitischen Städte sind 4. Mos. 32, 37 f. und vollständiger Jos. 13, 15 ff. verzeichnet; drei von ihnen und die in diesen Verzeichnissen nicht genannte Freistadt Bezer wurden als Levitenstädte ausgesondert (5. Mos. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36 f. 1. Chr. 7 [6], 63. 78). Gegen das Gebiet Gads war aber das rubenitische nicht scharf abgegrenzt, weshalb einige jener Städte (Hesbon, Dibon) auch als gaditische aufgeführt werden. Das hängt damit zusammen, daß der Stamm Ruben kein festes politisches Gemeinwesen begründete, sondern das frühere Hirten- und Nomadenleben fortführte. In zweifacher Beziehung wurde dies für ihn verhängnisvoll. Zunächst wurde infolge davon die Verbindung des Stammes mit dem Volksganzen immer mehr gelockert. Bei dem unter Josua geführten Eroberungskrieg im Westjordanland erfüllt er zwar mit den andern Ostjordanstämmen noch seinem Versprechen gemäß die nationale und religiöse Pflicht brüderlicher Mithilfe (4. Mos. 32, 16 ff. Jos. 1, 12 ff. 4, 12. 13, 8 ff.). Vielleicht knüpft sich an den auf der judäisch-benjaminitischen Grenze stehenden „Stein Bohan, des Sohnes Rubens" (Jos. 15, 6. 18, 17) — die einzige im Westjordanland mit dem Namen R.s bezeichnete Örtlichkeit — irgend eine Erinnerung an jene Waffenbrüderschaft an. Aber die nach Heimkehr der Ostjordanstämme durch deren Altarbau erregte Besorgnis des übrigen Israel, daß jene sich von dem Volkskörper loslösen wollten (Jos. 22), erwies sich bei dem Stamme R. bald als nur zu begründet. An den Heldenkämpfen der Richterzeit nimmt er keinen Teil; insbesondere rügt Debora mit scharfem Spott, daß er in sicherer Ferne die Behaglichkeit seines Hirtenlebens der Pflicht und dem Ruhme des todesmutigen Kampfes im Dienste Jehova's vorzog (Richt. 5, 15 f.). Auch später greift der Stamm R. nirgends in bemerkenswerter Weise in den Verlauf der israelitischen Geschichte ein; doch hat Davids einheitliche Zusammenfassung der gesamten Volkskraft auch diesen Hirtenstamm fester in den Volksorganismus eingefügt (1. Chr. 12, 42. 13, 37. 27, 32. 28, 16); und nach der Reichsspaltung mag er, zum Nordreich gehörig, unter einzelnen kräftigen israelitischen Königen, wie Jerobeam II., in engerer Verbindung mit dem Reiche erhalten worden sein (vgl. 1. Chr. 6, 17 f.). — Die andere nachteilige Folge der Vorliebe R.s für das Hirten- und Nomadenleben war, daß der Stamm schon früh geschwächt wurde und sein Gebiet nicht zu behaupten vermochte. Es fehlte ihm zwar nicht an Kraft und Unternehmungslust zur Verfolgung seiner Sonderinteressen. Schon die spottenden Worte Debora's deuten dies an. Besonders aber wissen wir aus wertvollen Notizen der Chronik, daß ein rubenitisches Geschlecht, das des Bela, seine Weidestationen von dem zwischen Aroer am Arnon und Nebo und Baal Meon liegenden Gebiet aus weit nach Osten hin bis zu der vom Euphrat westwärts sich erstreckenden Wüste ausgedehnt hatte (1. Chr. 6, 8 f.), ferner daß der Stamm R. zur Zeit Sauls einen siegreichen Krieg gegen die an der Ostgrenze Gileads zeltenden Hagariter (s. d. A.) geführt und deren Gebiet in Besitz genommen hat (1. Chr. 6, 10), und endlich daß er mit den andern Ostjordanstämmen, vielleicht bald darauf, die Hagariter und die mit ihnen verbündeten Ismaelitenstämme Jetur, Naphes und Nodab abermals besiegte, große Beute machte, und das Gebiet derselben dauernd sich zueignete (1. Chr. 6, 19—22). Aber mit solchem Streben nach Aus-

dehnung des Weidegebiets war keine hinreichende Sorge für die Sicherung des Stammgebietes verbunden. Allem Anschein nach blieb von Anfang an ein Teil der ursprünglichen moabitischen Bevölkerung, wie vorher unter den Amoritern, so auch unter den Rubeniten wohnen, teils nomadisierend, teils in einzelnen Ortschaften oder in Quartieren sonst israelitischer Ortschaften ansässig. An dem benachbarten moabitischen Königreich hatten diese moabitischen Insassen jederzeit eine Stütze, und es ist daher begreiflich, daß sie dem Stamm R. manche Schädigung zufügen und in ganzen Distrikten die Obmacht gewinnen konnten. So begreift es sich, daß schon 5. Mos. 33, 6 der Spruch über Ruben lautet: „Es lebe R. und sterbe nicht, und seine Männer seien eine (geringe) Zahl" (vgl. 1. Mos. 49, 4); und so auch, daß schon vor der Zeit des moabitischen Königs Mesa und zu seiner Zeit ein großer Teil der vormaligen rubenitischen Städte im Besitz der Moabiter war, und vollends in der Weißagung Jes. 15 u. 16 das ganze Gebiet Rubens als moabitisches Land erscheint (vgl. die Artt. Moab, S. 1020 und Mesa und Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, S. 36—39). Ein Zeugnis für die Abnahme des Stammes darf man vielleicht auch darin finden, daß nach 1. Chr. 6, 18 zur Zeit Jothams und Jerobeams II. die Zahl der Waffenfähigen in den 2½ Ostjordanstämmen, die für Davids Zeit auf 120000 angegeben wird (1. Chr. 13, 37), nur noch 44760, also kaum noch so viel, als R. in der mosaischen Zeit allein stellen konnte (s. oben), betrug. Unter der vorhergehenden Bedrängnis des Reiches Israel durch die Syrer unter Hasael und Benhadad III. hatten eben auch die Ostjordanstämme am schwersten zu leiden gehabt (2. Kön. 10, 32 f.). Immerhin erhielt sich aber der Stamm R. noch, bis er, einen seiner Fürsten Beera an der Spitze, von Tiglath-Pilesar in die Gefangenschaft geführt wurde (1. Chr. 6, 6. 22. 26; vgl. 2. Kön. 15, 29). Seitdem hat er nur noch in der prophetischen Anschauung des einst wiederherzustellenden Gottesvolkes seine Stelle (Hes. 48, 7. 31. Offenb. 7, 5).

Rubin, s. Edelsteine Nr. 13.

Rügopfer, s. v. a. Eiferopfer; s. d. A.

Rüsttag, griech. paraskeuē, d. h. Zurüstung, wird der Tag vor dem Sabbath, also der Freitag genannt (Matth. 27, 62. Luk. 23, 54. Joh. 19, 31. 42); „Vorsabbath" ist ein erklärender Ausdruck dafür (Mark. 15, 42. Judith 8, 6 im griech. Text); die Juden nannten ihn 'arubta, d. h. „der Abend (des Sabbaths)". Die griechische und die jüdisch-aramäische Bezeichnung gilt eigentlich den Nachmittagsstunden, welche den Vorbereitungen auf die mit Sonnenuntergang beginnende Sabbathsfeier gewidmet waren, und ist von diesen auf den ganzen Tag übertragen worden (vgl. unser „Sonnabend", „heiliger Abend"). Jene Vorbereitungen, zu denen in Jerusalem vom Tempel (angeblich von der Sabbathhalle 2. Kön. 16, 18) aus durch sechs von einem Priester in verschiedenen Zwischenräumen gegebene Trompetensignale, in den Landstädten durch Hörnerblasen aufgerufen worden sein soll*), begannen um die 9. Stunde, also um 3 Uhr Nachmittags (Joseph., Altert. XVI, 6, 2) und bestanden besonders in der Zubereitung der Speisen für den Sabbath (vgl. 2. Mos. 16, 5. 23), in Waschung und Anlegung der Feierkleider, im Decken des Tischs und im Anzünden der Lampen. Natürlich wurden schon in diesen Vorbereitungsstunden die gewöhnlichen Werkeltagsgeschäfte eingestellt, worauf sogar ein Erlaß des Augustus, nach welchem die Juden, wie am Sabbath, so auch am Rüsttag von der 9. Stunde an nicht zum Bürgschaftleisten vor Gericht gezwungen werden sollten, Rücksicht nahm (Joseph. a. a. O.). — Wie dem Sabbath, so ging auch den sabbathlich gefeierten hohen Festtagen ein Rüsttag voraus; so namentlich dem Passahfest, für welches die Vorbereitungszeit schon um die 6. Stunde, also um 12 Uhr mittags am 14. Nisan begann. Daher nennt Johannes den Tag der Kreuzigung Christi „Rüsttag des Passah" (Joh. 19, 14). Ebenso ist im Talmud „der Festabend", „der Passahabend", „der Neujahrsabend" Bezeichnung des dem betr. Fest vorangehenden Tages. Von einem „Vorneumond" und von einer Ausdehnung der Sitte am Sabbath und Neumond nicht zu fasten auf den Vorsabbath und Vorneumond ist aber nur Judith 8, 6 (im griech. Text) die Rede. Ob die talmudische Satzung, daß an den Sabbath- und Festrüsttagen kein Kriminalgericht gehalten werden sollte, weil die Exekution immer erst am Tage nach der Verurteilung zu vollziehen, eine solche aber am Sabbath unzuläßig war, schon zur Zeit Christi in Kraft stand, ist zweifelhaft; jedenfalls fand die Verurteilung (und Kreuzigung) Jesu am Rüsttag auf den Sabbath, der nach Johannes zugleich Rüsttag auf die Passahfeier war, statt. Vielleicht ist, was damals nur für die letzten Tagesstunden, von der 9. an, galt, später auf den ganzen Tag ausgedehnt worden.

Rüstung, s. Wehr und Waffen. Zu Sach. 14, 20 vgl. S. 1201.

Rufus, nach Röm. 16, 13 ein hervorragendes Mitglied der römischen Gemeinde, von Paulus mit dem auszeichnenden Zusatz „den im Herrn Auserlesenen" gegrüßt. Auch seine Mutter muß Christin gewesen sein; der Apostel grüßt auch sie in dankbarer Erinnerung an erfahrene mütterliche Pflege als „seine und meine Mutter". Nun be-

---

*) Josephus (J. K. IV, 9, 12) erwähnt, daß ein Priester von der Zinne des Pastophoriums aus den Beginn und den Schluß des Sabbaths durch Trompetenschall signalisiert habe.

zeichnet Mark. 15, 21 jenen Simon von Cyrene, welcher Jesu das Kreuz hatte tragen müssen, als „den Vater des Alexander und Rufus", und setzt damit offenbar die Bekanntschaft seiner Leser mit letzterem voraus. Da nun das Markusevangelium aller Wahrscheinlichkeit nach für die römische Gemeinde geschrieben ist (vgl. d. A. Markus), so ist auch die Identität des Röm. 16, 13 gegrüßten Rufus mit dem Sohne des Simon von Cyrene sehr wahrscheinlich, indem zwar der Name Rufus kein seltener war, aber doch nur ein Rufus nach Röm. 16, 13, wie nach Mark. 15, 21, den römischen Christen in ihrer Mitte bekannt gewesen sein muß. Bg.

Ruhr, s. Krankheiten Nr. 2.

Ruma, s. Aruma. Hat man R. von Aruma zu unterscheiden und das von Josephus erwähnte galiläische Dorf Ruma darin zu erkennen, so ist es identisch mit der in der Ebene el-Battauf, südöstlich von Kânet el-dschelîl auf einem niedrigen Hügel gelegenen Ruinenstätte Rûme (Chirbet ar-Rumi), in deren Nähe auch ein alter zerstörter Teich liegt.

Ruth, eine von den Töchtern Moabs (vgl. 4. Mos. 25, 1. 5. Mos. 23, 3), und doch gewürdigt im Stammbaum Davids als dessen Urgroßmutter (Ruth 4, 17—22) und demgemäß auch im Stammbaum Jesu Christi (Matth. 1, 5) eine ehrenvolle Stelle einzunehmen. Die im B. Ruth enthaltene Erzählung von ihrer Verheiratung mit dem edlen Boas — anziehend durch schlichte Einfalt und schöne Abrundung, durch feine Charakterisierung der Hauptpersonen und durch den darüber ausgebreiteten Duft gesunden sittlichen Zartgefühls — will sowohl ihre Würdigkeit, die Stammmutter Davids zu werden (1, 16 f. 2, 11 f. 3, 10 f. 4, 15), als die im Verlauf der Begebenheiten sich bekundende göttliche Fügung und lohnende Vergeltung (2, 12. 20. 3, 10. 4, 13 f.) hervorheben. In ersterer Beziehung wird neben Ruths glaubensvoller Zuwendung zu dem Gotte Israels (1, 16. 2, 12) ihre Liebe und Treue gegen die zunächst nur noch durch ihre Schwiegermutter repräsentierte Familie ihres verstorbenen Mannes besonders betont, wie auch bei Naemi und Boas diese Familientreue ein besonders hervorleuchtender Charakterzug ist. Nach hebräischer Anschauung erforderte die Familienpflicht namentlich auch, wo möglich das drohende völlige Aussterben des Hauses Elimelechs zu verhüten, also dem kinderlos verstorbenen Manne Ruths, dem Erstgeborenen Elimelechs Mahlon (vgl. 1, 2. 5 mit 4, 10) „einen Namen auf sein Erbteil zu erwecken" (4, 5; vgl. d. A. Ehe, Nr. 3). Dies muß man im Auge behalten, um die für uns auffällige Art, wie Ruth nach Naemi's Weisungen den Boas zur Verehelichung mit ihr auffordert (Kap. 3), richtig zu würdigen. — Die Begebenheit fällt nach 1, 1 in die „Zeit da die Richter regierten", nach 4, 17. 21 f. etwa 100 Jahre vor David. Ihr Schauplatz ist Bethlehem (s. d. A.). Einem dort ansässigen judäischen Geschlecht, welches sich von dem Stammfürsten Juda's Naheson (s. d. A.) ableitete, gehörte Boas an. Der Name seines Vaters Salma (4, 20 f. 1. Chr. 2, 11; griech. Salmon, und so Luk. 3, 32) kommt anderwärts (1. Chr. 2, 51. 54) als der des „Vaters Bethlehems", welcher aber von Caleb abgeleitet wird, vor. Möglich, daß dieselbe Person gemeint ist, deren Abkunft nur verschieden angegeben wurde. Als Mutter des Boas ist erst Matth. 1, 5 die bekannte Rahab (s. d. A.) genannt. — Daß Elimelech, der Mann Naemi's mit Boas, ebenso wie mit dem ungenannten Manne, welcher sein Recht und seine Pflicht an Boas abtrat, von väterlicher Seite her (vgl. 4. Mos. 27, 8—11 u. d. A. Erbrecht Nr. 3) blutsverwandt war, setzt die Erzählung voraus; über Art und Grad dieser Verwandtschaft gibt sie aber keine Auskunft; die Angaben einer späten jüdischen Überlieferung beruhen auf willkürlichen Kombinationen. Die Namen der Söhne Elimelechs Mahlon (= Schwachheit), Mann Ruths, und Chiljon (= Vernichtung), Mann der auf Naemi's Zureden in ihrer moabitischen Heimat zurückgebliebenen Arpa (richtiger: Orpa), scheinen denselben von der Überlieferung mit Rücksicht auf ihren frühen kinderlosen Tod beigelegt zu sein; doch ist auch der Name Naemi (hebr. Noʿomi, d. i. die Huldvolle) bedeutsam, wie ihm denn 1, 20 der Name Mara (d. i. die bitterlich Betrübte) gegenüber gestellt wird. — Zur Erläuterung der in Kap. 3 u. 4 vorausgesetzten Rechtsverhältnisse bemerken wir noch folgendes: Es handelt sich im B. Ruth nicht um eine Leviratsehe (s. Ehe Nr. 3), so daß die Verschiedenheit des 4, 5 ff. berichteten Rechtsverfahrens von dem in 5. Mos. 25, 7—10 beschriebenen nicht befremden kann. Dagegen ist vorausgesetzt, daß nach dem Gewohnheitsrecht, falls sich unter den gesetzlich berechtigten Erben des Familienguts eines kinderlos Verstorbenen einer fand, welcher bereit war, freiwillig die mit der Leviratsehe verbundenen Bruderpflichten zu übernehmen, dieser auch vor einem sonst näher berechtigten Erben, welcher hierzu sich nicht verstehen wollte, das Vorrecht hatte. Hieraus erklärt es sich, daß Naemi ihre Hoffnung darauf gründet, daß Boas einer von den blutsverwandten Erbberechtigten ist (2, 20; Luther unrichtig: „unser Erbe" st. „einer von unsern Erben"), dabei aber doch nicht einen Rechtsanspruch für Ruth geltend macht, sondern auf die Großmut und die Familientreue des Boas rechnet; auch die Worte des Boas in 3, 10 f. 12 f. 4, 4. 5. 10 und die Erklärungen des nächstberechtigten Erben in 4, 4. 6. 8 sind daraus verständlich. Die Verpflichtung, welche Boas mit dem Eintritt in den Besitz und Genuß des Familienguts Elimelechs übernahm, bestand darin, daß er an Stelle eines fehlenden

Bruders des verstorbenen Mahlon die Pflichtehe mit Ruth vollzog und den ersten Sohn aus dieser Ehe rechtlich als Sohn des Mahlon gelten ließ, so daß dieser, so bald er so weit herangewachsen war, in den vollen und selbständigen Besitz zwar nicht des ganzen Gutes, wohl aber des Mahlon als dem Erstgeborenen (vgl. d. A. Erbrecht Nr. 1) gebührenden Anteils an demselben (vgl. 4, 3. 9 mit V. 10) eintrat. Für den größeren Teil des Gutes wurde also Boas nur der zeitweilige Besitzer und Nutznießer, und zwar als Vertreter des mit Ruth gezeugten Sohnes. — Außerdem setzt die Erzählung voraus, daß der Erbe des Familienguts eines Verstorbenen bei der Übernahme des Guts nach dem Gewohnheitsrecht an eine etwa vorhandene Witwe eine Art von Kaufgeld zu entrichten hatte, das wohl den Charakter einer Ablösung des ihr zustehenden Nießungsrechts an den Ertrag des Gutes gehabt hat; denn nach 4, 5 u. 9 hat der Erbberechtigte das Gut Elimelechs „von der Hand Naemi's" zu kaufen. Aus dem Gesagten erklärt sich zur Genüge die Besorgnis des nächstberechtigten Erben, falls er auch noch die Pflichten der Leviratsehe übernähme, möglicherweise Schaden von der Erbschaft zu haben (4, 6). Noch viel gegründeter erschiene diese Besorgnis, wenn die Annahme der meisten neueren Erklärer des B. Ruth richtig wäre, daß Naemi das Grundstück an einen Dritten verkauft gehabt habe, und daß also der Erbberechtigte dasselbe zu allem andern auch noch nach 3. Mos. 25, 25 von dem Käufer habe einlösen müssen. Die Hauptstütze dieser Annahme ist der hebr. Ausdruck in 4, 3, welchen Luther mit „bietet feil" übersetzt hat, und welcher nach gewöhnlicher Ausdrucksweise „hat verkauft" bedeuten würde. Aus sachlichen Gründen wird man aber anerkennen müssen, daß Luther guten Grund hatte, den Ausdruck hier in einem ungewöhnlichen Sinn zu nehmen. Denn es ist schon nicht abzusehen, wann Naemi das Grundstück hätte verkaufen können: vor der Auswanderung nach dem Lande Moab hätte nur Elimelech der Verkäufer sein können; Naemi's Heimkehr aber erfolgte, als die Gerstenernte schon begonnen hatte (1, 22), und noch während die Ernte im Gange war, fand die 4, 1 ff. beschriebene Verhandlung statt (vgl. 3, 7. 14 f. 18). In dieser selbst aber ist ebenso wenig als in dem übrigen Buch, von dem angeblichen Käufer des Grundstücks und von der Befriedigung seiner Ansprüche ein Wort zu lesen; vielmehr ist der Kauf des Gutes nur als ein solcher „von der Hand Naemi's" bezeichnet (4, 5. 9). — Auf die Ausdrücke „kaufen" und „lösen" aber, die von dem Erwerb des Ackers gebraucht werden, kann sich jene Annahme um so weniger stützen, als dieselben Ausdrücke (im Hebr.) auch von der Person Ruths selber gebraucht werden (3, 13. 4, 10). — Der von Luther in 2, 20. 3, 9. 12. 4, 1. 3. 4. 8. 14 mit „der Erbe" übersetzte hebr. Ausdruck Go'el bezeichnet eigentlich denjenigen Blutsverwandten, welcher Recht und Pflicht hatte, die Interessen der Familie zu wahren, gleichsam was ihr gebührte einzufordern und was ihr gehörte einzulösen. Von der Ausübung seiner Rechte und Pflichten ist das entsprechende Zeitwort ga'al gebraucht, welches Luther 3, 13 mit „nehmen", 4, 4. 6 u. 7 aber mit „beerben" übersetzt hat. Der Ausdruck „Erbe" entspricht zwar der Bedeutung des hebr. Wortes nicht; da es sich aber im Buche Ruth nicht um Pflichten des Goel, wie die Einlösung eines verkauften Familienguts (s. Eigentum, Nr. 2) oder der Vollzug der Blutrache (s. Bluträcher Nr. 5), handelt, sondern zunächst um das Erb- und Vorkaufsrecht desselben (s. Erbrecht Nr. 3; Eigentum Nr. 2), und um seine Verpflichtungen gegen die Familie wenigstens in der Rechtsverhandlung 4, 1 ff. nur, sofern jenes Recht an sie als Bedingung geknüpft wurde, so ist jener Ausdruck sachlich passend, sofern er an diejenige rechtliche Eigenschaft des nächsten Blutsverwandten erinnert, auf welche es in der Erzählung zunächst ankommt. Auch wäre ein noch passenderer Ausdruck schwerlich zu finden.

Ruthe, s. Maße Nr. 2.

S.

Saal, ist gewöhnlich s. v. a. Obergemach; s. d. A. Haus, S. 592 f. In Richt. 3, 23 ist ein aus einer Säulenhalle bestehender Vorsaal gemeint; ebenso wohl auch 2. Makk. 4, 46; dagegen der Speisesaal im Königspalast in Esth. 7, 8. Dan. 5, 5. 10.

Saalbim oder Saelabbin (hebr. scha'albîm, scha'alabbîn), eine Stadt im Gebiet Dans (Jos. 19, 42), in welcher sich aber am Anfang der Richterperiode die Amoriter festgesetzt hatten (Richt. 1, 35). Unter den Helden Davids ist einer, Eljahba, ein Saalboniter, d. h. er stammt aus Saalabbin (2. Sam. 23, 32. 1. Chr. 12 [11], 33; wahrscheinlich ist scha'alabbini, Saalabbiniter auszusprechen), und unter Salomo untersteht die Stadt einem seiner Rentamtleute (1. Kön. 4, 9). Schon zur Zeit

Davids scheinen demnach die Israeliten im Besitz der Stadt gewesen zu sein. Euseb. u. Hieron. vergleichen den Namen eines im Gebiet von Sebaste (Samaria) gelegenen Dorfes Salaba; den Ort selbst hat man in neuerer Zeit in dem nordwestlich von Ajalon, 3 St. südöstlich von Ramle gelegenen Dorf Selbît finden wollen, was der Lage nach paßt, nicht aber — wenn die Namensschreibung richtig ist — den Lauten nach.

Saalim heißt eine Landschaft, in welche Saul, die verlorenen Eselinnen suchend, von der Landschaft Salisa (s. Baal Salisa) aus kam, und von wo er in die Landschaft Jemini, wohl einen Teil des benjaminitischen Gebiets, zog (1. Sam. 9, 4). Euseb. u. Hieron. denken an einen Flecken dieses Namens, der 7 röm. Meilen westlich von Eleutheropolis, d. i. aber viel zu weit südlich lag; vielleicht ist eines der Thäler in dem ostwärts von Lydda nach der benjaminitischen Grenze zu liegenden Gebirgsland gemeint.

Saaraim (1. Chr. 5 [4], 31), eine dem Stamme Simeon angehörige Stadt (hebr. scha'arajim = Doppelthor), die Jos. 19, 6 Saruhen (hebr. scharûchen) u. Jos. 15, 32 Silhim (hebr. schilchim) genannt ist und im sogen. Mittagsland (Negeb) lag. Eine feste Stadt Scherohan oder Scheruhan kommt als Hyksos- und Canaaniter-Feste und als Zwischenplatz auf der Straße von Ägypten nach Gaza in ägyptischen Kriegsberichten aus der Zeit des Aahmes, des Stifters der 18. Dynastie, und Thutmes III. (1600 v. Chr.) vor (Brugsch, Gesch. Ägypt. S. 232. 236. 255. 269. 295); vielleicht ist diese gemeint, und die Namensform in Jos. 19, 6 die richtige. In diesem Falle möchten wir den Ort an Stelle des heutigen el-Arisch suchen. Hier am „Bach Ägyptens" treffen wir die Trümmer einer alten ägyptischen Festung. Der „Bach Ägyptens" (jetzt Wadi el-Arisch) hat ein breites Bette, das mitunter während der Regenzeit von einem gewaltigen Strom gefüllt ist, ergießen sich doch die meisten Wasser des großen Tihplateaus in dieses Rinnsal. Auch bei Trockenheit bot das große Bachbette dem alten Orte einen bedeutenden Schutz. — Ein zweites in der jüdischen Niederung (schephelah) und zwar im nördlichen Teil derselben gelegenes Saaraim (Jos. 15, 36), in der Sept. Sakarim oder Sargareim, ist wahrscheinlich auch 1. Sam. 17, 52 (Luther: „zu den Thoren") erwähnt und lag dann westwärts von den in Jos. 15, 35 unmittelbar zuvor erwähnten Städtchen Socho und Aseka (vgl. 1. Sam. 17, 1); man will es in dem hohen, kegelförmigen Hügel Zakarija und dem gegenüberliegenden Dorf gleichen Namens, zwischen welchen das Tiefthal Wadi Sumt, nur 20 Minuten breit, hindurchgeht, finden; doch ist dieser Name lautlich ganz verschieden und scheint jenem Hügel und Dorf nach dem Propheten Sacharja beigelegt worden zu sein, dessen Grab dort gezeigt wird. (Fu.)

Saat, s. Ackerbau Nr. 4.

Saba, s. Scheba.

Sabarim (Jos. 7, 5) hat Luther nach der Vulg. als Eigennamen angesehen. Nach dem Hebr. heißt es „die Brüche" und gemeint ist eine Örtlichkeit, die östlich von Ai am Wege nach Jericho zu suchen ist. Ob man an Steinbrüche, oder an eine Ruinenstätte oder an den zerklüfteten Abfall des Gebirges nach dem Jordanthal zu zu denken hat, muß dahin gestellt bleiben.

Sabat, s. Monate Nr. 11.

Sabbath (hebr. schabbath, griech. to sabbaton oder ta sabbata), der von den Israeliten als heiliger Ruhetag begangene siebente Tag der Woche (daher griechisch auch hebdomas genannt; so 2. Makk. 12, 38, wo Luther unrichtig: „weil es noch in der Pfingstwoche war" übersetzt). Die [1] Bibel bezeugt, daß die Sabbathfeier auf göttlicher Stiftung beruht, welche Gottes 6 Tage dauernde Schöpferarbeit und seine Ruhe am 7. Tag dem Verhalten des Volkes Gottes zum Vorbild gemacht hat (1. Mos. 2, 2 f. 2. Mos. 20, 11. 31, 17), aber auch, daß sie erst durch Moses eingeführt worden ist; nirgends weist die Bibel auf eine Sabbathfeier in der vormosaischen Zeit hin, und wo sie zum erstenmal von einer solchen berichtet (2. Mos. 16, 5. 22—30), deutet sie an, daß das Volk Israel durch seine Erfahrungen bezüglich der Mannaspendung sich in die von Jehova gegebene Ordnung erst einzuleben hatte. Auch das „Gedenke des Sabbathtags" im Dekalog berechtigt nicht zu der Folgerung, daß der S. schon eine alte Institution war, sondern will nur sagen: sei der Sabbathordnung stets eingedenk. Das Bewußtsein, daß die Sabbathfeier ein Institut der mosaischen Zeit ist, gibt sich auch darin kund, daß das Gebot derselben mit der Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft motiviert (5. Mos. 5, 15) und als ein nach der Ausführung aus Ägypten in der Wüste (Hes. 20, 10 ff.) oder bei der Gesetzesverkündigung auf dem Berge Sinai (Neh. 9, 13 f.) gegebenes bezeichnet wird. — So eigentümlich das durch Moses gestiftete, israelitische Sabbathinstitut ist, so kann es doch möglicherweise an eine auch anderen Völkern angehörige Feierordnung anknüpfen. Aber die Behauptung, dasselbe sei von den Ägyptern entlehnt, hat sich als ganz haltlos erwiesen, da diese in der älteren Zeit nicht einmal die 7tägige Woche gehabt haben, sondern den Monat in zehntägige Zeitabschnitte teilten. Nicht minder haltlos erschien bis vor kurzem die Hypothese, daß der S. ursprünglich mit dem Kultus des Kronos-Saturn zusammenhänge (F. Baur), die sich hauptsächlich auf die bei römischen Schrift-

stellern seit Anfang der Kaiserzeit (zuerst bei Tibull) gangbare Zusammenstellung oder Identifizierung des jüdischen S.s mit dem Saturnstag stützte; so lange die Beziehung der Wochentage auf die 7 Planeten und ihre Benennung nach denselben als eine verhältnismäßig junge, dem höheren Altertum fremde gelten durfte, konnte man sich daran genügen lassen, jene Zusammenstellung aus der mit der Idee des Saturn verbundenen und in den Saturnalien am anschaulichsten sich darstellenden Vorstellung des für alle ohne Unterschied des Standes gleich mühelosen, ruhigen und glücklichen Lebens zu erklären. Indessen hat sich seit kurzem herausgestellt, daß doch ein Wahrheitskorn in jener Hypothese enthalten war. Wir wissen nämlich jetzt (vgl. Schrader, Studien u. Kritiken 1874, S. 343—353), daß die Benennung der Wochentage nach den 7 Planeten, welche samt der 7tägigen Woche zu den Römern allerdings erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. wahrscheinlich durch syrische Vermittelung gekommen ist, bei den Babyloniern und Assyrern schon frühzeitig im Gebrauch war; zwar stand nach dem Zeugnis der assyrischen Inschriften die Reihenfolge noch nicht fest, in welcher die 7 Planeten zur Bezeichnung der Wochentage verwendet wurden; es kommen 3 verschiedene Reihenfolgen vor; aber doch findet sich neben den beiden, in welchen Adar, d. i. Saturn, die dritte, bezw. die fünfte Stelle einnimmt, auch schon dieselbe Reihenfolge, die nachmals zu den Römern und durch sie zu den Germanen überging, und die in der bei allen civilisierten Völkern gebräuchlichen Benennung der Wochentage ihr bis auf unsere Tage bestehendes Denkmal hat, nämlich: Samas (Sonne), Sin (Mond), Nergal (Mars), Nebo (Merkur), Merodach (Jupiter), Istar (Venus) und Adar (Saturn). Hier war also der Saturnstag wirklich der siebente Wochentag, und jene römischen Schriftsteller hatten insoweit ein gutes geschichtliches Recht, ihn mit dem jüdischen S. zusammenzustellen, was auch von den Rabbinen anerkannt wird, indem sie dem Planeten Saturn den (auch als Levitennamen Esr. 10, 15. Neh. 8, 7. 11, 16 vorkommenden) Namen schabbethaj beilegen. Da jedoch im A. T. nicht die leiseste Spur einer Beziehung der Wochentage auf die 7 Planeten vorkommt, jene vielmehr von den Israeliten, abgesehen vom S., stets nur numeriert worden sind, so wird man anzunehmen haben, daß die Hebräer bei ihrer Auswanderung aus Babylonien (s. Ur Chasdim) von dort nur das Institut der 7tägigen Woche mitgenommen haben, und man wird weiter annehmen dürfen, daß auch bei den Babyloniern selbst die Sitte, die Wochentage nach den Planeten zu bezeichnen, erst in der Zeit nach jener Auswanderung aufgekommen ist; jedenfalls ist dies von der Fixierung des Saturntags auf den siebenten Wochentag zu behaupten; und es hätte somit das Sabbathinstitut von Hause aus mit dem Kultus des Adar-Kronos-Saturn doch nichts zu thun, und wäre als ein specifisch-israelitisches Institut, als eine Neuschöpfung Moses zu betrachten. — Nun sollen freilich in einem von G. Smith gefundenen assyrischen Kalender, in welchem jeder Monat in vier Wochen geteilt ist, die siebenten Tage als Tage, an denen kein Werk gethan werden solle, ausgeschieden sein; und nach Friedr. Delitzsch sollen die Assyrer diesen siebenten Wochentag auch S. genannt haben, da in einem Synonymenverzeichnis der Ausdruck um nu-uḫ lib-bi, d. i. Tag der Ruhe des Herzens durch sa-bat-tuv erklärt werde (vgl. G. Smiths Chald. Genesis, übersetzt von H. Delitzsch, S. 300 f., vgl. Schrader, KAT.[2] S. 20). Verhielte sich dies wirklich so, so bestünde der Unterschied zwischen dem assyrischen und dem israelitischen S. äußerlich nur darin, daß jener an den letzten Tag jedes Monatsviertels gebunden war, während dieser ausschließlich von der gegen die Monatseinteilung indifferenten Wochenordnung abhängig, also von der Basis der Ordnung des Naturlaufs losgelöst war, was immerhin ein charakteristischer Unterschied wäre. Allein jene Angaben und Folgerungen bedürfen erst noch weiterer Bestätigung*); vorerst bleibt es noch sehr fraglich, ob sich die Notiz des Synonymenverzeichnisses wirklich auf den 7. Wochentag bezieht. Von einer sabbathlichen Feier desselben seitens der Assyrer hat sich bisher weder in den Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller, noch in den assyrischen Inschriften irgend eine Spur gefunden. — Jedenfalls aber unterliegt das keinem Zweifel, daß der israelitische Wochensabbath nach seinem Wesen und seiner Bedeutung etwas ganz Eigenartiges ist und in dem Grundgedanken der alttestamentlichen Religion, daß Israel das erwählte Eigentumsvolk Jehova's ist, seinen Ursprung hat (vgl. S. 446). Der S. ist vor allem ein Jehova heiliger, für ihn aus der Reihe der übrigen Tage ausgesonderter Tag. Weil Israel sein Eigentumsvolk ist, macht Jehova den Anspruch, daß es nicht alle Tage für sich selbst und für die Welt lebt, sondern einen Tag der Woche als ganz ihm angehörig und ausschließlich ihm geweiht betrachtet. Daher das strenge Gebot der völligen Arbeitseinstellung, von welcher der S. auch seinen Namen hat (schabbath gewöhnlich femin., zusammengezogen aus schabbetheth = das Feiern). Da der Tag von Abend zu Abend gerechnet wurde (vgl. 3. Mos. 23, 32), so beginnt das Feiern schon am Freitag Abend mit Sonnenuntergang; das Gebot der Arbeitseinstellung gilt für alle ohne Ausnahme, auch

2

*) Soviel ich aus den mir zugänglichen Aussagen jenes assyrischen Kalenders entnehmen kann, soll am 7. Wochentag „kein Werk gethan werden“, nicht weil er heilig, sondern weil er nach astrologischer Lehre ein Tag des Unheils ist, an dem auch kein Opfer der Gottheit angenehm ist, ganz wie der Saturnstag von römischen Schriftstellern als dies ater bezeichnet wird.

für die leibeigene Dienerschaft, auch für die im Lande wohnenden Fremdlinge, ja auch in Bezug auf das Vieh (2. Mos. 20, 10. 23, 12. 5. Mos. 5, 14). Insbesondere ist im Gesetz hervorgehoben, daß in der Pflüge- und Erntezeit gefeiert werden solle (2. Mos. 34, 21), und daß kein Feuer zum Kochen angemacht werden soll (2. Mos. 35, 3); außerdem ist das Einsammeln von Speise (2. Mos. 16, 22 ff.) und das Lesen von Holz (4. Mos. 15, 32 ff.) als Übertretung des Sabbathgebots erwähnt; in sonstigen Aussagen des A. T.s über die Sabbathfeier ist auf die Unterlassung des Lasttragens (Jer. 17, 21 ff.) und die Einstellung des Handel- und Marktverkehrs (Am. 8, 5. Neh. 10, 31) Gewicht gelegt; und Nehemia rechnet es sich zum Verdienst, daß er durch eine Thorsperre und Bestellung einer levitischen Thorwache nicht nur die Juden in Jerusalem, sondern auch die tyrischen Kaufleute gezwungen habe, sich solcher Entheiligung des S.s zu enthalten (Neh. 13, 15—22). — Die Schändung des S.s, welcher gleichsam ein heiliger Raum ist, den kein profaner Fuß betreten darf (Jes. 58, 13), soll nach dem Gesetz mit der Todesstrafe (2. Mos. 31, 14 f. 35, 2) mittels Steinigung durch die Gemeinde (4. Mos. 15, 35 f.) geahndet werden. — Ist auch die geforderte völlige Arbeitseinstellung nur das negative Moment der Feier, so stellte sich doch vermöge derselben am S. ganz Israel als ein Jehova angehöriges Volk dar; und so war die Sabbathfeier eine immer wiederkehrende Erinnerung an den Bund zwischen Jehova und seinem Eigentumsvolk, und an die Absicht, in welcher Jehova diesen Bund geschlossen hatte. Darum ist der S., wie die Beschneidung, Bundeszeichen (2. Mos. 31, 13. 17), und seine Feier hat den Zweck, daß Israel erkennen soll, Jehova sei der, der es heilige (2. Mos. 31, 13. Hes. 20, 12); gerade hieraus begreift sich auch die Strenge, mit welcher die Entheiligung des S.s als Verachtung und Bruch des Bundes bestraft wurde. — Durch das strenge Gebot der Arbeitseinstellung war aber auch für die positive Heiligung des S.s der Boden bereitet; die äußere Form war gegeben, welche durch die Entwickelung des religiösen Lebens mit immer reicherem Inhalte erfüllt werden konnte. Das Gesetz begnügt sich aber bezüglich der positiven Feier mit einigen die Gottesdienstordnung des Nationalheiligtums betreffenden Bestimmungen und enthält sich in pädagogischer Weisheit aller weiteren Vorschriften. Das tägliche Gemeindebrandopfer soll durch ein besonderes Sabbathopfer von zwei jährigen Lämmern mit ihren Speis- und Trankopferzugaben vermehrt, also verdoppelt werden (4. Mos. 28, 9 f. 2. Chr. 8, 13. 31, 3. Neh. 10, 33); Hesekiel (46, 4) fordert dagegen für den S. 6 Lämmer und einen Widder (wohl indem das bei ihm fehlende Abendopfer der 6 Wochentage [vgl. Hes. 46, 13] auf den S. verlegt wird). Das Sabbathopfer folgte auf das tägliche, und bei diesem pflegte an den S.en der Hohepriester das Pfannenspeisopfer in der Regel selbst darzubringen; fiel ein Fest auf den S., so folgte das Festopfer dem des S.s. — Ferner sollte die Erneuerung der Schaubrote am S. stattfinden (3. Mos. 24, 8. 1. Chr. 10 [9], 32), nach der Tradition schon am Abend, gleich mit Anbruch des S.s; neben dem Sabbathopfer im Vorhof gab es also auch ein im Heiligen dargebrachtes. Endlich sollte mit dem Sabbathgottesdienst auch eine heilige Gemeindeversammlung verbunden sein (3. Mos. 23, 2), wobei ohne Zweifel an eine solche beim Nationalheiligtum zu denken ist, so daß selbstverständlich nur eine Repräsentation der Gemeinde durch solche, die in der Nähe wohnten, möglich war. — Aus 2. Chr. 23, 4 kann noch entnommen werden, daß, wie früher die Ablösung der Wachtmannschaft des königlichen Palastes (2. Kön. 11, 5. 7. 9), so in der Zeit des zweiten Tempels der Wechsel der je eine Woche dienstthuenden Priesterklassen (s. Priester Nr. 11) und der levitischen Tempelwächter am S. stattzufinden pflegte. — Der S. ist aber nicht nur ein heiliger, sondern auch ein gesegneter Tag, den die Gnade des Bundesgottes seinem Volke schenkt. Das Gebot, den siebenten Tag zu heiligen, ist, wie der Bund selbst, in dem Heilswillen Gottes begründet. Geht doch 1. Mos. 2, 3 und 2. Mos. 20, 11 das Segnen des Sabbathtages dem Heiligen voraus. Zum Sabbathsegen gehört schon die leibliche Erholung und Erquickung, besonders für die Dienenden und auch für Vieh (2. Mos. 23, 12. 5. Mos. 5, 14 f.); vor allem aber besteht er in dem Segen des Verkehrs mit Gott und aller geistlichen Erhebung und Erquickung, welche derselbe in sich schließt. Darum ist der S. dem echten Jehovaverehrer ein Tag der Wonne (Jes. 58, 13; vgl. 1. Makk. 1, 41). — Aus der entwickelten Bedeutung des S.s erläutern sich die Motivierungen des Sabbathsgebots. Seine Begründung mit der Ruhe Gottes am 7. Tage nach vollbrachtem Schöpfungswerk (1. Mos. 2, 1 ff. 2. Mos. 20, 11. 31, 17) ruht auf der allgemeinen Idee, daß sich in den dem Eigentumsvolke Gottes gegebenen Lebensordnungen Gottes eigenes Wesen und Leben abbilden soll; wie das Leben des heiligen, überweltlichen Gottes in seiner Wirksamkeit an und in der Welt nicht aufgeht, wie diese vielmehr in der seligen Ruhe des in sich selbst sein Genüge findenden Gottes ihr Ziel und ihren Abschluß findet, so soll das Volk Gottes nicht fort und fort nach eigenem Willen und Gefallen (Jes. 58, 13) mit und in der Welt zu thun haben, sondern seine Arbeit soll an regelmäßig wiederkehrenden heiligen Tagen durch die Erhebung über das weltliche Thun und Treiben und das Leben mit und für Gott ihren Abschluß und ihre Weihe finden. — Die andere Motivierung des Sabbathgebots mit der Erlösungsthat der Ausführung aus Ägypten (5. Mos. 5, 15) will zwar nicht bloß die Pflicht begründen, auch den Knechten

und Mägden die Sabbathruhe zu gönnen, will aber den S. auch nicht zur dankbaren Gedächtnisfeier der Erlösung aus der drückenden ägyptischen Knechtschaft machen (so Oehler), sondern erklärt sich daraus, daß Israel durch die Ausführung aus Ägypten zum Eigentumsvolk Jehova's geworden und darum verpflichtet ist, den Jehova geheiligten Tag als solches zu verleben. — 3 Die Sabbathfeier gehört zu denjenigen mosaischen Institutionen, welche nach dem Zeugnis der Geschichte am frühesten feste Wurzeln im israelitischen Volksleben gewonnen haben. Sie war im Zehnstämmereich ebenso eine feste Volkssitte, die der einzelne auch wider Willen respektieren mußte (vgl. Am. 8, 5), wie im Reiche Juda; dort, wie hier, war der S. dem Volke lieb als ein Tag der Freude (Hos. 2, 11; hebr. V. 13; vgl. Klgl. 2, 6); ja gerade aus dem Nordreich haben wir das erste bestimmte Zeugnis über eine weitere Ausbildung der positiven Feier an den gottesdienstlichen Versammlungen, die sich an Neumonden und S.en bei dem Propheten Elisa zusammenfanden (2. Kön. 4, 23; vgl. S. 385 f.). — Freilich war die Sabbathfeier oft genug nur ein totes, äußerliches gottesdienstliches Werk (Jes. 1, 13); aber so entschieden auch das Verwerfungsurteil der Propheten über solche Feier lautet, so würdigen dieselben doch in vollem Maße die Bedeutung des S.s für das religiöse Leben Israels, und dringen darum, als in den Zeiten des Verfalls die Entheiligung des S.s überhand nahm, mit großem Ernst auf den Gehorsam gegen das Sabbathgebot (Jer. 17, 21 ff. Hes. 20, 16. 22, 8); besonderen Wert legen die exilischen Propheten auf die Sabbathfeier, weil beim Mangel des Opferkults die gemeinsame gottesdienstliche Lebensäußerung der väterlichen Religion sich fast ganz auf sie beschränkte (Jes. 56, 2 ff. 58, 13 f.). — In der nachexilischen Zeit hat Nehemia die eingerissene Laxheit in der Beobachtung des Sabbathgebots bekämpft (Neh. 10, 31. 13, 15 ff.) Von da an wurde dasselbe immer allgemeiner mit wachsender Strenge und peinlicher Gewissenhaftigkeit beobachtet. Die Sabbathfeier war eines der augenfälligsten Kennzeichen jüdisch-nationaler Lebensweise und wurde dem heidnischen Judenhaß, der nur träge Arbeitsscheu, geflissentliche Opposition gegen die Lebensweise aller anderen Menschen und Störung der sonst gewohnten Ordnungen des socialen Lebens darin zu erkennen vermochte, ein Gegenstand des Spottes und herben Tadels, besonders seitens römischer Schriftsteller. Anderseits wurde dieselbe aber auch von den fremden Oberherren, welche den Juden Vergünstigungen gewährten, immer vorzugsweise als eine ihrer berechtigten Eigentümlichkeiten anerkannt und geschützt. So von seleucidischen Fürsten (1. Makk. 10, 34) und besonders in vielen römischen Dekreten (Joseph., Altert. XIV, 10, 12. 20. 21. 23. 25. XVI, 6, 2. 4). Der Versuch des Antiochus Epiphanes, den S. abzuschaffen (1. Makk. 1, 45. 48. 2. Makk. 6, 6), hatte bei den gesetzestreuen Juden nur ein noch rigoroseres Halten auf völlige Ruhe am S. zur Folge. Am Anfang der makkabäischen Erhebung gingen sie sogar so weit, daß sie, am S. von den Feinden angegriffen, sich ohne alle Gegenwehr niedermetzeln ließen, um den heiligen Tag nicht durch Waffengebrauch zu entweihen (1. Makk. 2, 31 ff. 2. Makk. 5, 25 f. 6, 11). Gegen solche Übertreibung reagierte freilich der gesunde Menschenverstand. Immer aber ging man über die älteren Begriffe von der gebotenen Sabbathruhe, nach welchen z. B. bei Josua's Unternehmen wider Jericho (Jos. 6) die Stadt auch am S. umzogen worden ist, noch weit hinaus. Es wurde nämlich von Mattathias der Grundsatz aufgestellt und fortan beobachtet, daß es zwar am S. erlaubt sein solle, sich gegen einen das Leben gefährdenden feindlichen Angriff zu verteidigen, nicht aber den Feind anzugreifen oder an Belagerungsarbeiten zu hindern oder nach einem Sieg zu verfolgen oder zu plündern; ebenso auch nicht einen Marsch zu unternehmen (1. Makk. 2, 41. 9, 43 ff. 2. Makk. 8, 26 ff.). Daß ein dem Feinde so bedeutenden Vorteil zuwendender (vgl. z. B. Joseph., Altert. XIV, 4, 2. 3. XVIII, 9, 2) Grundsatz dann und wann beiseite gesetzt wurde (vgl. z. B. Joseph., Jüd. Kr. II, 17, 10. 19, 2), ist begreiflich genug; im allgemeinen aber war er als ein für die Juden verbindlicher so anerkannt, daß in einigen der zu Gunsten der Juden erlassenen römischen Edikte mit Rücksicht darauf und auf die damit nicht vereinbare römische Disciplin sogar die Befreiung der Juden vom Militärdienst verfügt wurde (Joseph., Altert. XIV, 10, 12 ff.). — Mit der Zeit wurde in Bezug auf alle Lebensverhältnisse von den Gesetzesgelehrten immer genauer bis ins einzelnste bestimmt, was man am S. thun dürfe und lassen solle. Schon mit Beginn des Sabbathabends (s. Rüsttag) sollte kein Geschäft mehr vorgenommen werden, das sich in den S. hätte hineinziehen können. Alle mit der Sabbathruhe unvereinbaren Geschäfte faßte der spielende kasuistische Scharfsinn der Schriftgelehrten in 39 verbotene Hauptarbeiten zusammen, aus deren jeder dann wieder eine Anzahl anderer verbotener Werke abgeleitet wurde. Aus dem Verbot Feuer anzuzünden (2. Mos. 35, 3) wurde abgeleitet, daß man auch kein Licht anzünden dürfe, weshalb das Anzünden der Lichter schon am Vorsabbath zu geschehen hatte. Daß man am S. nicht reisen dürfe, wurde aus 2. Mos. 16, 29 gefolgert, indem zugleich genau bestimmt wurde, wie weit man am S. gehen dürfe (s. Sabbathweg). Aus dem Verbot der Erntearbeit ergab sich das des Ährenausraufens (Matth. 12, 2). Zu den 39 verbotenen Hauptarbeiten gehörte auch das Tragen irgend einer Sache aus einem Bereich in einen anderen (Joh. 5, 10); daraus erklärt sich unter anderem, daß in Kapernaum die Kranken

erst nach Sonnenuntergang zu Jesu gebracht wurden (Mark. 1, 32, vgl. V. 21). Wie erfinderisch die Schriftgelehrten aber auch wieder waren, um die Umgehung dieses unter Umständen sehr unbequemen Verbots zu ermöglichen, ist im Art. Pharisäer (S. 1207) veranschaulicht (vgl. auch Sabbathweg). In betreff der Hilfeleistung in Krankheiten und bei Unglücksfällen galt der Grundsatz, daß sie in Fällen unmittelbarer Lebensgefahr erlaubt, sonst aber nicht gestattet sei (vgl. Matth. 12, 10. Luk. 13, 14. Joh. 9, 14. 16). Die kasuistischen Erklärungen dieses Grundsatzes im Talmud mögen jedoch mehrfach rigoroser sein, als die Praxis zur Zeit Christi. Wenigstens galt nach Matth. 12, 11. Luk. 14, 5 zur Zeit Christi auch das Herausziehen eines in eine Grube gefallenen Stück Viehes allgemein als erlaubt, während der Talmud nur erlaubt, einem solchen Tier durch Unterlegung von Stroh das Herauskommen zu erleichtern oder ihm Futter zu geben, wogegen das Herausziehen erst nach Ablauf des S.s geschehen darf. — Gerichtsverhandlungen fanden am S. und schon am Vorsabbath nicht statt, in der Regel auch keine Exekutionen; dagegen galt nicht nur die Gefangennehmung eines am S. bei einer straffälligen Handlung Betroffenen als unbedenklich (4. Mos. 15, 32 ff. Joh. 7, 32), sondern auch die Bestrafung solcher, die sich an der jüdischen Religion und dem Gesetz versündigten, wurde als gottgefälliges, gewissermaßen gottesdienstliches Werk nicht als unvereinbar mit der Sabbathfeier angesehen (vgl. Luk. 4, 29. Joh. 8, 59). Die Priester- und Levitengeschäfte im Tempel fielen natürlich nicht unter das Arbeitsverbot (Matth. 12, 5). „Im Heiligtum gibt es kein Feiern" war ein anerkannter Grundsatz. Aber auch die Beschneidung sollte ohne Rücksicht auf den S. zur gesetzlichen Zeit vorgenommen werden (Joh. 7, 22 f.). In Verirrung und Unwissenheit begangene Sabbathverletzungen sollten nach dem Talmud durch Sündopfer gesühnt werden. Noch strenger als die Pharisäer waren in der Sabbathfeier die Essäer, die nach Josephus (Jüd. Kr. II, 8, 9) nicht einmal ein Gerät oder Gefäß von seiner Stelle zu rücken oder die Notdurft zu verrichten wagten, letzteres nicht, weil sie nach ihren Satzungen zu diesem Zweck eine kleine Grube hätten graben müssen. — Trotz aller peinlichen und kleinlichen Strenge in der Sabbathfeier hatte diese übrigens doch durchaus keinen düsteren, sondern einen heiteren, fröhlichen Charakter. Es galt als gottgefällig, daß man am S. dem heiligen Tag zu Ehren nicht nur Feierkleider trug, sondern auch den Leib mit Speise und Trank wohl pflegte (vgl. Jes. 58, 13. 5. Mos. 16, 14). Das Fasten am S. war, abgesehen von einzelnen Ausnahmsfällen (Buxtorf, Synagoga judaica S. 308), verboten (Judith 8, 6), und es war Sitte, an dem den ganzen S. über gedeckt bleibenden Tisch drei Mahlzeiten zu halten, für welche die Speisen freilich schon tags zuvor zubereitet sein mußten: die erste gleich beim Anbruch des S.s am Freitag Abend, die zweite um die 6. Stunde, also um 12 Uhr mittags (Joseph., Leben 54), die dritte am Abend, wenn der S. zu Ende ging. Ja man liebte es, zu diesen opulenteren Sabbathmahlzeiten Gäste einzuladen (Luk. 14, 1). — Wichtiger ist, daß auch die religiöse Seite der positiven Feier eine reichere Ausbildung gefunden hatte. Von größerer und allgemeinerer Bedeutung für das religiöse Leben als die in der Liturgie des Tempelgottesdienstes aufgenommenen Gebete und Psalmengesänge (der Sabbathpsalm ist Ps. 92) war der überall in Palästina und in der Diaspora allsabbathlich gehaltene Synagogengottesdienst mit seinen Gebeten und Gesängen, seiner Verlesung des Gesetzes und einer prophetischen Stelle und den daran sich anschließenden Ansprachen (vgl. Mark. 1, 21. 6, 2. Luk. 4, 16 ff. 31. 6, 6. 13, 10. Apstlg. 13, 14 ff. 27. 44. 15, 21. 16, 13. 17, 2. 18, 4); und dazu kam, daß auch die im Hause oder im geselligen Verkehr mit anderen verlebten Feierstunden vorzugsweise mit der Betrachtung des Gesetzes ausgefüllt wurden (vgl. Joseph., Altert. XVI, 2, 4). Die Bereicherung der Sabbathfeier mit positivem religiösen Gehalt führte auch zu einer weiteren Entwickelung der Sabbathidee selbst. Der S., als der im Verkehr mit Gott verlebte Tag, wurde als Vorbild der ununterbrochenen Sabbathfeier höherer Art aufgefaßt, welche dem Volke Gottes dereinst am Ziel seiner Geschichte zu teil werden soll. So wird unter anderem in der Mischna die Aufschrift des Sabbathpsalms (Ps. 92) dahin gedeutet: der Psalm sei ein Loblied auf den künftigen Äon, der ganz und gar S., eine Ruhe des ewigen Lebens sei (vgl. damit Hebr. 4, 3—10). — Schließlich sei noch erwähnt, daß auch in der griechisch-römischen Welt trotz allen Judenhasses mit der Zeit das Sabbathinstitut von vielen als eine Wohlthat für das sociale Leben anerkannt wurde. Während nur ganz vereinzelt und ohne dauernden Erfolg von Juden versucht wurde, die Sabbathfeier abzuschaffen, um der mit ihr verbundenen Behinderungen und Störungen des socialen Verkehrs mit den Heiden überhoben zu werden (so in Antiochien; vgl. Joseph., Jüd. Kr. VII, 3, 3), gab es nach der Mitte des 1. Jahrh. n. Chr., wie Josephus (gg. Ap. II, 39) und Philo rühmen und Seneca bitter beklagt, kaum eine Stadt in der griechisch-römischen Welt, in welcher nicht manche, ohne Proselyten zu werden, die jüdische Sitte, den 7. Wochentag als Ruhetag zu begehen, nachgeahmt hätten. — Die Meinung, daß Christus zu der jüdischen Sabbathfeier, wie sie sich zu seiner Zeit ausgestaltet hatte, eine rein gegensätzliche Stellung eingenommen habe, wäre ein großer Irrtum. Dem Gesetz gehorsam (Gal. 4, 4) und die vorhin besprochene positive Bedeutung der Sabbathfeier

für das religiöse Leben in vollem Maße würdigend, hält er selbst den S. und ist gewohnt, am Synagogengottesdienst teilzunehmen (Luk. 4, 16. Mark. 1, 21. 6, 2. Luk. 6, 6. 13, 10). Gewiß war es in seinem Sinn (vgl. Matth. 24, 20), daß auch die urchristliche Gemeinde, wo sie vorwiegend aus Judenchristen bestand, an der Sabbathfeier festhielt. Nur zu den Satzungen der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche aus der Sabbathfeier ein drückendes, totes und die Liebe und Barmherzigkeit beiseite setzendes Gesetzeswerk machten, tritt er in Opposition, indem er die Wahrheit wieder geltend macht, daß dieselbe eine von dem Heilswillen Gottes „um des Menschen willen" getroffene Anordnung ist (Matth. 12, 1—13. Mark. 2, 23—3, 5. Luk. 6, 1—10. 14, 1—6). Indem er aber weiter bezeugt, daß der Menschensohn, welcher Gottes Heilswillen zu vollendender Ausführung bringt, ein Herr auch über den S. ist, spricht er den Grundsatz aus, welcher die Sabbathfeier für die Christen aus dem Bereich des Gebots in den der Freiheit der Kinder Gottes erhebt; und diesem Grundsatz gemäß lehrt der Apostel Paulus, obschon er selbst den S. hält und den Synagogengottesdienst besucht, der ja für seine Missionsarbeit so wichtig war (Apstlg. 13, 14. 16, 13. 17, 2. 18, 4), daß das christliche Gewissen durch das alttestamentliche Sabbathgebot nicht gebunden und die Nichtbeobachtung des S.s als eines vor anderen heiligen Tages in gleicher Weise wie die Beobachtung desselben ein dem Herrn Dienen sein könne (Röm. 14, 5 f. Gal. 4, 9 f. Kol. 2, 16 f.). Seitens der Heidenchristen wurde nämlich vielfach der S. als eine jüdisch-gesetzliche Institution nicht beobachtet; freilich konnte dem Bedürfnis gottesdienstlicher Gemeinschaft damit nicht genügt werden, daß solchen Christen alle Tage ohne Unterschied als dem Herrn geheiligte galten; aber dieses Bedürfnis fand seine Befriedigung in der schon in der Stiftungszeit der heidenchristlichen und der gemischten Gemeinden aufgekommenen Sitte, den ersten Wochentag, als den Gedächtnistag der Auferstehung Christi (Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1. 19), durch gottesdienstliche Gemeindeversammlung und Haltung des heiligen Mahles zu feiern (Apstlg. 20, 7. 1. Kor. 16, 1 f.; vgl. auch schon Joh. 20, 26). Bei Luther ist dieser Sachverhalt leider durch unrichtige Übersetzung verdeckt: wo er in den angeführten Stellen den S. nennt, redet der griechische Text vom ersten Wochentage. So hat nicht bloß darin, daß dem Christen alle Tage dem Herrn geheiligte Tage sind, sondern auch in der christlichen Sitte, den ersten Wochentag als „des Herrn Tag" (Offb. 1, 10) zu feiern, in der christlichen Sonntagsfeier das Gesetz hinsichtlich des Sabbathgebots für die Gemeinde des neuen Bundes seine vollendende Erfüllung gefunden. — Der bestimmende Einfluß der Sabbathidee auf die Festordnung ist schon im Art. Feste (S. 446a. 448) nachgewiesen, und ebenda (S. 445 f.) ist auch schon die sabbathliche Begehung der sieben Jahresfeiertage besprochen worden. Es bleibt nur noch zu bemerken, daß derselbe Ausdruck, welcher den S. bezeichnet, im Hebr. in 3. Mos. 23, 15 (vgl. auch 25, 8), womit 5. Mos. 16, 9 zu vergleichen ist, und öfters im Griechischen auch als Bezeichnung der Woche gebraucht wird (so Luk. 18, 12 und in Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 9. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1. 19. Apstlg. 20, 7. 1. Kor. 16, 2, in welchen Stellen Luther diese Bedeutung verkannt hat; wahrscheinlich auch Apstlg. 13, 42). — Streitig ist der Sinn des in Luk. 6, 1 gebrauchten, von Luther durch Aftersabbath übersetzten, ganz singulären Ausdrucks sabbaton deuteroprōton, was wörtlich „der zweiterste S.", d. i. der zweite von zwei ersten, der zweite von vorn an gezählt, bedeutet. Es könnte entweder ein dem Wochensabbath unmittelbar folgender erster Tag des siebentägigen Osterfestes oder besser (wegen Matth. 12, 2. Mark. 2, 23) ein diesem ersten Festtag folgender Wochensabbath sein. Da aber eine Zählung der S.e im Gesetz ausdrücklich nur für die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten zum Zweck der Fixierung des letzteren Festes vorgeschrieben ist (3. Mos. 23, 16; vgl. S. 447b), so ist am wahrscheinlichsten der zweite S. in der Reihe der sieben besonders gezählten S.e, der erste nach der Darbringung der Webegarbe, also nach der jüdisch-traditionellen Gesetzesauslegung der erste nach dem zweiten Tag des Osterfestes (vgl. S. 1202 f.) gemeint (wiewohl die Erklärung des Ausdrucks durch „der erste S. von dem zweiten Osterfeiertag an" unhaltbar ist). Den von Luther gebrauchten Ausdruck „Aftersabbath" erklärt er selbst so: „Gleich wie wir den Dienstag nennen den Aftermontag, also nenneten die Juden den anderen Tag nach dem hohen S., den Aftersabbath" (das veraltete after ist s. v. a. hinter, nach). Jedenfalls weist das Gehen durch das Getreide und das Ährenausraufen auf einen sabbathlich gefeierten Tag um die Zeit des Osterfestes hin.

Sabbathjahr, bei Luther Feierjahr, ist das je siebente Jahr, wie der Sabbath der je siebente Tag der Woche. In allen drei Gesetzesschichten (s. Gesetz Nr. 5) finden sich Bestimmungen über das Institut: im Bundesbuch 2. Mos. 23, 10 f., im Priesterkodex 3. Mos. 25, 1—7. 20—22 und in dem deuteronomischen Gesetzbuch 5. Mos. 15, 1—11 und 31, 10—13. Aber nur in 3. Mos. 25, woselbst eine durch allerlei Zusätze vermehrte Überarbeitung des ältesten Gesetzes 2. Mos. 23 vorliegt, kommt der Name S. vor. Hier ist die Idee des Sabbaths auf das je siebente Jahr in folgender Weise angewendet: wie das Volk Gottes sechs Tage arbeiten und am siebenten Tage ruhen soll, so soll auch das Land Jehova's sechs Jahre lang von seinen

Besitzern bearbeitet werden und ihnen seinen Ertrag liefern, im siebenten Jahre aber Jehova, seinem obersten Herrn, eine Sabbathfeier halten. Im einzelnen bestimmt das Gesetz, daß in dem mit dem Herbst beginnenden (s. Jahr Nr. 2) S. das Feld nicht besät und der Weinstock nicht beschnitten, was aber von selbst auf dem Feld wachse, nicht geerntet und die Frucht des unbeschnittenen Weinstocks nicht gelesen werden, sondern als Gemeingut nicht bloß für den Besitzer und seine Hausgenossen, sondern auch für Lohnarbeiter und Beisassen, für die Haustiere und das Wild zur Speise bestimmt sein solle (so ist der Sinn der VV. 6 u. 7 schon von Josephus, Altert. III, 12, 3 und von Philo bei Euseb. praep. ev. VIII, 7 aufgefaßt worden). — Seit man sich nicht mehr damit begnügt, einseitig theologisierend, die religiösen Motive und Zwecke dieser Anordnung ins Auge zu fassen, sind gegen ihre Ausführbarkeit und gegen ihren praktisch-religiösen Wert gewichtige Bedenken erhoben worden. Man hat darauf hingewiesen, daß, wenn zu einer und derselben Zeit das ganze Land brach liegen sollte, dies die ungewöhnlich zahlreiche Bevölkerung des heiligen Landes mit häufig wiederkehrender Hungersnot bedroht hätte. Diese Gefahr ist auch in V. 18—22 berücksichtigt, indem ihr die göttliche Zusage entgegengestellt wird, daß durch Gottes Segen im Falle des Gehorsams das sechste Jahr den Ertrag dreier Jahre einbringen solle, so daß man, wenn man im 8. Jahre wieder säe, noch bis in das neunte Jahr hinein vom alten Getreide werde essen können. Daß diese Zusage nicht bloß zwei, sondern drei Jahreserträge in Aussicht stellt, erklärt sich am befriedigendsten aus dem, was wir in dem Art. Ackerbau S. 20b nach Wetzstein über die Bebauung brachgelegener Äcker mitgeteilt haben: wurde auch zu Anfang des 8. Jahres, im Herbst, der Boden wieder umgebrochen, so konnte doch nicht sofort auch gesät werden; dies war erst nach wiederholtem Umbrechen möglich; im 8. Jahre konnte darum nur Sommerfrucht gesät werden; es gab also auch in diesem Jahre noch einen bedeutenden Ernteausfall, und der Ertrag des sechsten Jahres genügte in der That dem Bedürfnis nur dann, wenn er ausreichte, um auch diesen Ausfall bis zu der nächsten, erst im neunten Jahre bevorstehenden vollen Ernte zu decken. Daraus erhellt aber nur um so mehr, welches übergroße Maß des Glaubens Israel damit zugemutet worden wäre, wenn es im Vertrauen auf diese Verheißung die Sabbathjahrverordnung hätte beobachten sollen. Das erhobene Bedenken kann auch durch die volkswirtschaftlichen Vorteile, mit denen man das Institut hat rechtfertigen wollen, nicht entkräftet werden; ohnehin kann von diesen Vorteilen nur die Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens durch die Brache ernstlich in Betracht kommen, wogegen die anderen: Beschränkung des Exports der Landesprodukte und damit des Handelsverkehrs mit heidnischen Nachbarn, Nötigung zur Sparsamkeit und zur Aufspeicherung von Vorräten, Düngung der Felder durch das darauf weidende Vieh, Beförderung des Wildstandes und der Jagd u. s. w. von zweifelhaftem Werte sind. Nur dann wäre jenes Bedenken zu beschwichtigen, wenn die Einrichtung als ein zweckmäßiges Mittel zur Förderung des sittlich-religiösen Lebens anerkannt werden könnte. Aber die dogmatischen und ethischen Lehren und typischen Beziehungen, welche man in der Sabbathruhe des Erdreichs und in der Befreiung des Volks von der mühseligen Ackerarbeit finden kann, können das Institut für einen praktisch-nüchternen Sinn ebensowenig als ein solches zweckmäßiges Mittel erweisen, als die Hinweisung auf die freie Zeit, welche Israel für geistige und geistliche Beschäftigungen gewinnen sollte. Vielmehr erhebt sich hier das zweite Bedenken, daß eine so lange Arbeitseinstellung der gesamten mit dem Landbau beschäftigten Bevölkerung notwendig nachteilige sittliche Folgen für dieselbe hätte haben müssen. Wir können daher nur urteilen, daß dieses Gesetz der Sabbathsidee in einseitiger theoretisierender Folgerichtigkeit, aber ohne Rücksicht auf die Ausführbarkeit und Zweckmäßigkeit eine Anwendung gegeben hat, deren praktisch-religiöser Wert mindestens sehr zweifelhaft ist. In der That ist das Gesetz auch in der ganzen vorexilischen Zeit nicht zur Ausführung gekommen, wie deutlich in der Ankündigung 3. Mos. 26, 34 f. 43, daß das Land durch sein Wüsteliegen in den Jahren des Exils die bis dahin unterlassene Feier nachholen werde, vorausgesetzt ist (vgl. 2. Chr. 36, 21). — Unter 2 diesen Umständen ist man veranlaßt, näher zuzusehen, ob das älteste, im Bundesbuch enthaltene Gesetz 3. Mos. 23, 10 f. wirklich denselben Sinn hat, oder ob es vielleicht die geschichtliche Gestalt des Instituts in ein anderes Licht stellt. Denn gerade im Bundesbuch findet sich sonst keine einzige Bestimmung, in welcher eine religiöse Idee mit solcher Einseitigkeit geltend gemacht wäre; vielmehr herrscht hier überall ein gesunder, praktischer, den Verhältnissen der Wirklichkeit umsichtig Rechnung tragender Geist. Dazu kommt, daß — was wohl zu beachten ist — in diesem Gesetz weder der Name des S.s vorkommt, noch auch von einem sabbathlichen Feiern des Landes die Rede ist; überhaupt macht sich die Sabbathsidee in keiner Weise darin geltend, und erst in den folgenden, zur Anordnung der Jahresfeste überleitenden Versen (V. 12 f.) kommt der Wochensabbath zur Sprache. — Nun ist freilich die von Hupfeld (de anni sabbathici et jobelei ratione, S. 10 f.) versuchte Auslegung des Gesetzes, nach welcher das Objekt des Freigebens und Liegenlassens nicht das Land, sondern dessen Ertrag

wäre, und das Institut darin bestünde, daß im siebenten Jahre zwar die Äcker, wie sonst, bestellt, aber der Ertrag von den Besitzern nicht eingeheimst, sondern den Armen und dem Wild überlassen werden sollte, nicht haltbar. Denn von anderen Gründen abgesehen, wäre es doch eine unglaubliche Zumutung an die Eigentümer, daß sie im siebenten Jahre Arbeit und Aussaat an ihr Feld wenden und dann auf den gesamten Ertrag zu Gunsten nicht bloß der Armen, sondern auch des Wildes verzichten sollten. Und wie unzweckmäßig wäre es, vom Gesichtspunkt wohlthätiger Fürsorge für die Armen aus betrachtet, daß diese im je siebenten Jahre an allem, was im ganzen Lande auf den wohlbestellten Äckern, in den Weinbergen und Ölbaumpflanzungen wuchs, einen weit über ihren Bedarf gehenden Speisevorrat gehabt hätten, um sich dann wieder sechs Jahre lang notdürftig zu behelfen; denn daß sie einsammeln und für kommende Jahre Vorräte aufspeichern durften, ist offenbar nicht in Aussicht genommen. — Ohne Zweifel redet das Gesetz vielmehr von einem Brachliegenlassen des Landes; aber, wenn man es für sich nimmt und sich nicht von der Voraussetzung leiten läßt, die Gesetzesnovelle 3. Mos. 25 müsse eine authentische Interpretation desselben sein, so wird man anerkennen: es ist darin nicht von einem zu ein und derselben Zeit im ganzen Lande Canaan zu beobachtenden Brach- und S. die Rede, sondern nur von einer bei den einzelnen Grundstücken in verschiedene Jahre fallenden Unterlassung des Nutzungsrechtes; der Ausdruck „dein Land" nämlich will, entsprechend dem folgenden „dein Weinberg, dein Ölberg" und dem 3. Mos. 25, 3 dafür stehenden „dein Feld", nicht das dem Volke Israel gehörige Land, sondern das dem einzelnen Israeliten gehörige Ackergrundstück bezeichnen (vgl. 1. Mos. 23, 15. Richt. 1, 15), und die Meinung ist: jeder Grundbesitzer soll bei jedem einzelnen Acker, Weinberg und Ölberg nur sechs Jahre sein Nutzungsrecht ausüben und im je siebenten Jahre den Acker brach liegen und Acker, Weinberg und Olivenpflanzung unbeerntet lassen, was aber von selbst wächst, den Armen, und was diese nicht bedürfen, dem Wild überlassen. Diese Auffassung empfiehlt sich auch dadurch, daß die Bestimmung dann derjenigen des Bundesbuches über die Freilassung der hebräischen Leibeigenen 2. Mos. 21, 1 ff. analog ist, sofern nach dieser die Leibeigenen auch nicht alle auf einmal in einem für das ganze Volk gültigen, alle sieben Jahre wiederkehrenden Freijahr, sondern jeder einzelne nach sechsjähriger Dienstzeit in seinem siebenten Dienstjahre freigelassen werden sollen. Auch bei neugepflanzten Fruchtbäumen ist das Jahr, in welchem ihre Frucht Jehova geheiligt werden soll, nicht ein cyklisch wiederkehrendes, für alle Bäume des ganzen Landes gültiges, sondern es richtet sich bei jedem einzelnen Baum nach der Zeit seiner Anpflanzung (3. Mos. 19, 23 ff.). — Hat das Gesetz des Bundesbuches den angegebenen Sinn, so beabsichtigte es nichts anderes, als ein durchaus zweckmäßiges, ja zur Erhaltung der Fruchtbarkeit des Bodens notwendiges Brachinstitut, wie es auch bei uns auf einer erst vor kurzem überschrittenen Stufe der Landwirtschaft bestanden hat, nur daß bei den Israeliten die Bracheperiode keine drei- oder vier-, sondern eine siebenjährige war (vgl. d. A. Ackerbau S. 19). Man darf aber trotzdem nicht meinen, daß der landwirtschaftliche Nutzen der Einrichtung im Sinne des Gesetzgebers die Hauptsache sei; der Gesichtspunkt, von welchem er dieselbe betrachtet, ist ein religiöser und sittlich-humaner. In seinem Sinne ist sie eine von Jehova, als dem obersten Eigentümer des Landes, festgesetzte Einschränkung des Nutzungsrechtes an den Grund und Boden (vgl. d. A. Eigentum, S. 364 f.); und zwar sollte dieselbe zugleich den Armen zu gute kommen, die auf den — wie wir nun sehen — wohl in jedem Jahre da oder dort vorhandenen Brachäckern, was von selbst wuchs, für ihren Bedarf sich holen konnten (vgl. d. A. Arme S. 114), und in zweiter Linie auch dem Wild des Feldes. Gerade von diesem religiösen und sittlich-humanen Gesichtspunkt aus ist die Anordnung nicht auf den Acker beschränkt, sondern auch auf die Weinberge und Olivenpflanzungen ausgedehnt. Die Nichtbeobachtung des S.es in der vorexilischen Zeit ist kein Beweis dafür, daß auch diese Anordnung des Bundesbuches, die von keinem der obigen Bedenken betroffen wird, nicht zur Ausführung gekommen ist. Erst indem in 3. Mos. 25 jener religiöse Gesichtspunkt mit der Sabbathsidee verbunden und infolge davon aus den verschiedenen je siebenten Jahren, in welchen die einzelnen Grundstücke brach liegen sollten, ein allgemeines, für das ganze Land gültiges S. gemacht wurde, wurde das so umgestaltete Gesetz unpraktisch und, falls es ausgeführt worden wäre, wirtschaftlich und sittlich nachteilig. Übrigens enthält das Gesetz 3. Mos. 25 noch eine andere ähnliche Umgestaltung der Bestimmungen des Bundesbuches, indem an die Stelle der in diesem angeordneten Freilassung der hebräischen Leibeigenen im je siebenten Dienstjahr, also für die einzelnen zu verschiedener Zeit, eine in den regelmäßig wiederkehrenden Terminen des Jobeljahres gleichzeitig stattfindende allgemeine Freilassung derselben tritt (s. Sklaven). — Die sogenannte deuteronomische Gesetzgebung, welche die Rücksicht auf praktische Durchführbarkeit und Zweckmäßigkeit nie beiseite setzt, hat die Anordnung des Bundesbuchs in 5. Mos. 15, 1 ff. nach einer ganz anderen Richtung hin ausgebildet. Mit dem Gesetz 3. Mos. 25 hat dieses Gesetz die besondere Heraushebung des in

regelmäßigem Turnus wiederkehrenden je siebenten Jahres und damit den Gedanken einer gottesdienstlichen Weihe der Zeit (vgl. S. 547) gemein. Dabei findet jedoch die Sabbathidee keine Anwendung. Aber auch das Brachliegenlassen des Landes bleibt ganz außer Betracht. Der im Bundesbuch davon gebrauchte Ausdruck (schamat = loslassen) wird zwar beibehalten, und sogar das siebente Jahr nach demselben Loslassungsjahr (schenath hash-schemittah; 15, 9. 31, 10) genannt, aber das Objekt dieses Loslassens ist nicht der Grund und Boden, sondern es sind die Schulden armer Volksgenossen. Nach der gewöhnlichen jüdischen Auffassung ist dies „Loslassen der Schulden" ein völliges Erlassen derselben, und ihr folgend hat Luther das Jahr Erlaßjahr genannt. Aber eine so weit gehende Zumutung, deren Härte und volkswirtschaftliche Unzweckmäßigkeit die Schriftgelehrten wieder durch allerlei Klauseln und Anweisungen zur Umgehung des Gebots beseitigten, stellt der Wortlaut des Gesetzes nicht an den Gläubiger; vielmehr wird von demselben nur gefordert, daß er im je siebenten Jahre von israelitischen Brüdern keine Schulden eintreibe. Damit wird auch die Absicht des ursprünglichen Gesetzes (2. Mos. 23), eine den Armen zu gute kommende Einrichtung zu treffen, in anderer Form aufgenommen; und in den verwickelteren Verhältnissen einer späteren Zeit, bei der höheren Entwickelung des Städtelebens und der Industrie, dem gesteigerten Gegensatz von Arm und Reich und der stärkeren Ausbildung des Schuldwesens war diese allgemeine Stundung der Schulden für das je siebente Jahr gewiß eine nicht minder große, vielleicht eine größere Wohlthat für den armen Teil der Bevölkerung, als die Anordnung des Bundesbuches. — Dem Gedanken, daß durch die Auszeichnung des je siebenten Jahres auch die Zeit gottesdienstlich geweiht werden sollte, gibt diese Gesetzgebung eine weitere, für das religiöse Leben praktisch wichtige Folge, indem sie anordnet, daß alle sieben Jahre am Laubhüttenfest (d. h. gleich beim Beginn) des Erlaßjahres das (deuteronomische) Gesetzbuch vor dem beim Nationalheiligtume zur Festfeier versammelten Volke vorgelesen werden solle (5. Mos. 31, 10 ff.). — Geschichtliche Zeugnisse dafür, daß die besprochenen Gesetzesbestimmungen ins Leben getreten sind, gibt es erst für die nachexilische Zeit. Aber nur zur Befolgung des deuteronomischen Gebots, die Schulden im siebenten Jahre nicht einzutreiben, wird das Volk zur Zeit Nehemia's verpflichtet (Neh. 10, 31). Daß es gebräuchlich wurde, die Zeit nach Sabbathjahrcyklen oder Jahrwochen zu berechnen, wobei man ohne Zweifel das Jahr mit dem 1. Tischri, dem nachexilischen Neujahrsfest, beginnen ließ (s. Jahr Nr. 2), beweist schon Dan. 9, 24 ff. Von einer Beobachtung des S.es als eines Brachjahres aber haben wir erst aus der Makkabäerzeit verläßliche Nachrichten. Denn die Angaben des Josephus (Altert. XI, 8, 6), daß schon Alexander d. Gr. den Juden den Tribut im je siebenten Jahre erlassen habe, weil sie in demselben keine Aussaat machten, und daß ihn die Samaritaner um die gleiche Vergünstigung gebeten hätten, sind — wie der ganze Bericht über die Beziehungen Alexanders zu den Juden — von zweifelhaftem geschichtlichen Wert. Dagegen wird allerdings 1. Makk. 6, 49 u. 53 (vgl. Joseph., Altert. XII, 9, 5) der Mangel, welchen zur Zeit des Judas Makkabäus die in Bethzur und auf der Tempelfeste in Jerusalem von dem Heere Antiochus V. belagerten Juden leiden mußten, damit motiviert, daß das betreffende Jahr, nämlich das Jahr 150 der seleucidischen Ära (1. Makk. 6, 20) oder 164/163 v. Chr. ein S. für das Land gewesen ist. Ferner wurde nach Josephus (Altert. XIII, 8, 1. Jüd. Kr. I, 2, 4) von Hyrkan die Belagerung der Feste Dagon aufgegeben, weil das S. anbrach, in welchem die Juden zu feiern pflegten; gemeint ist das in das Jahr 178 der seleucidischen Ära oder 136/135 v. Chr. fallende S. Weiter wird als Grund des zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch Herodes im Jahre 38/37 v. Chr. in der Stadt herrschenden Mangels angegeben, daß das Jahr ein S. war (Joseph., Altert. XIV, 16, 2. XV, 1, 2). Auch das Jahr vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus, also das Jahr 68/69 n. Chr. war nach talmudischen Angaben ein S. Endlich haben wir an dem Edikt Cäsars, welches den Juden für das S. mit Rücksicht darauf, daß in demselben weder Baumfrüchte gesammelt, noch Saaten bestellt wurden, Abgabenfreiheit gewährte (Joseph., Altert. XIV, 10, 6), einen urkundlichen Beleg für die Ausführung der Sabbathjahrverordnung, wie denn auch Tacitus (hist. V, 4) den gegen die Juden erhobenen Vorwurf arbeitsscheuer Faulheit mit der Feier des Wochensabbaths und des S.es begründet. So wenig es nach diesen Zeugnissen einem Zweifel unterliegen kann, daß mit der überhandnehmenden Gesetzesstrenge auch die Sabbathjahrverordnung von 3. Mos. 25 ausgeführt worden ist, so bleibt doch fraglich, in welchem Umfang dies geschehen ist; jedenfalls wird es nur in beschränktem Maße möglich gewesen sein; und auf die Ausführbarkeit der Verordnung in der vorexilischen Zeit mit ihren ganz andersartigen Bevölkerungs- und Verkehrsverhältnissen läßt sich aus diesem teilweisen Inslebentreten derselben kein Rückschluß machen. Übrigens soll nach dem Talmud (Traktat Schebiith) das Sabbathjahrgesetz mit voller Strenge nur für das verhältnismäßig kleine Gebiet, welches die Juden nach der Heimkehr aus dem Exil in Besitz nahmen, Gültigkeit gehabt haben; im übrigen Palästina soll nur die Bestellung der Felder untersagt, der Genuß des von selbst wachsenden Ertrages aber gestattet

gewesen sein; und für die außerhalb Palästina's lebenden Juden gab es — abgesehen von einigen Beschränkungen, welchen sie in dem benachbarten Syrien bezüglich der Bodennutzung unterworfen waren — überhaupt kein S. Vgl. Stud. u. Krit. 1871, S. 760 ff.

Sabbathweg (Apstlg. 1, 12). Aus dem Verbot, am Sabbath das Lager zu verlassen in 2. Mos. 16, 29 wurde von den Schriftgelehrten die Vorschrift begründet, es dürfe am Sabbath niemand den Bereich seines Wohnorts verlassen. Wie das Reisen (Joseph., Altert. XIII, 8, 4. Matth. 24, 20), waren daher auch weitere Spaziergänge am Sabbath untersagt. Zum Bereich des Wohnortes rechnete man aber von der Umgebung noch 2000 Ellen im Umkreis, von den Seiten eines die Stadt umschreibenden Vierecks aus gemessen. Innerhalb der Sabbathgrenze konnte man so weit gehen, als man wollte, wäre auch die betreffende Stadt so groß, wie Ninive. Für den einzelnen aber, der sich in keiner Ortschaft befand, bemaß sich die Sabbathgrenze von den Seiten eines Quadrats von 4 Ellen im Geviert aus, weil der Mensch soviel Raum zum bequemen Liegen braucht. Motiviert wurden diese Bestimmungen teils mit 4. Mos. 35, 5, welche Stelle unrichtig (vgl. S. 924 f.) so verstanden wurde, als ob der zu den Levitenstädten gehörige Bezirk sich 2000 Ellen weit von der Stadtgrenze aus nach jeder Richtung erstreckt habe; teils damit, daß die Entfernung des Lagers der Israeliten von der Stiftshütte 2000 Ellen betragen habe, was aus Jos. 3, 4 gefolgert wurde. 2000 jüdische Ellen sind, je nachdem man nach der althebräischen oder nach der später gebräuchlichen größeren Elle (s. d. Art.) rechnet, 967,8 oder 1047 m, also zwischen 5 (= 924,85 m) und 6 (= 1109,82 m) griech. Stadien. Dies stimmt dazu, daß die von Lukas auf einen S. bestimmte Entfernung des Ölbergs von Jerusalem von Josephus bald auf 5 (Altert. XX, 8, 6), bald auf 6 (Jüd. Kr. V, 2, 3) Stadien angegeben wird, sowie dazu, daß Epiphanius den S. mit 6 Stadien gleichsetzt. Zu hoch ist er dagegen in der Peschito und von Chrysostomus auf 7 Stadien bemessen. Mit der bei einzelnen Rabbinen vorkommenden Unterscheidung eines größeren S.es von 2800, eines mittleren von 2000 und eines kleineren von 1800 Ellen hat diese höhere Angabe schwerlich etwas zu thun. — Übrigens waren auch Regeln ausgeklügelt worden, durch deren Befolgung man die Satzung über den S. umgehen konnte, ohne sich einer Gesetzesübertretung schuldig zu machen. Das gebräuchlichste Verfahren war, daß man in der Entfernung von 2000 Ellen Speise niederlegte, davon aß und das übrige vergrub, wodurch die betreffende Örtlichkeit gleichsam zum Niederlassungsort gemacht und das Recht, noch 2000 Ellen weiter zu gehen, erworben wurde.

Sabtha, eine hamitische Völkerschaft, die 1. Mos. 10, 7 (1. Chr. 1, 9) zu den Söhnen des Kusch (s. Äthiopien) gerechnet wird. Josephus (Altert. I, 6, 2) deutet S. auf die Anwohner des Astaboras, südöstlich von Meroe; derselben Tradition folgt wahrscheinlich auch der Targum des Pseudojonathan (vgl. Targ. zu 1. Chr. 1, 9), falls seine Semaräë den Sembritae Strabo's (XVI, 786) oder den Semberritae des Plinius (VI, 30), welche eine Nilinsel oberhalb Meroe bewohnten, entsprechen sollen. Gesenius u. a. bringen damit die Stadt Sabat oder Sabai (Strabo XVI, 771) an der benachbarten Küste des Roten Meeres in Verbindung. Weit wahrscheinlicher ist jedoch im Hinblick auf die 1. Mos. 10, 7 aufgeführten Brüder S.'s eine Ansetzung desselben im südlichen Arabien. Am nächsten liegt dann immer der Vergleich mit der bei den klassischen und arabischen Geographen vielgenannten Hauptstadt der Chatramotiten, Sabbatha (Ptol. VI, 7, 38) oder Sabota (Plin. XII, 14); dem Klange nach würde auch Saphtha entsprechen, welches nach Ptol. VI, 7, 30 nahe an der nordwestl. Küste des Persischen Golfs zu suchen wäre.
Ksch.

Sabtecha, Bruder Sabtha's (s. d. A.) als Sohn des Kusch nach 1. Mos. 10, 7 (1. Chr. 1, 9), also gleichfalls eine hamitische Völkerschaft. Wie bei Sabtha denken auch hier die aram. Targume an eine Ortslage in Äthiopien, indem sie S. durch zingäë (vgl. das Kap Zingis südlich vom Kap Guardafui in der Barbarica der Alten) wiedergeben. Findet man dagegen Sabtha in Sabbatha und Raema (s. d. A.) in Regma am Pers. Golf, so empfiehlt sich für das nach beiden genannte S. die Vergleichung Bocharts mit Samydake, welches von Ptolem. (VI, 8, 7 f.) als Stadt und Fluß in Carmanien, östlich vom Pers. Golf, erwähnt wird.
Ksch.

Saccur hieß der Erstgeborene Assaphs (s. d. A. u. vgl. 1. Chr. 26, 2. 10. Neh. 12, 35); der Name begegnet auch sonst als levitischer (1. Chr. 25, 27. Neh. 10, 12. 13, 13) und außerdem Neh. 3, 2.

Sachanja oder **Sechanja**. Zu 1. Chr. 3, 21 ff. s. d. A. Delaja; derselbe S., Großvater des Hattus, ist auch Esr. 8, 3 gemeint, wo die Worte „von den Kindern Sechanja's" nach 3. Esr. 8, 29 zu dem Namen Hattus V. 2 zu ziehen sind. — Sonst kommt der Name als der der 10. Priesterklasse (1. Chr. 25, 11. Neh. 12, 3; vgl. d. A. Priester Nr. 12), als Levitenname (2. Chr. 31, 15. Neh. 3, 29. 10, 11 — im gewöhnlichen hebr. Text Sebanja —) und als Name von drei angesehenen Zeitgenossen Esra's und Nehemia's vor, von denen der eine (Esr. 8, 5, wo nach Sept. u. 3. Esr. 8, 32 zu lesen ist: „Von den Kindern Sattu: Sechanja, der Sohn J.") Haupt der mit Esra heimgekehrten Glieder des Geschlechtes Sattu (Esr. 2, 8) war,

der zweite (Esr. 10, 2 ff.), Sohn Jehiels aus dem Geschlecht Elam (Esr. 2, 7. 8, 7. 10, 26; vgl. 1. Chr. 9 [8], 24), den Vorschlag machte, die Mischehen mit heidnischen Weibern aufzulösen, wogegen der dritte (Neh. 6, 18), aus dem Geschlecht Arah (Esr. 2, 5), Schwiegervater des Ammoniters Tobia und Gegner der Bestrebungen Esra's und Nehemia's war.

Sacharja (hebr. Zekharja oder Zekharjahu = Jehova gedenkt) oder nach griech. Namensform Zacharias war ein sehr beliebter Mannsname, den in der Bibel über 30 Personen, darunter viele Priester und Leviten führen. Allein aus der Zeit Davids nennt der Chronist einen priesterlichen (1. Chr. 16, 24) und vier levitische (1. Chr. 10, 21. 27, 2. 14; vgl. d. A. Meselemja; 1. Chr. 16, 18. 20. 17, 5; 25, 25 vgl. mit 24, 20 u. 12; 27, 11; vgl. d. A. Merari) Träger desselben; ebenso führen ihn in späteren Zeiten eine Reihe von Priestern (2. Chr. 24, 20 [s. Nr. 2]. 2. Chr. 35, 8. Neh. 8, 4. 11, 12. 12, 16 [s. Nr. 5] 41. Luk. 1, 5 [s. Nr. 6]) und Leviten (2. Chr. 34, 12), besonders Nachkommen Assaphs (2. Chr. 20, 14. 29, 13. Neh. 12, 35; vgl. d. A. Assaph). Aber auch sonst begegnen wir ihm beim Fürsten, Geschlechts- und Familienhäuptern u. a. (1. Chr. 6, 7. 10, 37. 28, 21. 2. Chr. 17, 7. Esr. 8, 3. 11. 16. 10, 26. Neh. 11, 4. 5. 1. Makk. 5, 18. 56), sowie bei einem der von ihrem Bruder Joram aus dem Weg geräumten Söhne König Josaphats (2. Chr. 21, 2). Die bekanntesten Träger des Namens sind aber folgende: 1) Der israelitische König, Sohn Jerobeams II., der 5. König des Hauses Jehu, welcher im 38. Jahr Ussia's den Thron bestieg, und das Regiment ganz nach den von seinen Vorfahren überlieferten Grundsätzen führte, aber schon nach 6 Monaten von dem Verschwörer Sallum (s. d. A.) in offenem Aufruhr vor den Augen der Leute getötet wurde (2. Kön. 14, 29. 15, 8—12). In seiner Thronbesteigung weist die biblische Geschichtschreibung die Erfüllung der göttlichen Zusage nach, welche Jehu zum Lohn für die Vollstreckung des göttlichen Gerichts am Hause Ahabs und die Ausrottung des Baalsdienstes erhielt (2. Kön. 10, 30). In seiner Ermordung aber, die zugleich der Beginn des völligen Zerfalls des Zehnstämmereichs war (S. 430), erfüllten sich die von den Propheten (Am. 7, 9. Hos. 1, 4. 3, 4) verkündeten Drohungen wider das Haus Jehu. König S. ist wahrscheinlich der erste von den 3 nach Sach. 11, 8 in einem Monat vertilgten Hirten, während der 2. Sallum ist, und bei dem 3. entweder an Menahem oder an einen in den Geschichtsbüchern nicht erwähnten Thronprätendenten zu denken ist. Um die in den chronologischen Angaben der Bibel über die Regierung Jerobeams II. und seiner Nachfolger und Amazia's und Ussia's von Juda vorliegenden Widersprüche auszugleichen, nimmt man gewöhnlich (im Widerspruch mit 2. Kön. 14, 29) zwischen dem Tode Jerobeams II. und der kurzen Regierung seines Sohnes S. ein 10—12 jähriges Interregnum an, oder man läßt Jerobeam II. nicht 41 (2. Kön. 14, 23), sondern 51—53 Jahre regieren (vgl. S. 692a); beide Auskünfte halten wir für unannehmbar; s. d. A. Zeitrechnung. — 2) Der Sohn des Hohenpriesters Jojada, der namhafteste unter den Propheten, welche dem Eindringen der Abgötterei in der späteren Regierungszeit des Königs Joas von Juda Widerstand leisteten (vgl. S. 750). Als er sein Straf- und Drohwort von dem inneren, höher gelegenen Tempelvorhof aus dem im äußeren Vorhof versammelten Volke verkündigte, wurde er nach Verabredung der erbitterten Götzendiener und mit Ermächtigung des undankbaren Königs, der doch seinem verstorbenen Vater das Leben und die Krone verdankte, im Tempelvorhof gesteinigt (2. Chr. 24, 20 ff.). Diese das Heiligtum profanierende Blutthat, die sich schwer an dem Reiche und an dem Könige rächte, blieb für die späteren Geschlechter eine grausige Erinnerung (vgl. außer Joseph., Altert. IX, 8, 3 das Targum zu Klgl. 2, 20 und im Talmud Taanith LXIX, 1. 2. Sanhedr. XCVI, 2). Ihre Hervorhebung in Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 ist aber darin begründet, daß Christus, um an alle in den alttest. Schriften erzählten Blutschulden Israels zu erinnern, neben der zu Anfang berichteten Ermordung des gerechten Abel den zwar nicht der Zeit nach letzten, aber in den heiligen Büchern zuletzt erwähnten Prophetenmord nennen will, wobei er eine Reihenfolge der alttest. Bücher vor Augen hatte, in welcher, wie in unseren hebr. Bibeln, die Chronik die letzte Stelle einnahm. Der Schauplatz der Steinigung S.'s ist in diesem Ausspruch nach der Überlieferung genauer als der Raum „zwischen dem Tempel und dem Altar" bestimmt. Aber nur Matthäus nennt diesen S. „Sohn des Barachias", d. i. Berechja's, worin ein auf einer Verwechselung unseres S. mit dem nachexilischen Propheten (s. Nr. 5) beruhender Zusatz des Evangelisten zu erkennen ist; auf Grund der gleichen Verwechselung ist S. im Targ. zu Klgl. 2, 20 Sohn Iddo's genannt; im Hebräerevangelium war er dagegen nach Angabe des Hieron. richtig als Sohn Jojada's bezeichnet. Man darf sich durch das Versehen des Evangelisten nicht zu der Annahme verleiten lassen, Jesus habe wirklich von dem nachexilischen S. geredet, da keine wirkliche Überlieferung nachweisbar ist, nach welcher dieser einen solchen Märtyrertod erduldet haben soll. Die in dem Protevangelium des Jakobus (Kap. 23. 24), bei Gnostikern und griech. Kirchenvätern sich findende Legende, daß Herodes den Zacharias, Vater Johannes des Täufers, vor dem Eingang zum Tempel habe töten lassen, oder daß ihn die Juden dort er-

mordet hätten, ist wahrscheinlich erst aus dem Ausspruch Jesu, bezw. einer irrtümlichen Beziehung desselben entstanden. Ganz unannehmbar ist endlich die Ansicht, Jesus habe prophetisch von der in die Zeit des jüdisch-römischen Krieges fallenden, „mitten im Heiligtum" von den Zeloten verübten Ermordung eines gewissen Zacharias, Sohn Baruchs (Joseph., J. Kr. IV, 5, 4) gesprochen, oder die Evangelisten hätten ihm vermöge eines Anachronismus die Erwähnung dieses Mordes in den Mund gelegt. — 3) Einen andern Propheten S. erwähnt der Chronist als Zeitgenossen des Königs Ussia, der als „Lehrer in der Gottesfurcht" (so ist [wahrscheinlich statt „Lehrer in den Gesichten Gottes" zu lesen) einen heilsamen Einfluß auf den König übte (2. Chr. 26, 5). Da der Chronist augenscheinlich voraussetzt, daß er vor Ussia gestorben ist, so kann er nicht identisch sein mit dem — 4) in Jes. 8, 2 als ein angesehener und gottesfürchtiger Zeitgenosse Jesaja's in der Zeit des Königs Ahas erwähnten S., Sohn Jeberechja's (= Berechja's), von dem ohnehin in keiner Weise angedeutet ist, daß er ein Prophet war. Eher kann jener oder wahrscheinlicher der eben erwähnte S. identisch sein mit dem als Vater der Mutter Hiskia's Abi oder Abia genannten Sacharja (2. Kön. 18, 2. 2. Chr. 29, 1). — 5) Der nachexilische Prophet, welcher in Gemeinschaft mit Haggai (s. d. A.) in der Zeit des Darius Hystaspis die Fortsetzung und Vollendung des Tempelbaus betrieb (Esr. 5, 1. 6, 14 f.; vgl. S. 1185b). Im B. Esra ist er Sohn Iddo's genannt; nun wird Neh. 12, 4 unter den mit Serubabel und Josua heimgekehrten Häuptern von Priestervaterhäusern oder Priesterklassen ein Iddo genannt, und sein Nachfolger im Amt war zur Zeit des Hohenpriesters Jojakim, des Sohnes Josua's, nach Neh. 12, 12. 16 ein Sacharja. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dies der Prophet S. ist, der also, wie Jeremias und Hesekiel, aus priesterlichem Geschlecht und nachmals selbst Haupt einer Priesterklasse geworden wäre. In seinem Weißagungsbuche (Sach. 1, 1 u. 7) heißt er aber „Sohn Berechja's des Sohnes Iddo's"; danach wäre Iddo nicht sein Vater, sondern sein Großvater gewesen. Freilich halten manche die Worte „Sohn Berechja's" für einen späteren Zusatz, so daß der Prophet auch in Sach. 1, 1 u. 7, wie im B. Esra, ursprünglich nur als „Sohn Iddo's" bezeichnet gewesen wäre. Der Zusatz soll aus einer Überschrift der Weißagung Sach. 9—11 (s. u.), welche als den Verfasser derselben jenen Zeitgenossen Jesaja's (s. Nr. 4) angab, entnommen und bei der Einfügung derselben in das Weißagungsbuch unseres Propheten in 1, 1 u. 7 eingeschaltet worden sein. Aber das ist doch eine wenig wahrscheinliche Vermutung. Wie 1. Mos. 29, 5 Laban der Enkel Nahors, als dessen Sohn, wie 2. Kön. 9, 20 Jehu, der Enkel Nimsi's (vgl. V. 14), als dessen Sohn bezeichnet ist, so konnte auch S. mit Überspringung seines Vaters Berechja Sohn seines Großvaters Iddo genannt werden, sei es weil er anstatt seines früh verstorbenen Vaters der Nachfolger desselben wurde, sei es um ihn eben von jenem S. Sohn Jeberechja's (Jes. 8, 2) zu unterscheiden. War Iddo sein Großvater, und war derselbe zur Zeit der prophetischen Wirksamkeit S.'s noch im Amt, so muß S. ziemlich jung als Prophet aufgetreten, und die Tradition, er sei erst als älterer Mann aus dem Exil heimgekehrt, kann nicht richtig sein; der Ausdruck „dieser Knabe" in Sach. 2, 4 (hebr. V. 8), in welchem man gewöhnlich ein Zeugnis hierfür findet, bezieht sich aber nicht auf den Propheten. In dem Buche S. gehören nur die in Sach. 1—8 enthaltenen Weißagungen unbestritten ihm an. Nach diesen genau datierten Weißagungen (1, 1. 7. 7, 1) fällt seine Wirksamkeit in das 2. bis 4. Regierungsjahr des Darius, also in die Jahre 520—518 v. Chr. Sein prophetischer Gesichtskreis ist ein viel weiterer als der Haggais, und seine Weißagung gewinnt dadurch ein ganz eigentümliches Gepräge, daß auf den ersten einleitenden Bußruf (1, 1—6) eine Reihe von Nachtgesichten (1, 7—6, 8) folgt, die mit der daran sich anschließenden symbolisch-prophetischen Krönung des Hohenpriesters Josua (6, 9—15) einen planmäßig angelegten Cyklus apokalyptischer Weißagungen bilden, in welchem immer ein Stück das folgende vorbereitet und meist zwei derselben paarweise zusammengehören. Zu dem apokalyptischen Charakter, der ihnen eigen ist, gehört unter anderem auch — was für das richtige Verständnis besonders wichtig ist —, daß die visionären Bilder nicht bloß Zukünftiges, sondern auch schon Vergangenes darstellen, um die Weißagung des Künftigen eng damit zu verknüpfen (wie in Hes. 17 u. 19). So nimmt der Prophet gleich im 1. Gesicht (1, 7—17) seinen Standpunkt in der Zeit vor der Heimkehr der Exulanten gegen Ende der 70 Exilsjahre (V. 12), um die Wiederbegnadigung Jerusalems anzukündigen; im 2. (1, 18—21; hebr. 2, 1—4) sieht er das Gerichtswerkzeug für die Heiden, welche Juda und Israel zerstreut haben, erst in Bereitschaft, und im 3. (2, 1—13; hebr. 5—17) sieht er die Anstalten zum Wiederaufbau Jerusalems treffen; im 4. (Kap. 3) u. 5. (Kap. 4) ist der Ausgangspunkt der Weißagung bis zur Zeit der Grundsteinlegung für den Tempelbau vorgeschoben (3, 9. 4, 7. 9), und erst im 6. (5, 1—4), 7. (5, 5—11) u. 8. (6, 1—8) haben wir rein weißagende, nicht mehr an Vergangenes anknüpfende Bilder vor uns. Daß aber Sacharja's Weißagung sich nicht immer in apokalyptische Bilderrede hüllte, zeigt die durch die Anfrage, ob der Fasttag zur Erinnerung an die Verbrennung des Tempels im 5. Monat noch ferner gehalten werden solle, veranlaßte Rede Kap. 7 u. 8, die freilich mehr als es bei den alten Propheten der Fall zu

sein pflegt, gleichsam stoßweise gesprochen ist und in eine Menge kurzer Aussprüche zerfällt. Außer der wiederholten Rückweisung auf „die vorigen Propheten" (1, 4—6. 7, 7. 12) ist namentlich die Bedeutung, welche das Priestertum für die messianische Weißagung gewinnt (Kap. 3 u. 6, 9 ff.) eine für die Person und die Zeitverhältnisse S.'s charakteristische Erscheinung. Auch ist dem Propheten in hohem Maße die Gabe eigen, die Verhältnisse und Begebenheiten seiner Zeit zur Aufrichtung und Ermutigung des verzagten Volkes in ein hoffnungsreiches prophetisches Licht zu stellen: und zwar nicht nur erfreuliche Begebenheiten, wie die unerwartete Ankunft reicher Weihgeschenke der in Babel zurückgebliebenen Exulanten (6, 9 ff.); auch nicht bloß Vorkommnisse, welche, wie die Anfrage über die Fasttage (7, 1 ff.), eine solche prophetische Beleuchtung nahe legten; sondern auch solche Verhältnisse, welche, wie die Mauerlosigkeit Jerusalems (2, 4 f.) für andere nur Gegenstand der Klage und der Beunruhigung waren. — Der ganze zweite Teil des Buches (Kap. 9—14) wird von den meisten Kritikern dem nachexilischen S. abgesprochen. Den ersten Anstoß erhielt die kritische Untersuchung dadurch, daß in Matth. 27, 9 f. die Stelle Sach. 11, 12 f. irrtümlich als Ausspruch Jeremias citiert ist; bei näherem Zusehen stellte sich dann eine so bedeutende Verschiedenheit dieses zweiten Teiles von dem ersten im Inhalt und in der Redeweise heraus, daß auch diejenigen Forscher, welche die nachexilische Abfassungszeit des zweiten Teiles festhalten, teilweise einen anderen Propheten, den einige sogar erst dem griechisch-makkabäischen Zeitalter zugewiesen haben, für den Verfasser halten. Die meisten kritischen Forscher aber sind zu dem Ergebnis gekommen, daß dieser zweite Teil die Verhältnisse der vorexilischen Zeit voraussetzt (vgl. namentlich 9, 1 f. 10. 13. 10, 10. 11. 11, 6. 14. 12, 10 ff. 13, 2 ff. 7 ff. 14, 1 f.), und daß er Weißagungen zweier verschiedener Propheten enthält, von welchen der eine (Sach. 9—11) als Zeitgenosse Hoseas die Schicksale beider Reiche, vorzugsweise aber (in Kap. 11) die des Zehnstämmereiches in der Zeit vor Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges bis in die Regierungszeit Pekahs vor Augen hat (zu 11, 8 vgl. Nr. 1), während der andere (Sach. 12—14) als Zeitgenosse Jeremias unter den Nachfolgern Josias (zu 12, 11 vgl. d. A. Hadad Rimmon; zu 12, 10 vgl. Jer. 26, 20 f.) geweißagt hat und nur noch das Reich Juda berücksichtigt. Jedenfalls kann die ursprüngliche Zugehörigkeit des zweiten Teiles zu dem Buche nur mittels der Annahme, daß der nachexilische Sacharja darin Weißagungen älterer Propheten seinen eigenen hinzugefügt habe, aufrecht erhalten werden; doch hat diese Annahme schon die Gleichartigkeit der Überschriften in Sach. 9, 1. 12, 1 und Mal. 1, 1 gegen sich, welche darauf hinweist, daß erst die Hand, welche das Zwölfprophetenbuch zusammenstellte, jene älteren Weißagungen denen S.'s beigefügt hat. Keinen sicheren Grund hat aber die Vermutung, der in Jes. 8, 2 erwähnte S., Sohn Jeberechjas (s. Nr. 4), sei der Verfasser von Sach. 9—11. Hitzig hat dieser Vermutung unter der unannehmbaren Voraussetzung, die Weißagung Sach. 12—14 stamme aus der Zeit Manasses, die noch grundlosere gegenübergestellt, der zur Zeit Ussias lebende Prophet S. (s. Nr. 3) sei der Verf. von Sach. 9—11 und jener Sohn Berechjas der von Sach. 12—14. Näheres über die hier nur berührte kritische Frage s. bes. in von Ortenberg, Die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859 und Stade, ZATW. Bd. I, S. 1 ff., II, S. 151 ff. — Wir erwähnen schließlich noch, daß S. mit den beiden anderen nachexilischen Propheten nach der jüdischen Tradition Mitglied der sagenhaften großen Synagoge gewesen sein soll; daß in den Psalmaufschriften der Sept. die Psalmen 137 und 145—148 und in denen der Itala und Peschito noch einige andere den Propheten Haggai und Sacharja zugeeignet sind; und daß nach einer patristischen Tradition S. in hohem Alter gestorben sein und nach einer Angabe ganz nahe bei dem neben der Ruhestätte der Priester bestatteten Haggai, nach einer anderen in einem 40 Stadien von Eleutheropolis und 150 Stadien von Jerusalem entfernten Acker, der Betharia (Beth Zacharia?) genannt wird, sein Grab erhalten haben soll (ob wohl das Dorf Zakarija gemeint ist? s. d. A. Saaraim). — 6) Nur im Evang. Lucä ist als Vater Johannes des Täufers Zacharias genannt (Luk. 1, 5. 8—23. 59—79. 3, 2), ein Priester aus der (8.) Priesterklasse Abia (s. d. A. u. Priester Nr. 11 u. 12), Gatte der ebenfalls aus priesterlichem Geschlecht stammenden Elisabeth, ein schon hochbetagter (1, 7. 18) und beim Volke hochangesehener Mann von untadeliger Gesetzesgerechtigkeit (1, 6), der aber auch, wie sein Lobgesang zeigt, mit den Weißagungen der Propheten und den Gebetsworten der Psalmen wohlvertraut war, und dessen Geist in der künftigen Zeit der verheißenen Erlösung Israels lebte und webte. Ein besonders schöner Zug der Erzählung ist es, daß Z., nachdem er zum Wahrzeichen für die ihm durch Engelsmund verkündigte Verheißung und zugleich zur Strafe für seinen ungläubigen Zweifel an derselben (1, 20) zeitweilig verstummt war, sofort nach seiner schriftlichen Willenserklärung über den Namen des Sohnes den Mund wieder aufthut, um in volltönendem Lobpreis des Gottes Israels, selbst zum Propheten geworden, den Anfang der Sonne des Heils zu begrüßen. — Die durch den Engel Gabriel vermittelte Offenbarung im Heiligtum während der Darbringung des Räucheropfers hat ihre Parallele an einer Erzählung des Josephus (Altert. XIII, 10, 3), nach welcher der Hohepriester Hyrkanus, als er, das Räucheropfer darbringend, allein im Tempel war, eine Stimme gehört haben soll, die ihm den eben errungenen

Sieg seiner Söhne über Antiochus Kyzikenus verkündigte, worauf er, aus dem Tempel heraustretend, dem ganzen Volke Mitteilung davon gemacht habe. — Über den angeblichen Märtyrertod des Zacharias s. Nr. 2.

Sack. Das durch das Griechische und Lateinische auch ins Deutsche übergegangene semitische Wort sak bezeichnet nach der Wurzelbedeutung „durchseihen" ursprünglich ein grobes, namentlich aus Ziegenhaaren gewebtes Zeug, das zum Sieben oder Durchseihen gebraucht wurde. Luther hat das hebr. Wort in der deutschen Bibel überall beibehalten, nicht nur da, wo es übereinstimmend mit unserem Sprachgebrauch einen Behälter für Getreide, Geld und dgl. bedeutet (vgl. 1. Mos. 42, 25. 3. Mos. 11, 32), in welchem Sinn Luther auch noch andere hebr. Wörter mit S. übersetzt (vgl. 1. Mos. 42, 27 f. 1. Sam. 17, 40. Ps. 56, 9), sondern auch da, wo ein aus solch grobem Zeug verfertigtes Kleidungsstück gemeint ist, welches man umgürtete (2. Sam. 3, 31; s. d. A. Gurt), oder auch wie einen Rock (s. d. A.) anzog (s. oben S. 851 b), vgl. Esth. 4, 1 ff. Für diesen Sinn, welchen das Wort in den meisten Stellen der Bibel hat, wäre die Übersetzung „grober Rock", welche Luther in der Randbemerkung zu Jes. 20, 2 gibt. in gewisser Hinsicht passender gewesen. Schon der Kürze halber wollen wir für das gewiß ziemlich formlose Kleidungsstück den hebräischen Namen S. beibehalten, zumal da nicht alle Ähnlichkeit mit einem S. fehlte. Man wird sich nämlich die Gestalt dieses S. (vgl. oben S. 853 am Anfang, auch Niebuhr B., S. 340) wohl richtig vorstellen, wenn man in dem Boden eines Kornsacks eine Öffnung für den Kopf, an den Seiten Öffnungen für die Arme macht und dann den S. vorn von oben bis unten aufschneidet. Der Prophet Jesaja (3, 24) droht den üppigen Weibern Jerusalems, daß ihnen statt des weiten Prachtmantels Sackumgürtung (Luth. ein enger S.) zu teil werden soll. Hier ist zunächst klar, daß der S. wegen seines groben Stoffs aus Ziegen- oder Kamelhaaren (Matth. 3, 4) und wegen seiner meist dunkeln Farbe (s. oben S. 437. 854 b und vgl. Jes. 50, 3. Offb. 6, 12, während sich Sir. 25, 23 die Lesart „Bär" neben S. findet) die geeignete Kleidung für die Trauernden und Kriegsgefangenen (1. Kön. 20, 31) bildet. Fragen wir indes weiter, ob der S. als Unterkleid oder Oberkleid zu betrachten sei, so ist diese Frage nicht überall so leicht zu beantworten, wie in der Stelle Jes. 3, 24, wo der Feind die Weiber aller kostbaren Gewänder beraubt, so daß ihnen nur die mit dem Strick eng um den bloßen Leib gebundene grobe Kutte zur Bekleidung dient. Man könnte den S. als ein Mittelding zwischen Unterkleid und Oberkleid betrachten, da er bald auf dem bloßen Leibe, bald über dem Unterkleide getragen wurde; das Richtige aber wird sein, daß wir den S. zu den Oberkleidern rechnen, da er nur ausnahmsweise „auf dem Fleische" gefunden wird. So lesen wir 1. Kön. 21, 27 vom zerknirschten Könige Ahab, daß er mit dem S. auf seinem Fleische sich hinlegte (irrig Luth.: schlief, vgl. vielmehr Joel 1, 13), d. h. daß er auch während der Nacht das Trauergewand nicht ablegte. Noch deutlicher ist 2. Kön. 6, 30 gesagt, daß alles Volk, nachdem der König seine Kleider zerrissen, sah, wie er einen S. anhatte „auf seinem Fleische inwendig", d. h. innen am Leibe oder unter seinen Kleidern (Luth. mißverständlich: „unten am Leibe"); vgl. Jes. 32, 11, und über Jona 3, 6 s. oben S. 853. Auch Judith (vgl im griech. Text 8, 5 mit 9, 1) trug den S. unter ihren Witwenkleidern (s. oben S. 855 a), die also trotz Joel 1, 8 nicht mit dem S. zu verwechseln sind, während wir im griech. Text von Judith 4, 11 f. (bei Luth. frei 4, 8) lesen, daß die zu Gott schreienden Israeliten „ihre Säcke vor dem Herrn ausbreiteten", als wären es Oberkleider, und „den Altar mit einem S. bedeckten". Dies Ausbreiten der Trauergewänder ist wohl nach 2. Kön. 19, 14 zu erklären; aber die trauernde Rizpa lag oder saß nach 2. Sam. 21, 10 auf ihrem S. wie auf einer Decke, denn es heißt: „sie nahm den S. und breitete ihn sich (unter) auf den Fels", so daß man an Wendungen wie „in S. und Asche sich betten" (Jes. 58, 5) oder „in S. und Asche sitzen" (Luk. 10, 13) erinnert wird; vgl. Jer. 6, 26 und besonders Josephus, Altert. IX, 8, 2. Für die Vergleichung des S. mit dem Oberkleide spricht auch der Umstand, daß im Hebräischen beim S. der für das Ausziehen des Unterkleides gebräuchliche Ausdruck (Hohesl. 5, 3) nicht angewendet wird; denn Jes. 20, 2 und Ps. 30, 12 (Luth.: abziehen, ausziehen) ist im Grundtext vom Losmachen die Rede, welches dem Umgürten (Jes. 22, 12 und sonst oft bei Luther ungenau: anziehen) entgegengesetzt ist; außer Esth. 4, 1 findet sich beim S. nur noch Jona 3, 5 das gewöhnliche hebr. Wort für das Anziehen. Wir dürfen also annehmen, daß der um die Lenden gelegte (1. Mos. 37, 34. 1. Kön. 20, 31) oder umgegürtete (Hes. 7, 18) S., mit welchem die Trauernden beider Geschlechter sich bedeckten oder umhüllten (2. Kön. 19, 1 f. Jes. 37, 1 f. Offb. 11, 3), in der Regel über anderen Kleidern getragen wurde und nur in seltenen Fällen tiefster Trauer gleich einem engen Rock (vgl. Hiob 16, 15: Ich habe einen S. um meine Haut genäht) unmittelbar auf der Haut sich befand. Diente aber der S., welcher überhaupt nicht zu den gewöhnlichen Kleidungsstücken gehörte, dem ernsten Propheten und Bußprediger als ständige Tracht (vgl. 1. Kön. 19, 19. 2. Kön. 1, 8. Jes. 20, 2. Matth. 3, 4), so vertrat er ganz leicht die Stelle eines über dem Unterkleide getragenen Mantels. Kph.

1 **Sadducäer.** — Sowohl im N. T. als in den jüdischen Quellen (Josephus und Talmud) erscheinen die Sadducäer als Gegner der Pharisäer und umgekehrt. So wenig daher an der Thatsache eines gegensätzlichen Verhältnisses zwischen beiden zu zweifeln ist, so muß man doch, um es richtig zu verstehen, sich vor allem klar machen, daß der Gegensatz zwischen beiden kein reiner und begrifflicher ist. Das Wesen des Pharisäismus ist die strenge Gesetzlichkeit. Aber man würde fehlgehen, wenn man sagen wollte, das Wesen des Sadducäismus sei die Laxheit in der Gesetzesbeobachtung oder die Opposition gegen die pharisäische Gesetzlichkeit. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, sind vielmehr die Sadducäer an sich und zunächst nichts anderes, als die Mitglieder und Anhänger der höchsten priesterlichen Aristokratie. Darauf führen sowohl die Andeutungen des Josephus als der Name selbst. Wiederholt betont Josephus, daß die Sadducäer nur „die Wohlhabenden" auf ihrer Seite haben, daß „ihre Lehre nur zu wenigen gelangt sei, jedoch zu den Ersten an Ansehen". Um letzteres richtig aufzufassen, muß man beachten, daß Josephus bei Schilderung der Pharisäer und Sadducäer augenscheinlich von dem Streben beherrscht ist, sie den griechischen Philosophenschulen an die Seite zu stellen. Es gehört also nur zu der Darstellungsweise des Josephus, wenn er in erster Linie von einer „Lehre" der Sadducäer spricht, die nur zu wenigen gelangt sei. In Wahrheit ist damit gesagt, daß sie die Partei der Vornehmen, die Aristokraten, waren. Dies wird nun auch bestätigt durch den Namen. Dieser kann jedenfalls nicht abgeleitet werden von ṣaddik = „gerecht"; denn es bleibt dabei unerklärt, wie das i in u übergegangen sein sollte. Vielmehr ist sicherlich die Ableitung von dem Eigennamen Zadok vorzuziehen, da dieser auch sonst im Griechischen nicht selten Sadduk, Sadduкos lautet. Wenn aber auf diesen Namen zurückzugehen ist, dann liegt es am nächsten, an den Priester Zadok zur Zeit Davids und Salomo's und an dessen Nachkommen zu denken. Die Familie Zadoks hatte den priesterlichen Dienst zu Jerusalem von der Zeit Salomo's bis zum Exil. Nachdem schon durch die deuteronomische Gesetzgebung alles Opfern außerhalb Jerusalems verpönt worden war, stellte Hesekiel die Forderung auf, daß überhaupt nur die Familie Zadoks zum priesterlichen Dienst berechtigt sein solle, die bisherigen Landpriester aber davon ausgeschlossen werden sollen (Hes. 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11). Diese Forderung ist allerdings bei der Wiederherstellung des Kultus nach dem Exil wahrscheinlich nicht ganz durchgeführt worden. Jedenfalls aber waren die Zadokiten auch späterhin noch, wenn nicht die allein zum priesterlichen Dienst Berechtigten, so doch die angesehensten unter den jerusalemischen Priestern. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß mit dem Namen „Sadducäer" oder „Sadduкäer" die Mitglieder und Parteigänger der priesterlichen Familie Zadok bezeichnet werden sollen. Ist dies richtig, dann sind die Sadducäer an sich und zunächst nichts anderes als die Mitglieder und Anhänger der priesterlichen Aristokratie zu Jerusalem. —

2 Neben dem aristokratischen Charakter werden aber von Josephus und dem N. T. noch eine Reihe anderer Merkmale hervorgehoben, die mit jenem in keinem inneren und notwendigen Zusammenhange zu stehen scheinen, sondern zunächst unvermittelt daneben treten. Vor allem war den Sadducäern eigen die Opposition gegen die pharisäische Gesetzlichkeit. Während die Pharisäer das größte Gewicht darauf legten, daß die dem schriftlichen Gesetz zur Ergänzung dienende mündliche Gesetzestradition, die Überlieferungen oder „Aufsätze" der Ältesten (Matth. 15, 2. Mark. 7, 3) ebenso verbindlich seien wie das schriftliche Gesetz, während sie demgemäß ein Abweichen von der traditionellen Auslegung des Gesetzes aufs schärfste verpönten und die Schüler verpflichteten, sich streng an die Lehrüberlieferung seines Meisters zu halten, während sie endlich auch in der Beobachtung der zahllosen einzelnen Bestimmungen dieses „mündlichen Gesetzes" den größten Eifer und die peinlichste Gewissenhaftigkeit entfalteten, verhielten sich die Sadducäer zu alledem einfach ablehnend. „Sie sagen, nur das habe man für gesetzlich zu achten, was geschrieben ist. Das aus der Überlieferung der Väter stammende hingegen habe man nicht zu beobachten" (Josephus, Altert. XIII, 10, 6). Sie gingen in der Opposition gegen das pharisäische Traditionsprinzip sogar soweit, daß sie eine gewisse Selbständigkeit in der Gesetzesauslegung für wünschenswert erklärten, oder wie Josephus, der Pharisäer, es ausdrückt, daß sie es für rühmlich hielten, „den Lehrern der Weisheit zu widersprechen" (Josephus, Altert. XVIII, 1, 4). Sie verwarfen also das gesamte, durch jahrhundertelange Arbeit der Schriftgelehrten zu stande gekommene „mündliche Gesetz" und erklärten nur das geschriebene Gesetz Mosis für verbindlich. Ein Irrtum ist es dagegen, wenn manche Kirchenväter gemeint haben, daß die Sadducäer von den heiligen Schriften nur die fünf Bücher Mosis anerkannt, die Propheten und die übrigen Schriften dagegen verworfen hätten. Es beruht dies lediglich auf einem Mißverständnis der betreffenden Worte des Josephus, der nur sagen will, daß die Sadducäer mit Verwerfung des mündlichen Gesetzes sich lediglich an das geschriebene Gesetz Mosis hielten. — Die Verwerfung des pharisäischen Traditionsprinzipes brachte es natürlich mit sich, daß die Sadducäer auch in einzelnen gesetzlichen Fragen von den Pharisäern abwichen. Die Notizen, die sich darüber in der rabbinischen Litteratur (besonders im Talmud) finden, sind jedoch

so dürftig und fragmentarisch, daß die leitenden Motive der einzelnen Differenzen nicht mehr überall deutlich erkennbar sind. Namentlich will es nicht gelingen, sie alle auf eine gemeinsame Grundanschauung zurückzuführen. Denn der von neueren Gelehrten (bes. von Geiger) unternommene Versuch, die als sadducäisch überlieferten gesetzlichen Forderungen aus dem Motiv abzuleiten: die Interessen der priesterlichen Aristokratie zu wahren, ist nicht als gelungen zu betrachten. Josephus erwähnt nur, daß die Sadducäer in der Kriminaljustiz strenger seien als die Pharisäer. Sie hielten sich eben an den, zuweilen sehr strengen Buchstaben des geschriebenen Gesetzes, während die Pharisäer Mittel und Wege fanden, durch umdeutende Auslegung manche Härten des geschriebenen Gesetzes zu mildern. — Abgesehen von der verschiedenen Stellung zum Gesetz unterschieden sich die Pharisäer und Sadducäer auch hinsichtlich mancher religiöser und theologischer Anschauungen. Die drei Hauptdifferenzen, welche Josephus und das N. T. hervorheben (hinsichtlich des Unsterblichkeitsglaubens, des Glaubens an Engel und Geister, des Glaubens an die unbedingte, durch keine freien Handlungen des Menschen eingeschränkte Vorsehung Gottes), sind in d. A. Pharisäer S. 1209 bereits kurz erwähnt. Es ist dort auch schon bemerkt, daß die Pharisäer in allen diesen Punkten den eigentlich orthodoxen Standpunkt des späteren Judentums vertraten. Ebenso darf man aber auch sagen, daß der Standpunkt der Sadducäer in diesen Fragen im wesentlichen kein anderer ist als der der älteren Entwickelungsstufe der alttestamentlichen Religion. Denn wie die Sadducäer die Auferstehung des Leibes und eine künftige Vergeltung leugneten, so kennt auch die alttestamentliche Religion in ihrer älteren Form nach diesem irdischen Leben nur noch ein schattenhaftes Dasein in der Unterwelt. Und wie die Sadducäer den ausgebildeten Engelglauben des späteren Judentums ablehnten, so ist dieser auch dem A. T. ursprünglich fremd. Endlich vertreten die Sadducäer auch in ihrer Auffassung der Vorsehung Gottes und der menschlichen Willensfreiheit im Grunde nur die auch im A. T. noch vorwiegenden und durchschlagenden Gesichtspunkte. Denn so sehr das A. T. den Glauben an Gottes Walten und Wirken in der Welt betont, so ist mit diesem Glauben doch zugleich immer der Gedanke verknüpft, daß jenes Walten Gottes sich richtet nach den freien Handlungen des Menschen: je nachdem diese gut oder böse sind, verhängt Gott Glück oder Unglück. Eben dieses war aber im wesentlichen auch der Standpunkt der Sadducäer. Die Pharisäer hingegen und das spätere Judentum überhaupt vertreten eine Form des Vorsehungsglaubens, der zufolge Gott mit souveräner Freiheit die Geschicke des Menschen leitet und Glück und Unglück austeilt nach freiem Belieben, indem nämlich die Ausgleichung zwischen Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe der zukünftigen Welt überlassen bleibt. Die Stellung der Sadducäer in allen diesen Fragen läßt sich demnach in der Hauptsache charakterisieren als ein Stehenbleiben auf dem älteren Standpunkte. Allerdings ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß das Motiv, um dessentwillen die Sadducäer in allen diesen Punkten die pharisäischen Anschauungen ablehnten, keineswegs nur in der Pietät gegen das Alte zu suchen ist. Es scheint vielmehr im Gegenteil, daß weltliche Aufklärung und ein gewisses Maß griechischer Bildung sehr wesentlich zur Ablehnung der sozusagen religiös gesteigerten pharisäischen Vorstellungen mitgewirkt hat. Allein Thatsache bleibt es darum doch, daß die Sadducäer im wesentlichen den älteren alttestamentlichen, die Pharisäer den jüngeren jüdischen Standpunkt vertraten. — Aber wie kommt es nun, daß gerade die priesterliche Aristokratie und deren Anhänger in allen diesen Punkten die pharisäischen Anschauungen ablehnten, ja in Gegensatz zu ihnen traten? Diese Frage ist, wie die wichtigste so auch die schwierigste, welche bei der Untersuchung über das Wesen des Sadducäismus zu lösen ist. Bei dem Mangel an sicheren äußeren Daten läßt sich der Hergang nur vermutungsweise andeuten. Es ist davon auszugehen, daß in den letzten Jahrhunderten vor der makkabäischen Erhebung, d. h. im vierten und dritten Jahrhundert vor Christo, die priesterliche Aristokratie an der Spitze des jüdischen Staatswesens stand; der Hohepriester aus dem Hause Zadoks war zugleich das Oberhaupt des jüdischen Gemeinwesens, soweit diesem eben eine staatliche Selbständigkeit unter der Oberhoheit der persischen und später der griechischen Könige geblieben war. Mit dieser politischen Stellung der Zadokiten hing es zusammen, daß sie leicht dazu neigen konnten, politische Gesichtspunkte über die religiösen zu stellen. [So steht schon in den Zeiten Esra's und Nehemia's die hohepriesterliche Familie im Gegensatz zu den Bestrebungen, das heilige Volk streng von allen Nichtisraeliten zu sondern; vgl. d. A. Eliasib.] Und so ist es auch erklärlich, daß in der Zeit, als die griechische Bildung mit Macht in Palästina eindrang und die Aneignung griechischer Kultur von Antiochus Epiphanes gebieterisch gefordert wurde, vor allem auch die Priester vorwiegend auf Seite der Griechenfreunde standen (2. Makk. 4, 14 ff.), und die Hohenpriester selbst in ihrer Mehrzahl zu allem bereit waren, was Antiochus Epiphanes und dessen Nachfolger forderten (s. d. Artt. Jason, Menelaus, Alcimus). Für die religiösen Interessen, d. h. für den streng gesetzlichen Standpunkt trat das Volk selbst ein, aus dessen Mitte heraus ja auch die makkabäische Erhebung geboren wurde. Allerdings waren die Führer der makkabäischen Erhebung, Mattathias und seine Söhne, selbst

Priester (1. Makk. 2, 1). Es kann daher auch nicht davon die Rede sein, daß die gesamte Priesterschaft griechenfreundlich gesinnt war. Aber von dem vornehmen, politisch-einflußreichen Teile der Priesterschaft wird dies allerdings vorwiegend gelten. Den äußersten Gegensatz zu ihnen bildete die Gemeinschaft der „Chasidäer", jener „Frommen" oder Gesetzesstrengen, welche sich vermutlich schon vor der eigentlichen Verfolgungszeit des Antiochus Epiphanes, in der Zeit als das Griechentum ganz allmählich, auf friedlichem Wege, immer größere Fortschritte machte, im Gegensatz hierzu zu um so größerer Gesetzesstrenge vereinigt und gegenseitig verpflichtet hatten. Wenn nun in der Zeit des Religionskampfes die priesterlichen Zadokiten vorwiegend auf Seite der Griechenfreunde gestanden hatten, so mußte dies eine Nachwirkung auch für die folgende Zeit haben, als die Gefahr einer gewaltsamen Unterdrückung der jüd. Religion längst beseitigt, von dem Griechentum also nichts mehr zu fürchten war, und durch Begründung des Hohenpriester- und Fürstentums der Hasmonäer die Zadokiten auch aus ihrer leitenden Stellung in der Politik verdrängt waren. Sie waren und blieben doch auch jetzt noch diejenigen, welche es in Bezug auf das väterliche Gesetz am wenigsten streng nahmen und am meisten zu Kompromissen mit der weltlichen Bildung geneigt waren. Die Zeit des Kampfes hatte aber den Gegensatz beider Richtungen verschärft. Aus den Zadokiten und den Chasidäern wurden nun zwei einander feindlich gegenüberstehende Parteien. Während die Chasidäer die Strenge ihrer gesetzlichen Forderungen nur noch steigerten und im Interesse ihrer Realisierung den Unterschied zwischen sich und dem unwissenden gemeinen Volke immer schärfer hervortreten ließen, sammelten sich um die priesterlichen Zadokiten alle diejenigen Elemente, welche gegen das Joch der chasidäischen oder pharisäischen Gesetzlichkeit protestierten und — ohne den Standpunkt der jüdischen Religion aufzugeben — sich darin doch auf das Allgemeinste und Notwendigste beschränken wollten. Auf diese Weise bildete sich im Gegensatz zu den Pharisäern die Partei der Sadducäer, d. h. der Anhänger der Familie Zadoks. Man kann sie nicht eigentlich als die Partei der Griechenfreunde bezeichnen. Eine solche war nach der gewaltigen Erhebung des Volkes gegen die Griechenherrschaft überhaupt nicht mehr möglich. Aber sie sind doch im Gegensatz zu den gesetzeseifrigen Pharisäern die Partei derer, welche sich in Bezug auf das Gesetz auf das Unerläßliche beschränkten. Darum lehnten sie die Verbindlichkeit des von den Schriftgelehrten ausgebildeten „mündlichen Gesetzes" ab und beschränkten sich auf das schriftliche Gesetz. Dasselbe Motiv (der Opposition gegen den pharisäischen Über-Eifer) führte sie auch zur Ablehnung der Neuerungen in den religiösen Anschauungen. Sie blieben in allem: in Bezug auf den Unsterblichkeits-, Engel- und Vorsehungsglauben auf dem älteren, unentwickelten Standpunkte stehen; und zwar um so mehr, als dieser sich auch mit der weltlichen griechischen Bildung eher in Einklang setzen ließ, als die weiter ausgebildeten Anschauungen der Pharisäer. — So etwa werden wir es uns zu erklären haben, daß die aristokratischen Zadokiten der Kern- und Mittelpunkt einer Partei wurden, welche zugleich auch einen bestimmten Standpunkt in gesetzlichen und religiösen Fragen vertrat. — Unter den ersten 5 hasmonäischen Fürsten (Judas, Jonathan, Simon) waren die Sadducäer hinsichtlich ihres politischen Einflusses selbstverständlich in den Hintergrund gedrängt. Die genannten Fürsten standen ihrer ganzen Vergangenheit nach den Pharisäern von vornherein weit näher als den Sadducäern: teilten sie doch mit jenen das gemeinsame Interesse der Aufrechterhaltung des väterlichen Gesetzes. Je mehr aber bei den Hasmonäern selbst das politische Interesse in den Vordergrund und das religiöse Interesse zurücktrat, desto mehr näherten sie sich von selbst den Sadducäern und desto unvermeidlicher wurde der Konflikt mit den Pharisäern. Bereits unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) kam er zum Ausbruch. Er sowohl wie seine Nachfolger Aristobul I. (105—104) und Alexander Jannäus (104—78) begünstigten wieder die Sadducäer. Des letzteren Gemahlin Alexandra (78—69 v. Chr.) trat zwar wieder ganz auf die Seite der Pharisäer. Dies war aber doch nur insofern von Bedeutung, als damit die Herrschaft der Pharisäer auf dem Gebiete des inneren Volkslebens für immer entschieden war. Die Leitung der politischen Angelegenheiten blieb auch in der römischen und herodianischen Zeit vorwiegend in den Händen der sadducäischen Aristokratie. Denn die Hohenpriester, welche in der Zeit der römisch-herodianischen Herrschaft an der Spitze des Synedriums und damit der politischen Geschäfte standen, gehörten — soweit wir ihre Parteistellung kennen — der sadducäischen Partei an (Apstlg. 5, 17. Josephus, Altert. XX, 9, 1). Freilich saßen jetzt auch viele Pharisäer im Synedrium (vgl. Apstlg. 5, 34. 23, 6); ja ihre Macht im Volke war bereits eine so große, daß die Sadducäer in allen gesetzlichen Fragen sich notgedrungen der pharisäischen Auffassung accomodierten (s. d. A. Pharisäer S. 1210a). Aber in den politischen Angelegenheiten hatten doch noch die Sadducäer die Zügel in der Hand. — Trotz des Gegensatzes der pharisäischen und sadducäischen Partei kann es doch in praktischen Fragen nicht selten vorgekommen sein, daß sie gemeinsame Sache mit einander machten. Und so finden wir es namentlich in dem Vorgehen des Synedriums gegen Jesum Christum. Die Motive waren freilich auf beiden Seiten zum Teil sehr verschiedene. Die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesum war vor allem

wachgerufen durch dessen Angriffe auf ihre äußerliche, in leeren Ceremoniendienst ausgeartete Gesetzlichkeit. Sie waren es daher auch zuerst, welche Jesum wegen seiner Predigt und seines ganzen Wirkens zur Rede stellten und feindlich gegen ihn vorgingen (Mark. 2, 16. 24. 3, 6. 7, 1. 5. 8, 11. 10, 2. 12, 13; bei Matth. 16, 1 ff. sind die Sadducäer erst von dem Evangelisten in den ursprünglichen Text von Mark. 8, 11 ff. eingefügt). Als aber Jesus durch die Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel (Mark. 11, 15 ff. Matth. 21, 12 ff.) in die Befugnisse des Synedriums als der ordnungsmäßigen Obrigkeit mit souveräner Freiheit eingriff, da erkannten auch die sadducäischen Hohenpriester von ihrem Standpunkte aus die Notwendigkeit, seinem Wirken eine Schranke zu setzen (Mark. 11, 27 ff. 12, 18 ff.). Das Entscheidende war schließlich für die Pharisäer, wie für die Sadducäer, daß Jesus beanspruchte, als der messianische König Israels anerkannt zu werden. Beide sahen darin eine Lästerung Gottes, um derentwillen sie ihn einstimmig verurteilten (Mark. 14, 61–64. Matth. 26, 63–66). Für die Sadducäer war dabei wohl auch die Befürchtung maßgebend, daß die messianische Bewegung, welche durch Jesu Wirken hervorgerufen wurde, einen politischen Charakter annehmen und in dieser Hinsicht bedenkliche Folgen haben könnte. — Litteratur: Geiger, Sadducäer und Pharisäer (Separatabdruck aus dem 2. Bde. der Jüdischen Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben), 1863. — Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer, 1874. — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. II, 1886, S. 314 ff. Schü.

Säge. Zur Bezeichnung dieses gezahnten Schneidewerkzeuges (vgl. das verwandte latein. secare = schneiden) finden sich im A. T. zwei hebr. Wörter, deren Grundbedeutungen „schneiden" und „hin- und herziehen" sind. Das eine (massôr) kommt nur Jes. 10, 15 neben der Axt vor und bedeutet wohl die gewöhnliche Holzsäge. Vgl. oben S. 651 die Abbildung einer altägyptischen S., die aus einem nur mit einem Griffe versehenen Sägeblatt besteht; das Durchsägen von Holz finden wir bei Wilkinson III, S. 183, Fig. 1 abgebildet. Judith 3, 10 scheint der griechische Übersetzer das hebr. mîschôr (d. h. Ebene) mit massôr verwechselt zu haben, so daß die von Luther weggelassene „große Säge von Judäa" zu den Beweisen für den hebr. Urtext dieses apokryphischen Buches gehört. Das andere hebr. Wort (megērah) kommt 1. Kön. 7, 9 und wahrscheinlich auch 2. Sam. 12, 31 (s. d. Art. Ziegel) von der Steinsäge vor, während manche Ausleger in der letzteren Stelle wie in der dazu gehörigen Parallele 1. Chr. 21 [20], 3 ein Marterwerkzeug finden; vielleicht haben wir darunter eine größere Art von S. zu verstehen. Bei den Bauten Salomo's wurden große Quadersteine mit der S. gesägt (Luth.: geschnitten); die alten Ägypter (Wilk. III, S. 251) erleichterten sich das Sägen von Granit durch Anwendung von Schmirgelpulver. Das Zersägen, welchem David die besiegten Ammoniter unterworfen haben soll, ist eine bei verschiedenen Völkern des Altertums vorkommende (vgl. Ctesias Pers. 55) grausame Todesstrafe, an welcher auch der römische Kaiser Caligula (Suet. 27) Vergnügen fand. Nach Shaw (Reisen. Leipzig 1765, S. 222) fand diese Art der Hinrichtung im nordwestlichen Afrika noch in neueren Zeiten statt; er erzählt: „Die westlichen Mohren richten zwei Bretter von gehöriger Länge und Breite zu, binden den Missethäter dazwischen und fangen die Exekution am Kopfe an." In der Historie von der Susanna (V. 59, Luth.: zerhauen) ist bildlich vom Durchsägen mit einem Schwerte die Rede. Ist aber auch hier wie mit dem Zerstücken oder Zerscheitern (1. Sam. 15, 33. Matth. 24, 51) kein eigentliches Sägen gemeint, so spricht doch der Verfasser

Altägyptische Säge. Nach Wilkinson.

des Hebräerbriefes (11, 37) offenbar davon, daß alte Glaubenszeugen zersägt (ungenau Luth.: zerhackt) worden seien, und spielt damit wahrscheinlich auf die jüdische, durch 2. Kön. 21, 16 nicht verbürgte, aber veranlaßte Sage an, daß König Manasse dem Propheten Jesaja diesen schrecklichen Tod bereitet habe. Die römischen Martyrologien haben nach dieser Legende den Jesaja (s. oben S. 723) zum Kalenderheiligen gemacht und ihm den 6. Juli als Todestag angewiesen. Während der Grundtext Am. 1, 3 in kühnem Bilde Gilead mit eisernen Dreschschlitten gedroschen werden läßt, hat die Sept. dafür das Zersägen mit eisernen Sägen. Kph.

Saelabbin, s. Saalbim.

Sänfte. Schon die Erwähnung (5. Mos. 28, 56) der üppigen Frau, die vor Verzärtelung und Weichlichkeit „nicht versucht hat, ihre Fußsohlen auf die Erde zu setzen", würde für die Bekanntschaft der Hebräer mit Sänften sprechen; war doch für die vornehmen Weiber, die gern auf dem Polster lagen, bei der übeln Beschaffenheit der Wege der Gebrauch eines Tragpolsters viel bequemer als das Reiten auf einem Esel. Als Mittel

zur bequemen Fortbewegung und als Luxusgegenstand finden wir die Sänfte bei den verschiedensten Völkern der alten wie der neueren Zeit. Die Abbildung eines Kamelpalankins (1. Mos. 31, 34) s. oben S. 829; wir geben hier nach Wilkinson II., S. 208 das Bild eines ägyptischen Kriegsobersten, der sich, hinten durch einen Sonnenschirm geschützt, von seinen Dienern zu einem Gastmahle tragen läßt. Denselben Luxus, der mit Stühlen und Sesseln (vgl. Wilk. II., S. 191—197) getrieben wurde, haben wir auch bei den Sänften anzunehmen, deren Gebrauch das kaiserliche Rom vom üppigen Morgenlande durch Vermittelung der Griechen gelernt hatte. Nach Friedländer (Sittengeschichte Roms [4] I, S. 266. 475. [3] II, S. 32) war der bedeckte Tragsessel im dritten Jahrhundert ein Vorrecht der Männer von konsularischem Range; aber schon zu Cicero's Zeit pflegten die Frauen von Stande in Sänften zu reisen, und später berührten sie auch das Straßenpflaster Roms selten mit ihren Füßen, sondern erschienen im Tragsessel oder in der von Sklaven getragenen Sänfte, deren Vorhänge nach der strengeren Sitte dicht zugezogen sein sollten. Sicherlich war bei den Israeliten der Luxus nie so groß und allgemein geworden wie im kaiserlichen Rom; daß aber die nach Arvieux (Merkwürd. Nachrichten III, S. 354) bei den Mauren ungebräuchliche S. den Hebräern durchaus nicht fremd war, zeigen die verschiedenen Namen, welche sie im A. T. führt. Das gewöhnliche hebr. Wort für das zum Liegen oder Sitzen dienende Bette (s. d. A.) kann auch das mit dem tragbaren Bette (Apstlg. 5, 15) nicht zu verwechselnde Tragbette oder die Sänfte bezeichnen; denn Hohesl. 3, 7 (Luth.: Bette) ist gewiß eine S. gemeint, ein königliches Tragbette, welches unter dem schützenden Ehrengeleit von 60 Kriegern daherkam, in eine Wolke von Wohlgerüchen eingehüllt. Die Ausleger vergleichen hier den von Curtius (VIII, 9, 23 f.) erzählten Aufzug indischer Könige, die öffentlich in goldener S. erschienen, welche von Bewaffneten geleitet wurde, während Diener den ganzen Weg aus silbernen Rauchfässern mit Wohlgerüchen erfüllten; oder sie erinnern an den Bericht des Athenäus (V, 5) über einen vom judenfeindlichen Syrerkönige Antiochus Epiphanes veranstalteten pomphaften Festzug, worin hinter 200 Weibern, welche Salben aus goldenen Urnen sprengten, 80 Frauen in goldfüßigen und 500 in silberfüßigen Sänften daherzogen. An das in diesem Bericht gebrauchte griech. Wort (phoreion, Trage, Sänfte), welches wir vom Fortbringen eines Erkrankten auch 2. Makk. 3, 27 (Luth. V. 28: Stuhl) und 2. Makk. 9, 8 (Luth.: Sänfte) lesen, klingt das hebr. appirjôn an, das Luther Hohesl. 3, 9 nach Sept. durch „Sänfte" übersetzt. Jedenfalls spricht das Hohelied hier, mag die nähere Deutung auch noch so streitig bleiben, von einem kostbaren Tragbette mit silbernen Säulen und purpurnem Polster; hätte Luther Recht, der in V. 10 nicht die Lehne, sondern die Decke der S. als goldne bezeichnet findet, so wäre ausdrücklich gesagt, daß wir uns diese Prachtsänfte nicht ohne Vorhänge (Baldachin, von Baldac = Bagdad, bedeutet den mit Goldfäden durchwirkten arabischen Seidenstoff, dann den damit bedeckten Traghimmel) zu denken hätten. Da wir sonst über die Beschaffenheit der hebr. S. gar nichts erfahren, so bleibt endlich auch die Deutung von ṣab nach S. 362 f. eine Eidechsenart, die vom Hinschleichen am Boden benannt ist), worunter Luther Jes. 66, 20 nach Sept. eine S. versteht, für uns etwas dunkel. In dieser Stelle schaut der Prophet (vgl. Jes. 49, 22), wie von den Heiden die unter ihnen zerstreuten Israeliten auf verschiedene Weise nach dem Zion gebracht werden; da gäbe zwischen „auf Rossen und Wagen" und „auf Maultieren und Dromedaren" die Erwähnung der S., welche nach ihrem nur wenig über dem Boden hinschwebenden Gange benannt sein könnte, einen recht guten Sinn; danach würden dann die 4. Mos. 7, 3 erwähnten, von je zwei Rindern gezogenen und zum Transport der heiligen Geräte bestimmten „Sänftenwagen" (Luth.: bedeckte Wagen) sänftenähnliche bequeme niedrige Wagen sein. Andere Ausleger aber meinen, die Deichsel einer auf vier niedrigen Rädern ruhenden Sänfte, wie sie noch jetzt in den Gärten der ostindischen Großen gebraucht wird, sei mit dem Eidechsenschwanz verglichen worden, so daß daher die „Eidechsenwagen" niedrige bedeckte Rollwagen bedeuteten, welche auf Reisen zum Transport von wertvollen Sachen oder auch von Menschen dienten. Kph.

Altägyptische Sänfte. Nach Wilkinson.

Safran (hebr. karkom), als duftende Gartenpflanze neben anderen exotischen Gewächsen Hohesl. 4, 14 erwähnt, ist der zu den Irideen gehörende Crocus sativus *L.* Aus der glatten, mit braunen Fasern umgebenen Zwiebel kommen, ohne Schaft, 1—2 sechsteilige, lilienförmige, blaßviolette und rot geaderte Blüten, und meist erst nach denselben 6—9 fast spannenlange, aufrecht stehende, sehr schmale Blätter hervor. Die Blüte hat 3 Staubfäden und einen Griffel mit 3 langen, faserigen, gelbroten, stark duftenden Narben; die dreiseitige Kapsel ist dreifächerig, mit runden Samen. Die getrockneten, pulverisiert oder in Täfelchen

Crocus sativus.

zusammengepreßt in den Handel kommenden Griffelnarben liefern den dauerhaften gelben Farbstoff, mit welchem Kleider, besonders Weiberkleider — wir erinnern z. B. an das safranfarbene Gewand der Eos, an das Antigone's, Iphigenia's u. a. —, Schleier, Schuhe gefärbt, und der fast ebenso hoch geschätzt wurde, als der Purpur. — Nicht minder war aber im Orient und später auch bei Griechen und Römern der Safranduft geschätzt: man besprengte Kleider, Säle, selbst Theater mit Safranwasser; zu Salbenzwecken wurde Olivenöl mit Safran parfümiert. Auch Speisen und Getränke wurden mit Safran gewürzt; und endlich fand er auch medizinische Verwendung. Als der beste Safran galt der cilicische, besonders der vom Berge Corycus; nächstdem wird auch der lycische, der lydische, der cyrenäische und der sicilische gerühmt. Die Farbe der besten Sorte ist orangerot. In Palästina gibt es mehrere Arten von Crocus, darunter auch Crocus sativus; und zur Safranbereitung werden dort die Pistillennarben aller bläulich blühenden Arten verwendet. Vgl. Lenz, Botanik, S. 205. 318 ff. V. Hehn[5], S. 210 ff. Tristram, S. 479 f.

Saite, Saitenspiel, s. Musik Nr. 2—5 u. 12.

Salah, s. Semiten.

Salamis, wo (Apstlg. 13, 5) der Apostel Paulus auf seiner ersten großen Missionsreise das Christentum predigte, war eine der bedeutendsten griechischen Städte auf der Insel Cypern, und unter der Herrschaft der persischen Achämeniden der Sitz eines der verschiedenen griechischen Fürsten der Insel. Von hier aus gewann der tapfere Euagoras seit 410 v. Chr. die ganze Insel. Seit dieser Zeit galt der Besitz der auf Cyperns Ostseite am Rande einer fruchtbaren Ebene belegenen Stadt mit ihrem trefflichen Hafen als entscheidend für die Behauptung der Insel. In römischer Zeit gehörte der ganze östliche Teil Cyperns zu ihrem Gebiete. Formell Hauptstadt der Provinz Cypern ist S. aber erst geworden, als die Stadt, unter Constantin d. G. durch ein Erdbeben zerstört, durch Constantius II. hergestellt, den Namen Constantia führte, — anscheinend jedoch nicht vor dem 6. Jahrh. n. Chr. H.

Salbe. Während die hebr. Sprache für die 1 Handlung des Salbens, je nachdem diese der Pflege von Gesundheit und Wohlbehagen, oder aber als Mittel der Weihung dient, zwei verschiedene Wörter besitzt, fehlt ihr leider ein bestimmter Ausdruck zur Bezeichnung der Salbe. Das hebr. schèmen (eigentl.: Fettigkeit), der gewöhnliche Name für das Olivenöl (s. d. A. Öl), ist auch der allgemeinste Ausdruck für die S. und läßt ganz ungewiß, ob wir an einfaches oder gewürztes Öl zu denken haben. Daher gibt die deutsche Bibel schèmen bald durch Öl wieder (Spr. 21, 17: Wer Wein und Öl liebt, wird nicht reich; s. d. A. Gastmahle), bald durch Salbe (Spr. 27, 9: Das Herz freuet sich der S. und das Räuchwerks), bald durch Balsam (z. B. Hesek. 16, 9. Am. 6, 6). An den zuletzt angeführten Stellen finden wir zur Bezeichnung der S. in Sept. freien Wechsel zwischen dem gewöhnlichen griechischen Worte für Öl und zwischen myron, welches sich Ps. 133, 2 (Luther: köstlicher Balsam; hebräisch: gutes, d. h. feines schèmen) auch vom heiligen Salböl gebraucht findet. Das hebr. môr (Hohesl. 5, 13; s. d. A. Myrrhe) hat sich nämlich in zwei griechische Wörter gespalten, in smyrna (Matth. 2, 11.

Mark. 15, 23. Joh. 19, 39), d. h. Myrrhe, und in das erwähnte myron, welches zum allgemeinen Namen der wohlriechenden zusammengesetzten Salbe geworden ist und überall im N. T. steht, wo Luther „Salbe" übersetzt. Nur Matth. 26, 7. 12. Mark. 14, 3. 5 hat die deutsche Bibel für myron zur Abwechselung „Wasser" oder „köstlich Wasser"; vgl. außerhalb des N. T.s z. B. Judith 10, 3. 16, 10, wo an ersterer Stelle von dickem myron die Rede ist. Wir sehen also, daß nur im N. T. zwischen Öl und S. (vgl. ihre Gegenüberstellung in Luk. 7, 46) im Ausdruck unterschieden wird, während in den alttestamentlichen Stellen (vgl. Hebr. 1, 9 aus Ps. 45, 8) Öl statt S. gesetzt sein kann. Gewiß brauchten die Hebräer das einfache feine Olivenöl, besonders das frische (Ps. 92, 11), häufig genug zum Salben (vgl. 5. Mos. 28, 40. Micha 6, 15), und auch die kostbarere S., z. B. die Nardensalbe (s. d. A. Narde), bestand zuweilen aus einem einfachen Stoffe; in der Regel aber salbte man ohne Zweifel mit gewürztem Öl, d. h. dem Olivenöl wurden allerlei zum Teil sehr kostbare und aus dem Auslande bezogene (vgl. 1. Kön. 10, 10. Hesek. 27, 22) harzige und ölige Pflanzenstoffe beigemischt. Solch gewürztes Öl besaß der König Hiskia nach Jes. 39, 2 (hebr.: gutes schèmen, Sept.: myron, Luth.: köstliche Salben) in großer Menge unter seinen Schätzen zu Jerusalem, während er außerdem seine Ölmagazine (2. Chr. 32, 28) hatte. Die wohlriechende Zuthat zum Olivenöl bezeichnet Luther als Würze oder Spezerei. Würze (mhd. wurz = Wurzel, Kraut, Pflanze) ist die einen scharfen angenehmen Geruch oder Geschmack gebende Pflanze und daher Name für jedes wohlriechende Gewürz, griech. arôma, welches Luther z. B. Luk. 23, 56 durch Spezerei wiedergibt. Eigentlich den Gewürzkram oder die Apotheke bedeutend, ist „Spezerei" Bezeichnung für jede Gewürzware geworden, und so finden wir 2. Mos. 25, 6 in dem Hebopfer, welches die Kinder Israel zum Heiligtum geben sollten, „Spezerei zur Salbe (d. h. zum heiligen Salböl, vgl. 2. Mos. 29, 7. 30, 31 ff.) und zu gutem (d. h. wohlriechendem) Räucherwerk" (s. d. A. Räuchern), vgl. 2. Mos. 35, 28. Beides, das heilige Salböl und das reine Räucherwerk von Wohlgerüchen, wird zusammen 2. Mos. 37, 29 als ein Werk des Apothekers (s. d. A.) bezeichnet. Dieser Ausdruck ist ebenso unbestimmt wie Würzwerk, und so kann Jes. 57, 9 unter Würze sowohl zum Salben als auch zum Räuchern dienende Spezerei verstanden werden. Ist auch die Grundbedeutung der hier gebrauchten hebr. Wurzel rakach sehr streitig, so handelt sich's doch offenbar um die kunstgerechte würzige Mischung, welche sowohl der Salbenkoch als auch der Bereiter des Räucherwerks herstellt (vgl. 2. Mos. 30, 25. 35. 1. Chr. 9 [10], 30). Vom Krokodil, welches durch die Heftigkeit seiner Bewegungen auf dem Nilwasser Schaum hervorruft, heißt's Hiob 41, 23, daß es die Tiefe sieden lasse wie einen Topf und das Meer mache wie eine Salbenmischung; die Übersetzung „Salbenkessel" oder „Salbenmörser" ist weniger wahrscheinlich. Über die große Menge verschiedener Öle (s. S. 1042 a), welche die alten Ägypter durch Pressen und Sieden gewannen, vgl. Wilkinson IV, S. 55 ff. Jedenfalls erforderte die Bereitung so komplizierter Salben und Räucherpulver eine besondere Kunstfertigkeit, so daß die Parfümeure (s. S. 583) einen eigenen Gewerbsstand bilden konnten, zumal da die Erzeugnisse desselben, ganz abgesehen vom gottesdienstlichen Gebrauch, sehr starke Verwendung fanden für das Wohlbefinden der Lebenden und (s. d. AA. Begräbnis, Einbalsamieren) für die Bestattung (1. Mos. 50, 2 f. 2. Chr. 16, 14. Mark. 14, 8. 16, 1) der Toten. Statt „gute Salben" hätte Luther Pred. 10, 1 das hebr. schèmen rokēach nach seiner sonstigen Weise durch „Salbe des Apothekers" übersetzen können, wie er 1. Sam. 8, 13 von Apothekerinnen (vgl. die Weiber in Luk. 23, 56) spricht und Neh. 3, 8 einen der Familienverbindung oder Gilde der Salbenbereiter oder Würzhändler Zugehörigen als Sohn der Apotheker bezeichnet; nur selten braucht Luther den Namen des Gewürzkrämers (1. Kön. 10, 15. Hohesl. 3, 6) in dem allgemeinen Sinn des Kleinhändlers. Die Gewichtsverhältnisse der 2. Mos. 30, 23 f. für das heilige Salböl angegebenen Spezereien (außer Myrrhe noch Zimmet, Kalmus und Kasia, s. d. AA.) im Gesamtbetrage von 1500 Sekeln, d. h. über 20 Kilogr., zu dem einen Hin Olivenöl (s. d. A. Maße Nr. 4) bestätigen die rabbinische Überlieferung, nach welcher man aus den Spezereien durch Kochen die Essenz auszog, dieser dann das Öl beimischte und beides mit einander wieder ans Feuer setzte, bis alle Wasserteile aus der übrigens flüssig bleibenden S. verdunstet waren. — Gehen wir nun näher auf den Gebrauch 2 des Salbens im bürgerlichen Leben der Hebräer ein, so greift er bekanntlich viel weiter als bei uns, denen außer der S. als Heilmittel (vgl. Jes. 1, 6. Jer. 8, 22 und dazu d. A. Mastix; Mark. 6, 13) nur noch die Haarsalbe bekannt ist; das der menschlichen Hautpflege dienende Salben (hebr. sûkh, d. h. eigentl. gießen) gehörte als ein Begießen der verschiedensten Körperteile zu den gewöhnlichen Lebensbedürfnissen der Israeliten (vgl. 2. Chr. 28, 15). Aber das war nichts ihnen eigentümliches, sondern erklärt sich einfach aus dem wärmeren Himmelsstrich ihres Landes, so daß wir im heutigen Morgenlande (vgl. Rosenmüller, Morgenland IV, S. 117) ganz das nämliche finden, wie z. B. auch bei den alten Griechen (vgl. Ilias X, 577), die in ihren Ringschulen eigene Salbmeister hatten, bei den Babyloniern (Herod. I, 195) und namentlich den Ägyptern. Wir geben hier nach Wilkinson II, S. 214 das Bild eines Dieners, der

zum Willkomm den Gast salbt, obgleich dieser sicherlich, ehe er sein Haus verließ, sich schon gebadet und gesalbt hatte. Die Ägypter waren in der Bereitung wohlriechender Salben so geschickt, daß ein auf dem englischen Schlosse Alnwick (Wilkinson II, 214) aufbewahrtes Alabasterfläschchen (Luk. 7, 37 Luth.: Glas, s. d. A. Alabaster) mit einer 2—3000 Jahre alten S. den Duft noch jetzt festhält. Der Pharao hieß der Göttergesalbte, und auch die Statuen der Götter pflegte man zu salben, was mit dem kleinen Finger der rechten Hand geschah, vgl. Wilk. V, S. 279 ff. VI, Tafel 77 b. Das Einreiben des Körpers mit wohlriechender Fettigkeit vertrieb nicht nur gleich dem Räucherwerk die übelen Gerüche, welche im heißen Klima des trotz alles Badens (s. d. A.) doch ziemlich unreinlichen Morgenlandes schon mit aller animalischen Ausdünstung verbunden sind, sondern gewährte auch noch andere Vorteile, vgl. Niebuhr

Salbung bei den alten Ägyptern.
Nach Wilkinson.

B., S. 131. Wie die Schminke (s. d. A.) den Frauen als ein heilsamer Schmuck galt, ähnlich mußte sich jeder Hebräer salben, der für sein körperliches Wohlbefinden sorgen und zugleich sich putzen wollte; denn das die Ausdünstung mäßigende, die Haut geschmeidig und blank (vgl. Ps. 104, 15) machende Salben erschien als ein den Körper erfrischendes und gegen Sonnenhitze und Krankheit schützendes Mittel der allgemeinen Gesundheitspflege, zugleich aber auch in dem üblichen Anschluß an das Waschen (vgl. Hesek. 16, 9. Ruth 3, 3. Judith 10, 3) als das die Reinigung vollendende oder die Reinheit gleichsam besiegelnde Putzmittel, welches mit den Behagen um sich verbreitenden, oft sehr kostbaren Wohlgerüchen den größten Luxus gestattete. Bei solcher Wertschätzung der hochbeliebten S. begreifen wir, daß Pred. 7, 2 ein gut Gerücht (hebr. V. 1 schem, d. h. Name, vgl. Hohesl. 1, 3. Sir. 49, 1) besser denn gute S. (hebr. schèmen) genannt wird. Man salbte sich bei der Trauer natürlich nicht (2. Sam. 14, 2. Jes. 61, 3. Dan. 10, 3; vgl. Matth. 6, 17), desto mehr aber bei froher oder festlicher Gelegenheit (Pred. 9, 8. Weish. 2, 7; vgl. 2. Sam. 12, 20. Hohesl. 4, 10), und die hochzeitlichen Kleider (s. S. 854) des Königs (Ps. 45, 9) dufteten von der köstlichsten S. Eine größere Auszeichnung und Ehrenbezeugung läßt sich kaum denken, als wenn man jemand die Füße salbte (Luk. 7, 38. 46. Joh. 12, 3); gewöhnlich salbte man nur das Haar (s. d. A.) des Hauptes und Bartes (s. d. A.), da das sprachlich allerdings bestrittene Übergossenwerden in Ps. 92, 11 wohl wie das Fettmachen des Hauptes in Ps. 23, 5 zu verstehen ist. — Fragen wir endlich nach dem gottesdienstlichen 3 Gebrauch des Salbens (hebr. maschach, eigentl. bestreichen; vgl. 2. Mos. 29, 2. 7 mit 3. Mos. 2, 4), so ist dasselbe wohl als ein Sinnbild und Mittel zu bezeichnen, wodurch eine Person oder Sache als eine reine und lieblich duftende der Gottheit zugeeignet wird. Aaron wurde nach 3. Mos. 8, 12 gesalbt, „daß er geweihet würde," und nachdem der Altar entsündigt ist, heißt es 2. Mos. 29, 36 ebenfalls: „Du sollst ihn salben, daß er geweihet werde" (wörtlich: ihn zu heiligen), vgl. 2. Mos. 40, 9 ff. Wir lesen 4. Mos. 7, 88 nach Anführung der Einweihungsopfer: „Das ist die Einweihung des Altars, nachdem er gesalbt war" (Luther ungenau: da er geweihet ward), und der Schluß von Dan. 9, 24 (vgl. 2. Mos. 29, 37. 1. Makk. 4, 54) redet gleichfalls vom hochheiligen Brandopferaltar, der nach der Verunreinigung wieder durch Salbung geweiht werden soll. Will man nun diesen Gebrauch der S. recht verstehen, so darf man nicht von Gott als dem Weihenden ausgehen und etwa vergleichen (Wilkinson VI, Tafel 77 a), wie die Götter Hor-Hat und Thoth die Embleme von Leben und Reinheit über den König ausgießen. Vielmehr geschieht das Salben ursprünglich vom Menschen für Gott und ist die feierliche Erklärung des durch Reinheit und liebliches Wesen Ausgezeichneten zu einem nun Gotte Angehörigen und in seinem besonderen Dienst und Schutz Stehenden. So wurden die Priester (s. d. AA. Hohepriester Nr. 1. 3, Priesterweihe) und Könige (s. d. A. Königtum Nr. 2) durch Salbung zu ihrem hohen Amte geweiht, und der König heißt darum „der Gesalbte Jehova's", wie später (aber noch nicht im A. T.) der verheißene Davidssohn in auszeichnender Weise „der Gesalbte" (vgl. d. A. Messias) genannt wurde. Obwohl aber Saul und David (1. Sam. 10, 1. 9 ff. 16, 13) als Gesalbte vom Geiste Gottes ergriffen wurden, so ist doch (siehe S. 861) der Gedanke dem A. T. fremd, als ob die Könige nun ununterbrochen im Besitze dieses Geistes gewesen wären. Wenn der Prophet Jes. 61, 1 (vgl. Micha 3, 8) den Geist Gottes auf sich ruhend weiß, darum daß sein Gott ihn zum Prediger der frohen Botschaft gesalbt hat, so findet hier durchaus keine Beziehung statt auf 1. Kön. 19, 16; denn diese vereinzelte Stelle kann die

Salbung von Propheten nicht als geschichtliche Thatsache erweisen. Vielmehr steht Jes. 61, 1 das Salben bildlich für das Weihen, welches, wenn es von Gott ausgehend gedacht wird, die Ausrüstung zu dem von Gott gegebenen Berufe, d. h. die Verleihung des göttlichen Geistes bedeutet. Es begreift sich leicht, daß die S., ähnlich wie in anderer Weise das Salz (s. d. A.), ein Bild des heiligen Geistes werden konnte (vgl. Apstlg. 4, 27. 10, 38. 2. Kor. 1, 21 f. 1. Joh. 2, 20. 27). Aber trotzdem und trotz der kunstreichen Beziehung, in welche der ausmalende Prophet Sacharja (Kap. 4) die beiden Ölkinder oder Gesalbten zu dem goldenen Leuchter bringt (vgl. S. 919), ist es unrichtig, die nächste und eigentliche Bedeutung der Salbung darein zu setzen, daß sie die Mitteilung des göttlichen Geistes und der Heiligkeit, und das Salböl diesen Geist selbst abbilde, welcher Prinzip des Lichtes und Lebens sei, wie das Öl Licht und Leben verbreite. Die Übertragung der Bezeichnung „der Gesalbte" auf Gott selbst in 2. Makk. 1, 24 beruht nur darauf, daß Luther das griech. Wort chrēstos (= gut, freundlich) mit christos verwechselt hat. Über das 1. Mos. 31, 13 erwähnte Salben s. d. A. Salbsteine; über 2. Sam. 1, 21 und Jes. 21, 5 s. d. A. Schilde. Luther übersetzt Jes. 21, 5 maschach durch „schmieren", Jer. 22, 14 durch „malen", wie Sir. 38, 34 (griechisch 30) das Bestreichen zur Herstellung der Glasur dient. Zu dem Salben der Augen mit Fischgalle (Tob. 6, 10. 11, 8. 13) vgl. Joh. 9, 6. 11. Die Offb. 3, 18 genannte Augensalbe findet sich als collyrium auch Hor. Sat. I, 5, 30. Einem Könige gilt das maschach in Ps. 45, 8; wenn es aber Am. 6, 6 tadelnd von üppigen Schwelgern steht, so ist das Aufstreichen des besten Öls vielleicht (vgl. Josephus, J. Kr. V, 13, 6) als ein Versalben des zu heiligem Zwecke bestimmten gemeint. Kph.

Salbsteine. Von Jakob berichten die biblischen Überlieferungen übereinstimmend, daß er in Bethel nach der ihm dort zu teil gewordenen Gottesoffenbarung einen Malstein (massebah) aufgerichtet, Öl auf denselben gegossen und den Ort Bethel genannt habe. Die einfachere Überlieferung läßt dies nach Jakobs Heimkehr aus Mesopotamien geschehen und redet auch von der Ausgießung eines Trankopfers auf den Malstein (1. Mos. 35, 14), ohne daß aber ganz klar wird, ob wir an eine besondere Opferhandlung, d. h. nach sonstiger Sitte an eine Weinspende zu denken haben, oder ob die hernach erwähnte Ölausgießung selbst gemeint ist, diese also als eine, sonst freilich im A. T. nirgends vorkommende Öllibation aufgefaßt ist. Nach der anderen Überlieferung fällt der Vorgang unmittelbar vor die Abreise Jakobs aus dem heiligen Lande nach Mesopotamien und ist mit dem Gelübde verbunden, im Falle seiner glücklichen Heimkehr solle der Malstein zu einem Gotteshaus werden (1. Mos. 28, 18—22), ein Gelübde, welches Jakob nach seiner Rückkehr durch Erbauung eines Altars erfüllt (35, 1. 3. 7). Von einem Opfer ist hier nicht die Rede, und die Begießung des Malsteins mit Öl wird bestimmt als Salbung, d. h. als Weihung (s. d. Artt. Einweihung und Salbe) aufgefaßt (31, 13). Es ist zu beachten, daß einerseits von Abraham und Isaak nichts Derartiges berichtet wird, und daß anderseits die Aufrichtung von Malsteinen oder Steinsäulen im heiligen Lande der gesetzlichen Kultusordnung widerspricht (3. Mos. 26, 1. 5. Mos. 16, 22), während dieselben zur gewöhnlichen Ausstattung der Heiligtümer des canaanitischen Baalskultus gehörten (vgl. 2. Mos. 23, 24. 34, 13. 5. Mos. 7, 5. 12, 3 u. S. 164 b). Wir dürfen daraus folgern, daß wir es hier mit einer Kultussitte zu thun haben, welche den Vorvätern Israels nicht von Hause aus eigen war, sondern erst im Lande Canaan bei ihnen Eingang fand, die aber anderseits einer Stufe der israelitischen Religionsentwickelung angehört, auf welcher der Gegensatz des Jehovakultus zu dem canaanitischen Baalskult noch nicht zu seiner nachmaligen vollen Schärfe ausgebildet war. — Der Malstein in Bethel ist nämlich offenbar kein bloßer Gedenkstein (s. d. A. Denkmal), wie solche in späterer Zeit zum Gedächtnis denkwürdiger Gotteshilfen errichtet wurden (vgl. Jos. 4, 3. 9. 20 ff. 1. Sam. 7, 12). Er ist ferner nicht gleicher Art mit dem Malstein, den Jakob als Vertragsdenkmal auf dem Gebirge Gilead aufrichtete (1. Mos. 31, 45. 52 ff.), und auch nicht mit dem von Josua bei Sichem im Bereich eines Heiligtums Jehova's aufgerichteten Stein (Jos. 24, 26 f.), oder mit den von demselben auf dem Berg Ebal bei einem Opferaltar aufgerichteten und mit dem Gesetz beschriebenen Steinen (5. Mos. 27, 2 ff. Jos. 8, 32), oder mit den von Moses am Fuß des Sinai ebenfalls bei einem Opferaltar aufgestellten zwölf Steinsäulen „nach den zwölf Stämmen Israels" (2. Mos. 24, 4). Zwar wird er im Sinn der einen Überlieferung auch als Denkmal des von Jakob abgelegten Gelübdes anzusehen sein (vgl. auch 1. Mos. 31, 13), wie die eben erwähnten Steine und Säulen an den Bund Jehova's, an die ihm gelobte Treue und an sein Gesetz erinnern sollten. Auch stehen diese Bundesdenkmäler offenbar in einer, wenigstens dem Wortlaut des Gesetzesverbots ebenfalls widersprechenden Beziehung zu den Altären und dem Kultus Jehova's. Aber bei dem Malstein in Bethel ist diese Beziehung eine noch viel innigere. In der kürzeren und einfacheren anderen Überlieferung (1. Mos. 35, 14) vertritt er die Stelle eines Altars, indem ein Trankopfer auf ihm dargebracht wird. Man wird dadurch daran erinnert, daß auch sonst nach altisraelitischer Kultussitte manchmal ein großer Stein oder ein Felsen die

Stelle des aus unbehauenen Steinen zu erbauenden (2. Mos. 20, 25) Altars vertrat (1. Sam. 14, 33. Richt. 6, 20. 13, 19 f.; vielleicht auch 1. Kön. 1, 9), wie ja solche Opfersteine auch bei anderen Völkern nichts Seltenes sind (vgl. bezüglich der Araber ZDMG. VII, 500); und noch mehr daran, daß nach Sanchuniathon (ed. Orelli, S. 18) Usōos (s. d. A. Abel) das Blut der von ihm erlegten Jagdtiere an zwei Säulen, die er dem Feuer und dem Winde geheiligt hatte, als Trankopfer ausgoß. Die zweite Überlieferung unterscheidet zwar den Malstein bestimmt von dem erst später erbauten Altare, erkennt denselben aber doch auch schon vor der Erbauung des letzteren als ein Heiligtum Jehova's an, das wohl als Grundstein des nachmaligen Altares gelten soll. Darum wird er, was von bloßen Gedenksteinen und Bundesdenkmälern nie berichtet wird, durch Salbung geweiht. Noch deutlicher tritt die besondere Bedeutung dieses Steines darin an den Tag, daß Gott sich in Mesopotamien Jakob kund gibt als „den Gott von Bethel, da du den Stein gesalbt hast" (1. Mos. 31, 13; vgl. auch 35, 7). Möglich, daß auch in der, von Luther unrichtig übersetzten dunkeln Stelle 1. Mos. 49, 24, wo nach den einen Gott als „Hirte, d. i. Hüter des Steines Israels", nach den anderen selbst als „der Stein Israels", wie sonst als Fels (ṣûr), bezeichnet ist, eine Beziehung auf den Malstein in Bethel vorliegt. Keinenfalls berechtigt aber diese dunkle Stelle zu der Annahme, der Stein sei ein Symbol des in Bethel sich offenbarenden und dort verehrten Gottes selbst. Diese Annahme wäre ganz gegen den Sinn der Überlieferung, welche den Stein nur als etwas Gott Angehöriges, ihm Geheiligtes, nicht als etwas ihn selbst Versinnbildendes darstellt und ihn darum mit Altar und Haus Gottes in Parallele stellt. Wie diese nicht Gott selbst abbilden, sondern Stätten der Gegenwart Gottes sind, so soll vielmehr im Sinne der Überlieferung auch der Malstein Jakobs nur ein Jehova angehöriges Heiligtum sein, welches die Stätte der Offenbarungsgegenwart des im Himmel thronenden Jehova auf der Erde, im heiligen Lande bezeichnet. „Gott von Bethel" heißt der Gott Jakobs als der Gott, welcher seine Offenbarungsstätte in Bethel hat, für seine Verehrer dort zu finden ist und angebetet sein will. — Zu der oben zurückgewiesenen Annahme sind manche durch wirkliche oder vermeintliche heidnische Analogien verleitet worden. Eine bloß vermeintliche Analogie sind die Bätylien (baitylia, im Sing. auch baitylos); es waren dies nach den Beschreibungen der Alten meist rundliche und verhältnismäßig kleine (eine Spanne im Durchmesser), vom Himmel niedergefallene Steine, d. h. Meteorsteine, von welchen man glaubte, daß sie von einer Gottheit (Uranos, Kronos, Zeus, Helios u. a.) gesandt und selbst von einem Dämon beseelt seien (lithoi empsychoi), und welche darum zuweilen göttlich verehrt, vorzugsweise aber als Mittel gebraucht wurden, um Orakel von der Gottheit zu erhalten, die der Diener des Bätylos aus den durch verschiedene Manipulationen dem Steine entlockten zischenden oder pfeifenden Lauten zu entnehmen wußte. So gewiß dieser Bätylienglaube gerade in Phönicien (vgl. Sanchuniathon, ed. Orelli, S. 30) und Syrien (z. B. auf dem Libanon) vorzugsweise heimisch war, so hat er doch mit dem Salbstein in Bethel nichts zu thun. Nicht einmal die gewöhnliche Annahme, daß wenigstens der Name baitylos aus bêth-el entstanden sei, ist den Lauten nach (t statt th und y für e oder i) hinreichend begründet; und ihre Richtigkeit vorausgesetzt (die Ableitung von dem aram. battel = „unwirksam machen", so daß baitylos = Amulet wäre, ist nicht minder bedenklich), so hat man in bêth-el gewiß nicht den Ortsnamen, sondern eine appellative Bezeichnung des Steins als einer Behausung des Dämons zu erkennen. — Wirkliche Analogien zu dem Malstein in Bethel bieten nur die im Altertum weit verbreiteten Salbsteine (lithoi liparoi) dar. Diese wurden zwar in den Zeiten, aus welchen wir genauere Nachrichten über sie haben, als sinnbildliche Darstellungen der Gottheit selbst (vgl. Sanchuniathon, ed. Orelli, S. 18) oder als erfüllt von ihrer Kraft (tanquam inesset vis præsens, wie Arnobius sagt) verehrt. Es ist dies begreiflich genug, da auch sonst heilige Steine bei den verschiedensten Völkern des Orients, Indern, Arabern (vgl. auch ZDMG. VII, 498), Syrern, Phöniciern (vgl. S. 164 b) u. a., von den ältesten Zeiten her als Sinnbilder der Gottheit verehrt wurden, und da sich diese Kultussitte auch nach Griechenland, wo ohnehin die ältesten Götterbilder in meist unbearbeiteten Steinen bestanden, und nach Rom verbreitet hatte. Aber ursprünglich mögen die Salbsteine mindestens teilweise keine wesentlich andere Bedeutung gehabt haben, als Jakobs Salbstein in Bethel; es gilt dies auch für den Fall, daß sie etwa, wie dies bei vielen heiligen Steinen wahrscheinlich ist (vgl. Baudissin, Studien zu Semit. Religionsgesch. II, 266), von Hause aus Abbilder der heiligen Berggipfel waren, auf welchen man sich den Himmelsgottheiten nahe fühlte. Doch darf man mit Jakobs Salbung des Malsteines, welche ein bloßer Weiheakt ist, die als regelmäßig wiederkehrender Kultusakt vorkommende Salbung heiliger Steine nicht unterschiedslos zusammenwerfen. Denn wenn z. B. in indischen Tempeln schwarze Steine von den Priestern täglich mit wohlriechenden Ölen gesalbt werden, so liegt dabei die Vorstellung zu Grunde, daß die Steine die Gottheiten selbst darstellen, und diese werden, wie lebende Personen, der Sitte gemäß (s. Salbe Nr. 2) durch die Salbung erfreut und geehrt; in anderen Fällen, wie bei der fast täglich, namentlich

aber an Festtagen sich wiederholenden Begießung des heiligen Steines im Apollotempel zu Delphi (vgl. auch ZDMG. XVIII, 452), hat der Kultusakt mehr den Charakter einer Libation. — Eben weil die bei Altären stehenden Malsteine und Säulen leicht als Bilder der Gottheit selbst angesehen werden konnten, und so bei den Canaanitern als Sinnbilder Baals galten (S. 164b; vgl. auch S. 1023), hat das Gesetz (s. oben) die Errichtung derselben überhaupt verboten und damit nicht nur, was die Überlieferung von Jakob, sondern auch was sie noch von Moses und Josua berichtete (s. oben), vom gesetzlich geordneten Kultus ausgeschlossen. Im Zehnstämmereich scheinen sich aber mit anderen altisraelitischen Kultussitten auch die für Jehova errichteten Steinsäulen forterhalten zu haben (vgl. Hos. 3, 4. 10, 1 f., wo im Hebr. st. des Heiligtums und der Kirchen „Steinsäulen" genannt sind). Aber auch Jesaja (19, 19) trägt kein Bedenken, für das zum heiligen Land gewordenen Ägypten einen es als solches bezeichnenden, für Jehova errichteten Malstein in Aussicht zu nehmen. Wir erwähnen schließlich noch, daß nach der auch von Luther ausgedrückten Meinung vieler Ausleger in Jes. 57, 6 von einer Verehrung heiliger Steine, die nach manchen ausdrücklich als Salbsteine bezeichnet sein sollen, seitens der abgöttischen Exulanten die Rede ist; doch ist nach dem Hebr. wahrscheinlicher nur auf Götzenbilder hingedeutet, die ihren Standort an glatten, d. h. kahlen Stellen der Thäler hatten. Die wichtigsten, auf die Salbsteine und Bätylien bezüglichen Zeugnisse der Alten findet man zusammengestellt bei **Bellermann**, Über die alte Sitte Steine zu salben und deren Ursprung (1793), **Fr. Münter**, Über die vom Himmel gefallenen Steine der Alten u. s. w. (1805) und **Grimmel**, De lapidum cultu apud patriarchas quæsito (1853).

Salcha, uralte Stadt an der Ostgrenze von Basan, bis zu welcher das Herrschaftsgebiet Ogs reichte (5. Mos. 3, 10. Jos. 12, 5. 13, 11); nach 5. Mos. 3, 10 dem Stamme Manasse zugeteilt (was aber Jos. 13, 29 ff. nicht erwähnt wird), während sie 1. Chr. 6 [5], 11 zum Gebiete Gads gerechnet wird. Noch zur Römerzeit und späterhin war S. eine bedeutende Stadt, wie die umfänglichen Ruinen beweisen, die das heutige Salkhad (oder korrumpiert Ṣarkhad) bilden. Sie liegen südlich von den letzten Ausläufern des Drusen-(Hauran-)Gebirges, 6 St. östlich von Bostra. Reste der alten Römerstraße, welche beide Orte mit einander verband und weiter nach Baṣra am Schaṭṭ el-ʿArab führte, sind heute noch vorhanden. Von der Stadt S. stehen noch mehr denn 500 Häuser zum Teil so wohl erhalten, daß sie ohne weiteres bewohnt werden könnten, unter ihnen aber nur wenig Trümmer von öffentlichen Gebäuden. Auf dem kegelförmigen Hügel vulkanischen Ursprungs, an dessen Süd- und Westabhange die alte Stadt sich anlehnte, und der die weite Ebene ringsum etwa 100 m überragt, finden sich, umgeben von zwei tiefen Gräben, die Ruinen eines Kastells. Die Fundamente der Umfassungsmauern scheinen (nach Porter) von uralter Anlage zu sein. Auf denselben ist römisches Mauerwerk aufgetragen, kenntlich an der Bearbeitung der Steine, griechischen Inschriften und den Skulpturen (geflügelte Adler und kolossale Löwenfiguren), die Mauer und Portale zieren. Zu oberst endlich folgt sarazenisches Mauerwerk mit schönen arabischen Inschriften; denn „Selcath" war nach Wilhelm von Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge ein wichtiger fester Platz. Das Innere der Burg ist ein wüster Trümmerhaufen. Eine weite Aussicht bietet sich von der Höhe des Berghügels dar, im N. nach dem Drusengebirge, im W. nach Bostra, im S. und O. nach der an die Wüste angrenzenden Ebene, innerhalb deren Porter Trümmerstätten von nicht weniger denn 30 einst blühenden Städten zählte. S. Burckhardt I, S. 180 ff. Buckinghams Reisen II, S. 176 ff. J. C. Porter, Five years in Damascus. 2d. ed. Lond. 1870, S. 248 ff. Dess. The Giant Cities of Bashan. Lond. 1874, S. 75 ff. M.

Salem. Über das S. in 1. Mos. 14, 18. Ps. 76, 3 u. Hebr. 7, 1 f. s. d. A. **Melchisedek**. Das S., welches Luther nach Sept. u. Vulg. in 1. Mos. 33, 18 erwähnt findet, müßte man bei Sichem suchen, wo in der That Robinson ein östlich vom Jakobsbrunnen auf dem Hügelland gelegenes Dorf Salim nachgewiesen hat. Es ist aber in dieser, auf 28, 21 rückbezüglichen Stelle das Wort schalēm kein Ortsname, sondern bedeutet „wohlbehalten", so daß es heißen muß: „Danach zog Jakob wohlbehalten zu der Stadt des Sichem" u. s. w. Im cod. Vat. der Sept. ist auch Jer. 41, 5 ein S. erwähnt, das wohl in der Gegend von Sichem zu suchen wäre; der hebr. Text nennt jedoch an seiner Statt Silo. — Das im griech. Text von Judith 4, 4 erwähnte Thal S. hält man gewöhnlich für den Teil des Jordanthales, in welchem der von Hieronymus erwähnte Flecken Salumias, 8 r. M. südlich von Skythopolis, lag.

Saleph (Scheleph), nach 1. Mos. 10, 26 (1. Chr. 1, 20) der zweite unter den 13 Söhnen des Joktan (s. d. A.), also ein südarabischer Stamm, vielleicht identisch mit den Salapēni (Alapeni), welche Ptol. VI, 7, 23 als ein Volk im Inneren des westl. Arabien aufführt. Auch die arabischen Schriftsteller kennen einen Stamm Salif oder Sulaf in Jemen; andere erinnern an Silf, den östlichen Bezirk von Jemen, oder an den Landstrich Salfije südwestlich von Sana im äußersten Südwesten Arabiens. Ksch.

Salim, s. Änon.

Salisa. Die Landschaft S., welche Saul nach 1. Sam. 9, 4 auf der Suche nach den verlorenen Eselinnen durchstreifte, lag für den von Gibea kommenden jenseits des Gebirges Ephraim und grenzte an die Landschaft Saalim. Da Saul, der beim Eintritt in letztere Landschaft eine andere Richtung eingeschlagen zu haben scheint, schon am 3. Tage in Rama ankommt (V. 20), so muß er das Gebirge Ephraim in der Richtung überschritten haben, in welcher man von Gibea aus in kürzester Zeit in eine jenseits desselben gelegene Landschaft kommen konnte. Daher ist am wahrscheinlichsten, daß er in nordwestlicher Richtung den Kamm des Gebirges überschritt, und daß also die Landschaft S. in dem diesem nach Westen zu vorgelagerten Hügelland zu suchen ist. Dies bestätigt sich durch die Lage von Baal Salisa (s. d. A.), mit welchem ohne Zweifel unsere Landschaft zusammenzustellen ist, zumal dieser Ort auch nach Eusebius und Hieronymus nicht nördlich, sondern (in regione thamnitica!) nordöstlich von Lydda anzusetzen ist. Südlich oder südöstlich davon wird die Landschaft Saalim (s. d. A.) zu suchen sein, bei deren Ansetzung man sich durch den Namensanklang der im NO. von Beitin hausenden Beni Salim nicht irre leiten lassen darf.

Sallum (hebräisch Schallûm, d. i. Vergelter; griech. und latein. Sellum, auch Sellem, Sallum, Salom) häufiger Name im A. T. Unter seinen Trägern treten hervor: 1) S. König von Israel, der durch Verschwörung und Ermordung Sacharja's der Dynastie Jehu das von den Propheten angekündigte Ende bereitete (2. Kön. 15, 10—14; vgl. Hos. 1, 4). Seine Bezeichnung als Ben-Jabes scheint auf Herkunft aus dem gileaditischen Jabes zu deuten. Die Bluttat, mit der er den Thron bestieg, bezeichnete den Beginn der kurzlebigen Usurpatorenregierungen, auf welche Hos. 7, 7. Sach. 11, 8 anspielen, und unter denen das Nordreich zu Grunde ging. Er selbst fiel nach einmonatlicher Regierung durch Menahem; nach der herkömmlichen Zählung im J. 771. — 2) S. König von Juda (Jer. 22, 11 f. 1. Chr. 3, 15), Sohn des Josia, aus dem Königsbuch unter dem Namen Joahas bekannt; s. d. A. — 3) S. der Sohn Korah, der Korachit; Haupt des ansehnlichen Levitengeschlechts, dem die Oberaufsicht über alle Thürhüterdienste und die Wacht am östlichen Tempelthor zustand (1. Chr. 10 [9], 17—19. 31. Esr. 2, 42. 10, 24. Neh. 7, 45. Jer. 35, 4; Neh. 12, 25 heißt er Mesullam); vgl. die Artt. Korah, Meselemja u. Mesullam. — 4) S., einer der Edlen Samariens, die in dem Bruderkriege wider Ahas von Juda verhüteten, daß die kriegsgefangenen Judäer der Sklaverei preisgegeben wurden (2. Chr. 28, 12). — Ferner führte den Namen ein Naphtalitergeschlecht (1. Chr. 8 [7], 13; 1. Mos. 46, 24. 4. Mos. 26, 49 Sillem genannt); ein Simeonitergeschlecht (1. Chr. 4, 25); ein Judäer aus dem ägyptischen Geschlecht Jarcha (1. Chr. 2, 40); einer der Ahnen Esra's (Esr. 7, 2. 3. Esr. 8, 1. 4. Esr. 1, 1); der Mann der Prophetin Hulda (2. Kön. 22, 14. 2. Chr. 34, 22); ein Verwandter Jeremia's (Jer. 32, 7); zwei Bezirksoberste zur Zeit Nehemia's (Neh. 3, 12. Esr. 10, 42. Neh. 3, 15). Kl.

Salman. Eigenname einer Persönlichkeit, die gemäß Hos. 10, 14 Beth-Arbeel (s. d. A.) zerstörte (an eine appellativische Fassung des Wortes ist hier unter keinen Umständen zu denken). Wegen der Identität des Wortes mit dem ersten Teile des assyr. Königsnamens Salmanassar hat man in dem Träger des Namens einen der verschiedenen assyrischen Könige dieses Namens (seit Salmanassar II.) vermutet, ohne doch historisch dieses des näheren wahrscheinlich machen zu können: auch das Fehlen der Bezeichnung desselben als „König von Assyrien" würde in diesem Falle überraschen. Eher ließe sich an einen Israel benachbarten zeitgenössischen Fürsten denken, wie sich ein solcher darbietet in dem Tributär Tiglath-Pilesers III., dem Moabiterkönige Salamanu, d. i. Schalman (II, Rawl. LXVII, 60). Moab machte ja sicher in früherer Zeit Streifzüge in israelitisches Gebiet (2. Kön. 13, 20), und wenn auch von Jerobeam II. zeitweilig unterjocht, wurde es sicher später wieder frei; es kann dann ein Fürst desselben bei einem ähnlichen Streifzuge jenes Beth-Arbeel zerstört haben. Handelt es sich aber in diesem Falle um einen zeitgenössischen und benachbarten Herrscher zugleich, so erklärt sich auch das Fehlen jeder näheren Angabe betr. Würde und Nationalität des den Israeliten zur Zeit Hosea's eben sehr wohl bekannten Moabiterfürsten (s. Art. Moab). — Über Hitzigs Ansicht, daß von dem Propheten eine nach ihrem Namen („Fellstadt-Schusterhausen") aus dem Sanskrit (!) zu erklärende Stadt (Schalman-Beth-Arbeel) in Aussicht genommen sei, ist kein Wort zu verlieren. Vgl. Eb. Schrader, KAT.[2] S. 257; 440—42; W. Nowack, der Prophet Hosea erklärt, Berlin 1880, S. 196 ff. Schr.

Salmanassar (hebr. Schalman'ésĕr), Name eines assyrischen Königs zur Zeit des israelitischen Königs Hosea. Die assyrische Urform des Namens ist Sulmanu-aśir, d. i. „Gott Salman ist gütig". Unter den verschiedenen Königen dieses Namens ist der biblische der vierte, der gemäß den assyr. Eponymenlisten von 727—722 regierte. Eigene im engeren Sinne historische Inschriften von demselben besitzen wir bis jetzt nicht; doch existiert ein vermutlich auf ihn bezügliches, mit seinem Namen versehenes Reichsgewicht. Sonst sind es unter den Inschriften lediglich die Eponymenlisten, und zwar sowohl die eigentlichen Listen dieses Namens, als auch die mit Beischriften versehene Verwaltungsliste, welche seiner Erwähnung thun.

Wir erfahren aus diesen, daß derselbe 5 Jahre regierte, im letzten, vollen derselben (723) das Eponymat bekleidete, und in den drei Jahren 725—723 einen oder mehrere Züge nach irgend einem oder auch verschiedenen Ländern unternahm, ohne daß aber dieses Land oder diese Länder sicher zu bestimmen wären, weil das betreffende Thontäfelchen an der Stelle, wo jene Notiz steht, abgebrochen ist. Näheres erfahren wir zuvörderst aus einer ebenfalls noch außerbiblischen Quelle, aus dem Bericht des Menander bei Josephus (Altert. IX, 14, 2). Danach unternahm der Assyrerkönig, nachdem er schon einmal ganz Phönicien und mit Erfolg mit Krieg überzogen gehabt hatte, einen Zug wider das, vermutlich mit Samaria (s. u.) verbundene Tyrus, welcher zu einer fünfjährigen Belagerung der Phönicierstadt führte, während welcher — so muß man annehmen — der König selbst starb. Auf die Zeit der Unternehmung gegen Phönicien wird sich das Orakel Jes. 23 beziehen (s. weiter d. A. Tyrus). Die Bibel erwähnt des Assyrerkönigs als eines Zeitgenossen des Ägypters Sevech und des Israeliten Hosea, der ihm zuerst tributpflichtig und unterthan war, dann aber in der Hoffnung auf den Beistand des Ägypters, mit dem er in Unterhandlung getreten war, von ihm abfiel, den Tribut verweigerte und sich so die Invasion des Assyrers zuzog, der die Hauptstadt drei Jahre lang belagerte, nachdem er jenen selber in seine Gewalt gebracht und in Gewahrsam gelegt hatte (2. Kön. 17, 2–5; vgl. 18, 9 f.). Nach demselben Berichte (V. 6) hätte dann S. auch Samaria nach Ablauf jener Frist erobert und seine Bewohner nach dem Osten, bezw. Nordosten, abgeführt. Nach den Inschriften war es indessen erst sein Nachfolger Sargon (s. d. A.), dem die Einnahme gelang und zwar als seine erste Waffenthat. Den betreffenden Bericht des Großkönigs lesen wir sowohl in den Annalen desselben, als auch und hier vollständiger und ohne Korruption in der großen Prunkinschrift von Khorsabad. Vereinigen lassen sich die beiden scheinbar einander widersprechenden Angaben der Bibel einerseits, der Inschriften anderseits am einfachsten durch die Annahme, daß allerdings schließlicher und faktischer Eroberer der Stadt Sargon, Salmanassars Nachfolger, war; daß aber diese Eroberung so sehr als das lediglich abschließende Ergebnis der dreijährigen Belagerung unter Salmanassar erschien, daß in der Tradition der zunächst beteiligten Israeliten nicht der schließliche Eroberer, denn vielmehr der zähe Belagerer, also Salmanassar, als der Bezwinger der Reichsfeste angesehen ward. Ob der Tod des Königs ein natürlicher oder nicht; ob anderseits sein etwa gewaltsam herbeigeführtes Ende mit den anscheinend langsam fortschreitenden Unternehmungen gegen Tyrus und Samaria zusammenhing, darüber läßt sich bis jetzt sicheres nicht ausmachen. Da die Regierung des Königs eine verhältnismäßig kurze ist, sein Nachfolger (Sargon) sich niemals als seinen Sohn, ebensowenig dessen Sohn (Sanherib) sich als Salmanassars Enkel bezeichnet, überhaupt alles darauf führt, daß mit Sargon eine neue Dynastie oder eine neue Linie der bisherigen auf den Thron kam, — die Bezeichnung Sanheribs als Sohn und Nachfolger Salmanassars in Tob. 1, 18 kann hier selbstverständlich nicht in Betracht kommen — so liegt allerdings die Vermutung nahe, daß der langsame Fortgang der Unternehmungen des Königs, bezw. ihr anscheinender Mißerfolg und sein unerwartet frühes Ende nicht ohne ursächlichen Zusammenhang mit einander stehen. S. auch d. Artt. Hosea und Sargon. Vgl. Eb. Schrader, KAT.[2] S. 83. 266 ff.; ders. in Jahrbb. für Prot. Theol., I. Jahrgang 1875, S. 323—329.

Schr.

Salmone, auch Salmonion, Salmonis, Samonion, war im Altertum der Name des mit einem Heiligtum der Athena gekrönten Vorgebirges (jetzt Kap Sidero), welches die Nordostecke von Kreta bildet. Nur irrtümlich wird dasselbe zuweilen in dem südlicher aufsteigenden Kap Plaka bei Itanos gesucht. Erwähnt ist S. bei des Apostels Paulus Seereise von Palästina nach Italien (Apstlg. 27, 7). Vgl. Bursian, Geographie von Griechenland II, S. 575 f.

H.

Salom steht Bar. 1, 7 für Sallum (1. Chr. 7, 12 f. hebr. 5, 38 f.), 1. Makk. 2, 26 aber für Salu (4. Mos. 25, 14).

Salome (Salōme zu sprechen): nach Mark. 15, 40. 16, 1 f. eine der Anhängerinnen Jesu, welche unter seinem Kreuze standen und am Ostermorgen zu seinem Grabe gingen, nachdem sie schon während seines öffentlichen Lebens ihn und seine Jünger begleitet und für deren gemeinsamen Lebensunterhalt gesorgt hatten (Luk. 8, 2 f.). Da Matthäus in der (aus derselben Quelle geschöpften) Parallelstelle zu Mark. 15, 40 (Matth. 27, 56) anstatt „Salome" setzt: „die Mutter der Söhne des Zebedäus" (vgl. d. Artt. Jakobus und Johannes), so erhellt, daß Salome die Mutter der beiden dem Herrn (samt Petrus) nächststehenden Jünger war; dieselbe, welche nach Matth. 20, 20 vor Jesu niederfiel, um für ihre beiden Söhne in seinem naherwarteten Herrlichkeitsreiche die Plätze zu seiner Rechten und Linken zu erbitten. Weiteres ergibt sich, wenn man mit Mark. 15, 40. Matth. 27, 56 die denselben Vorgang unterm Kreuze schildernde Stelle Joh. 19, 25 vergleicht. Es erscheinen hier neben der Mutter Jesu unter dem Kreuze stehend „die Schwester seiner Mutter, Maria des Klopas (Weib) und Maria Magdalena". Schwerlich ist „Maria des Klopas Weib" (= Maria der Mutter des jüngeren Jakobus und des Joses Mark. 15, 40. Matth. 27, 56) nur der Name der „Schwester der Mutter Jesu"; denn alsdann käme das Unglaub-

liche heraus, daß zwei Schwestern denselben Namen „Maria" geführt hätten; sondern die „Schwester der Mutter Jesu" wird von dieser Maria des Klopas zu unterscheiden und mit der Mutter Jesu paarweise — ebenso wie die folgenden beiden Marien — zusammengefaßt sein. Dann aber ist ohne Zweifel in ihr die nach Markus und Matthäus unter dem Kreuze Jesu stehende Salome wiederzuerkennen. Es stimmt ganz mit der Art des vierten Evangelisten, der weder seinen noch seines Bruders Namen je ausspricht, daß er demnach seine Mutter wohl erwähnt, aber nicht beim Namen genannt hat. Unstreitig fällt durch dies Verwandtschaftsverhältnis ein neues Licht auf die Beziehungen Jesu zu dem Hause des Zebedäus und insonderheit zu seinem Lieblingsjünger Johannes, dessen besondere Vertrautheit mit ihm als eine schon auf Verwandtschaft und vielleicht Jugendfreundschaft beruhende dann um so mehr alles Auffallende den anderen Jüngern gegenüber verliert. — Eine andere Salome, die das N. T. kennt, ohne sie jedoch beim Namen zu nennen, ist die das Haupt Johannis des Täufers fordernde Tochter der Herodias (Mark. 6, 22 f.). Vgl. über sie die Artt. Herodias und Philippus Nr. 4. Bg.

1 **Salomo** (hebr. Schĕlōmoh, griech. Salōmōn und Sōlōmōn, arab. Sulaimân), der König von Israel, dessen glänzende Regierung nach dem geschichtlichen Bewußtsein Israels, wie nach dem Zeugnis der Thatsachen, die kurze Mittagshöhe darstellt, deren sich äußerlich angesehen die israelitische Volks- und Staatsgeschichte zu erfreuen gehabt hat. Unter den vier Söhnen, welche nach dem Tode ihres Erstgeborenen Bathseba dem David gab, erkannte in ihm der prophetische Blick den, welchen die Vaterliebe Gottes vor den anderen erkoren; und wenn David mit dem Namen Salomo, d. i. Friedemann, den er dem Neugeborenen beigelegt, das Bewußtsein des wiedergewonnenen Gottesfriedens ausgedrückt und zugleich wie in Wunsch und Ahnung den Charakter, den die Regierung dieses Sohnes gegenüber der eigenen kampferfüllten tragen sollte, bedeutsam bezeichnet hatte, so gab Nathan jener prophetischen Einsicht Ausdruck, indem er dem Knaben den Schmucknamen Jedidja — der Jehovageliebte — beilegte, und mit größter Sorge und Liebe ihm zugewandt blieb (2. Sam. 12, 24 f., vgl. 15 ff. 5, 14. 7, 14 f. 1. Chr. 3, 5. 15 [14], 4). Das thatkräftige Vorgehen Nathans war es auch, welches in entscheidender Stunde Salomo die vom Vater ihm zugedachte Thronfolge sicherte. Unter dem Hinwelken des alternden David nämlich hatte der stets bedeutende, durch große Verdienste begründete und aufrecht erhaltene Einfluß Joabs sich zum Mittelpunkt einer dirigierenden Hofpartei gemacht, welcher der herbe Ernst, mit dem Nathan die Idee des Gottesstaates am Hofe vertrat, wenig zusagte. Um Joab und den Hohenpriester Abjathar sich sammelnd, hielt sie den Propheten wie seinen prinzlichen Schützling von sich fern und nährte die kühnen Hoffnungen des Prinzen Adonia, der, noch in Hebron geboren, nach Amnons und Absaloms Tode, und dem letzteren in körperlichen Vorzügen ähnlich, sich der Nächste zum Throne dünkte (1. Kön. 1, 5—7; vgl. 1. Chr. 3, 1. 2). Wie unheimlich David selber die Nähe und Macht des alten wilden Kriegsgesellen an seinem Hofe jetzt sein mochte: um Davids willen hatte Joab gefrevelt; und der Greis fand von sich aus die Energie nicht, weder Joab noch Adonia den Übermut zu legen, der sich allgemach an die Stelle des königlichen Ansehens selber drängte (1. Kön. 2, 5. 1, 6). Es konnte weder Nathan noch Salomo verborgen sein, was es sowohl für die Thronfolge als auch für die Sicherheit ihres Lebens bedeutete, als Adonia und sein Anhang am Brunnen Rogel, im Südosten der Stadt, eine Festfeier veranstalteten, die sich zu förmlicher Huldigung gestalten sollte, und als sie mit ihren freigebigen Einladungen für dieselbe gerade Salomo und Nathan, sowie den Priester Zadok und den tapferen Hauptmann der königlichen Leibwache, Benaja, in demonstrativer Weise übergingen (1. Kön. 1, 7—10; vgl. V. 12. 21). Da bestimmte Nathan die Bathseba, den König seiner Zusage in betreff der Thronfolge Salomo's zu erinnern, und indem er selbst ihre Vorstellungen mit dem Hinweis auf die selbstwillige Hoffart der Gegner unterstützte, loderte noch einmal die königliche Energie in dem alten Löwen zur That auf: augenblicklich befahl David, mit feierlichem Gepränge die Königssalbung Salomo's am Gihon unter dem Schutze der Leibwache zu vollziehen; und so mächtig war in Jerusalem die alte Gewöhnung an Gehorsam gegen die Stimme seines großen Königs, daß das Volk mit Jauchzen zur Salbung seine Huldigung für Salomo fügte. Von Norden her vernahmen die bei Rogel Versammelten den fremden Jubel, der in ihre Feier herüberklang; und als sie gehört, was er bedeutete, war auch ihr Mut geschlagen; gescheucht stob die Versammlung auseinander (1. Kön. 1, 11—49). So war Salomo noch bei Lebzeiten seines Vaters auf den Thron Israels gestiegen, und der königliche Geist des Greises leuchtete auf in der eifersuchtslosen Freude, mit der er Gott dankte, das Werk seines Lebens in die rechten Hände gelegt zu sehen (1. Kön. 1, 46. 48. 1. Chr. 24 [23], 1). Wie alt Salomo bei seiner Thronbesteigung gewesen, ist uns nirgend überliefert; doch wird man, da nach dem Königsbuch selbst (I, 14, 21; vgl. 11, 42) Rehabeam bereits zu diesem Zeitpunkt ein Jahr alt war, sich hüten müssen, Äußerungen wie 1. Kön. 3, 7 im Sinne einer allzugroßen Jugend des Königs zu pressen. — Bald darauf starb David; 2 und außerbiblische Notizen (bei Josephus) wissen viel nicht bloß von dem Glanz des Begräbnisses,

sondern auch von den gewaltigen Schätzen zu berichten, welche die Pietät des Sohnes dem Vater ins Grab mitgab. An Salomo selbst aber begann bald die gute Zuversicht, welche David zu der politischen Weisheit seines Sohnes gehabt (1. Kön. 2, 6. 9), in einer glücklichen Mischung der vornehmsten Regierungsfähigkeiten sich zu bewähren: einer leidenschaftslosen, bedachtsamen Besonnenheit, welche nichts überstürzt und auch in harten Maßregeln die Form des Rechts und der Loyalität zu wahren weiß; eines sicheren Blicks, der das Notwendige erkennt; und eines energischen Willens, der nur das Notwendige, dieses aber auch mit augenblicklichem Entschluß ganz und voll ausführt. Adonia, über die Vorsicht des Königs durch seine Nachsicht getäuscht, sucht auf anderm Wege für seine alten Pläne neuen Boden zu gewinnen. Insgeheim auf die Volksanschauung reflektierend, daß dem Erben der Gemahlin ein Anspruch auf den Thron zukomme, weiß er in scheinbarer Harmlosigkeit die Königinmutter zu gewinnen, daß sie ihr Wort — nach alter Hofsitte des Orients das gewichtigste am Hofe — bei dem jungen Könige dafür einlegt, ihm Abisag, die hinterlassene Gemahlin des Alters Davids zu geben. Salomo durchschaut sofort den Plan, und wie die Staatsnotwendigkeit zunächst nur vor allem Sicherung des Thrones fordert, so weiß er ohne Zaudern, daß ihr die kindliche wie die brüderliche Pietät sich unterordnen muß: Adonia muß fallen (1. Kön. 1, 50—53. 2, 13—25; vgl. 2. Sam. 12, 8. 16, 21 f.). Mit der Schuld Adonia's ward die Mitschuld seines Protektors Joab offenbar, indem dieser sofort bei der Nachricht von Adonia's Katastrophe das Asylrecht des heiligen Zeltes sucht, das ihm doch (nach 2. Mos. 21, 12—14) nicht zugute kommen konnte (1. Kön. 2, 28—34). Erst mit dem Fall dieses mächtigsten und zumal im Heere populärsten unter den Gegnern stand Salomo's Thron fest. Und wie mit diesem harten Beschluß die Blutschuld gesühnt ist, welche David ungesühnt an seinem Hofe geduldet (vgl. 1. Kön. 2, 5 u. o. S. 304 a), so mit der Verurteilung Simei's, der ebenfalls in sorgloser Sicherheit selbst sein Verderben heraufbeschwört, die ungesühnte Verschuldung an David, welche der Sohn auf Namen und Würde des Vaters nicht ruhen lassen zu dürfen überzeugt war (1. Kön. 2, 36—46. vgl. V. 8. 2. Mos. 22, 28). Was Salomo für notwendig erkannt, um keinen Zweifel zu lassen, daß auf festem Thron eine starke Hand die Zügel führte, war mit diesen nach Zeit und Umständen zu würdigenden Maßregeln geschehen: es sind die einzigen Blutthaten, die von ihm berichtet werden; und auch bezüglich dieser hält das Bild, das im Volk sich von dem großen König gestaltet, den charakteristischen Zug fest, daß sie nicht im eigenen Willen des Königs, sondern im Vermächtnis des Vaters ihre Wurzel gehabt (1. Kön. 2, 1—9). Es liegt in derselben Linie, daß in unsern biblischen Berichten auch von den Schwierigkeiten wenig die Rede ist, gegen welche Salomo sein Reich nach außen hin zu sichern hatte. Gefehlt haben sie nicht; aber die Berichte zeigen, daß auch in dieser Beziehung der König sich mit dem Notwendigen begnügte, und Kriegen thunlichst auswich. Der edomitische Prinz Hadad, der vor dem Vernichtungskriege Joabs gegen sein Land als Kind nach Ägypten geflüchtet worden war, hatte dort ehrende Aufnahme gefunden; gewiß nicht ohne Mitwirkung der argwöhnischen Eifersucht, mit der man dort die aufblühende Macht Davids beobachtete. Hochangesehen bei Hofe und mit dem Pharao verschwägert, erachtete er mit dem Tode Davids den Zeitpunkt für gekommen, die Befreiung des heimischen Bodens und den Thron seiner Väter zu erkämpfen (1. Kön. 11, 14—22). Es wird nicht berichtet, daß Salomo diese Absicht zerschlagen, ja auch nur einen Kriegszug zu diesem Zweck unternommen habe; vielmehr wird aus der Notiz 1. Kön. 11, 25 b (wo statt Aram, Syrien bei Luth., zu lesen Edom) zu schließen sein, daß es Hadad thatsächlich gelungen, ein gewisses Herrschaftsgebiet in Edom zu gewinnen. Wie wenig bedeutend aber dieses war und wie ungefährlich der Reichsgewalt im Süden des Landes, soweit dieselbe für Israel ein Lebensinteresse hatte, ergibt sich daraus, daß Ezeongeber im Süden des edomitischen Gebiets als Handelshafen Salomo's in ungestörter Blüte und regelmäßigem Verkehr stand (1. Kön. 9, 26. 10, 22). Auch die Eroberungskriege Davids zur Sicherung des Nordens wieder aufzunehmen, nahm Salomo nur einmal Anlaß: er eroberte die wichtige Metropole **Hamath**, unentbehrlich für den offenen Verkehr zur Reichsgrenze am Euphrat (2. Chr. 8, 3; vgl. 2. Kön. 14, 25). Dagegen ließ er es auch hier geschehen, daß der syrische Häuptling Reson, der nach Unterwerfung des Königreiches Zoba durch David sich nach Damaskus geworfen, dort sich festsetzte und den Grund zu dem Syrerreiche legte, welches für die späteren Geschicke Israels so verhängnisvoll werden sollte (1. Kön. 11, 23 f.). Salomo begnügte sich, ihm gegenüber durch die Befestigung von Hazor den wichtigen Jordanübergang für die Handelsstraße von Phönicien nach dem Osten zu decken und durch einen festen Turm am Libanon die Unternehmungen Resons gegen den Westen in Schach zu halten (1. Kön. 9, 15. Hohesl. 7, 4 [5]). Viel mehr entsprach es seiner Art, durch Anknüpfung freundschaftlicher Verbindungen mit den ansehnlichen Nachbarhöfen der ungestörten und fruchtbaren Entwickelung seines Reiches und Volkes Raum zu schaffen. So hat er nicht bloß die bereits von seinem Vater angeknüpften guten Beziehungen mit dem tyrischen Königshofe (s. u.) in engstem Anschluß erhalten und befestigt — wie er denn auch kein Bedenken trug, einen wenig wertvollen, dazu vorwiegend von Canaanitern bewohnten Landstrich, das Ländchen Cabul,

gegen namhafte Summen an Thrus abzutreten (1. Kön. 9, 11–14; vgl. 2. Sam. 24, 7. Jes. 9, 1), — sondern auch die Politik des altersstolzen Nilreichs wußte er zu seinen Gunsten zu wenden. Der den ersten Jahrzehnten Salomo's gleichzeitige Pharao, den die Bibel nicht nennt, war auf keinen Fall Uaphres (Hophra), wie eine außerbiblische Überlieferung der Juden (bei Eupolemos) annimmt, sondern am wahrscheinlichsten Psusennes II., der letzte der 21. (tanitischen) Dynastie; für welche meist rezipierte Annahme auch der Umstand spricht, daß der Umschlag in der Haltung Ägyptens, den Salomo's Nachfolger Rehabeam zu erfahren hatte, sich am ehesten begreift, wenn man ihn mit der Thronergreifung der neuen bubastischen Dynastie (ca. 965) in direkte Verbindung setzt. Nicht nur, daß der Pharao, wiewohl vergeblich, jenen Hadad von der Aufnahme der Feindseligkeiten gegen Salomo abzubringen suchte: er gab diesem sogar seine Tochter zur Gemahlin, und mit ihr fiel dem Könige auch das letzte Bollwerk, das die Canaaniter im Westen des Landes behauptet hatten, die Stadt Geser, als Mitgift des ägyptischen Eroberers ohne Mühe in die Hände (1. Kön. 11, 22. 3, 1. 9, 16). —

3 Aber den besten und sichersten Weg, Kraft und Ansehen des in so kurzer Zeit so gewaltig aufgereckten Königtums in Israel wie einen ehernen Turm aufzurichten, erkannte Salomo in der straffen Zusammenfassung und gouvernementalen Organisation des eigenen Volkes selber. Und darin liegt das glänzendste und eigenste Zeugnis für seine Regierungsweisheit. Mit starker Hand konzentrierte er alle regierende Gewalt im Lande im Königtume. Hatten noch unter David die alten Gaufürsten und Stammhäupter bei entscheidenden Angelegenheiten eine große Rolle gespielt (vgl. 1. Chr. 28 [27], 16 ff. 30 [29], 6 ff.): jetzt erscheinen sie höchstens bei Festlichkeiten als Repräsentation des Landes (1. Kön. 8, 1). Gegen nichts zeigt der König eine so schneidige Energie, als gegen die leise Andeutung Adonia's, daß die zu seinen Gunsten lautende Volksstimme doch nicht zu unterschätzen gewesen sei (1. Kön. 2, 15; vgl. V. 24). Das ganze Land wird zum Zweck der Verwaltung in 12 Kreise geteilt (1. Kön. 4, 7–19); aber diese Einteilung nimmt von den alten Stammgrenzen so gut wie keine Notiz, sondern departiert rein nach dem Verwaltungsinteresse; nur bei einigen wenigen fällt Stamm und Kreis nahe zusammen (V. 15. 17. 18); und an die entscheidenden Posten stellt der König seine nächsten Verwandten (V. 11. 15). Und wie wir nicht wahrnehmen, daß bei den Maßnahmen seiner Regierung das Prophetentum auch nur in dem Grade, wie bei David, entscheidenden Einfluß übte, — der König soll ja sich selbst als einen vom Geiste Gottes Erfüllten wissen und beweisen (Spr. 16, 10) — so hat er auch mit starker Hand die königliche Hoheit über die heiligen Institutionen des Volkes beansprucht und aufrecht erhalten. Schon bei der Katastrophe Adonia's wird der Oberpriester Abjathar vom König einfach entlassen, vom Hofe und aus der Stadt verbannt, und in seine Stelle der treue Zadok eingesetzt (1. Kön. 2, 26 f. 35). Ebenso läßt sich's der König nicht nehmen, als Gesalbter Gottes und ohne priesterliche Vermittelung die wichtigsten und wesentlichsten priesterlichen Funktionen selbst zu vollziehen: er opfert; „mit sich selbst", d. h. allein tritt er vor Jehova, um das Rauchopfer darzubringen; er betet auf einem für ihn aufgeschlagenen Podium vor dem Altar; er erteilt dem Volke den Segen (1. Kön. 3, 4. 15. 8, 14 ff. 54. 62 f. 64 f. 9, 25; vgl. 2. Chr. 6, 12 f.). Man sieht, es ist nur ein ausführender Wille in diesem Staatswesen, der aus Davids kraftvoller Vorarbeit das Resultat zieht. Nicht als verführe dieser Wille im Prinzip despotisch: dem widerstrebte dies gesunde Volkstum und die Weisheit des Königs in gleicher Weise; beide wissen, was Rat zu bedeuten hat, und daß wohl zur Ausführung, aber nicht zur Vorbereitung und Beschlußfassung die im einzelnen konzentrierte Kraft das beste Werkzeug ist (Spr. 11, 14. 15, 22). So sehen wir denn den König von einer reichlichen und wohlgegliederten Hierarchie staatlicher Ämter umgeben (1. Kön. 4, 2–5); und die faktische Ausübung des königlichen Summepiskopats ist weder gewaltsam noch feindselig gegen das Priestertum als solches, sondern beruht auf einer organisch ausgeprägten Verbindung von Volkstum und Religionswesen: das oberste Hofamt bekleidet Asarja, der Sohn des Hohenpriesters Zadok (4, 2); und in die Stelle des „Freundes des Königs", also des vertrautesten Ratgebers, rückt wiederum ein Priester, Sabud (1. Kön. 4, 5; vgl. Spr. 22, 11). Aber keiner von diesen allen tritt maßgebend an die Stelle des Königs; eine starke Centralisation bindet wie das Volk so die Beamtenwelt. Kein Wunder, daß gegenüber dieser gerafften Staatsmacht, die sich ebenbürtig zwischen die alten und großen Dynastien des Ostens und Westens stellte, die zahllosen kleinen Gaukönige der hethitischen und aramäischen Stämme im Norden, der Araber im Osten und Süden des Landes ohne besondere Gewaltanwendung in Abhängigkeit bleiben und geraten mußten. Salomo, ihrer Tributpflicht sicher, konnte ihnen die Freude ihrer kleinen selbständigen Hofhaltungen lassen, ohne daß seine Herrschaft vom Euphrat bis zum Schilfmeer und zu der ägyptischen Grenze dadurch wäre in Frage gestellt worden (1. Kön. 10, 29. 15. 23. 25. 4, 21. 24. [5, 1. 4]. 8, 65. 2. Chr. 9, 26). —

4 Als das wirksamste Mittel allerdings, die Einheit des Volks aus dem Wesen desselben aufzubauen, mußte immer die Centralisation desselben in seiner innersten Lebensrichtung, der religiösen, sich darthun. Die kultische Zersplitterung an die Höhen und Heiligtümer der verschiedenen Stämme und Gaue, wie sie Salomo vorfand, mußte bei diesem Volk die Zersplitterung des Volkslebens selbst bedeuten:

wie denn auch nach Salomo's Tode die Reichsspaltung sofort wieder mit kultischer Secession Hand in Hand gegangen ist. Die hier vorliegende höchste Aufgabe hat Salomo mit der Erbauung des Tempels gelöst. Schon David hatte seine Gedanken dahin gerichtet, und wenn wir erwägen, daß schon im zweiten Monat seines vierten Regierungsjahres Salomo an den Bau selbst schreiten konnte, so wird man die Angaben der Chronik über die Vorbereitungen von Geld und Materialien, welche bereits David für den Bau getroffen, in dieser Hauptsache für wohlbegründet halten müssen (1. Kön. 6, 1. 37. 1. Chr. 23. 29. 30 [22. 28. 29]). Aber in betreff der Ausführung war David, auf prophetischen Einspruch, dabei stehen geblieben, neben den bereits bestehenden Heiligtümern in der neugeschaffenen Hauptstadt Jerusalem ein weiteres einzurichten: den Altar bei der Bundeslade auf der Tenne Aravna's, vor dem auch noch Salomo (1. Kön. 3, 15) opfert. Und nicht einmal der so nahe gelegenen Opferstätte von Gibeon hatte dieser Altar etwas von ihrem Ansehen entziehen können: sie war auch in den ersten Jahren Salomo's noch das Hauptheiligtum, „die große Höhe" (1. Kön. 3, 4). Salomo nun ging mit Eifer ans Werk und machte für dasselbe alsbald seine Verbindungen mit dem bauberühmten Hiram von Tyrus fruchtbar. Gegen bedeutende Naturallieferungen verstand Hiram sich dazu, durch seine Holzarbeiter, denen Salomo eine bedeutende Verstärkung zuschickte, im Libanon die zum Bau erforderlichen Prachthölzer, Cedern und Cypressen, schlagen zu lassen; welche dann von dort aus aufs Meer geschafft, durch Schiffe nach Joppe gebracht und von dort auf dem Landweg nach Jerusalem geschafft wurden (1. Kön. 5, 1—14 [15—28]; vgl. 2. Chr. 2, 16). Gleichzeitig wurden in palästinensischen Steinbrüchen die erforderlichen Bausteine nicht bloß gefördert, sondern alsbald behauen und mit jener eigentümlichen Fugenränderung versehen, welche an den Mauerresten in Jerusalem bis auf diesen Tag wahrzunehmen ist; so daß sie, zur Baustelle auf der Moriahöhe transportiert, ohne weitere Bearbeitung sofort zur Untermauerung und Nivellierung des Baugrundes und zu den Tempelmauern selbst zusammengefügt werden konnten (1. Kön. 5, 15 [29; statt „zimmerten" bei L. lies: „Steine brachen im Gebirge"] V. 17. 18 [31. 32]. 2. Chr. 3, 1). So energisch ward das Werk gefördert, daß der herrliche Bau, in welchem sich der Idee des Jehovaheiligtums, wie sie der Chronist mit dem Emblem eines von David hinterlassenen Bauplans bezeichnet (1. Chr. 29 [28], 11 f.), phönicische und ägyptische Kunst zu Dienst gestellt, schon nach sieben Jahren, im achten Monat des elften Regierungsjahres Salomo's fertig stand, und der König dazu schreiten konnte, die Ausstattung des Gebäudes mit Schmucksäulen, Schnitzwerk und den zum Kultus erforderlichen Geräten in Angriff zu nehmen (1. Kön. 6, 38. 7, 13—51). Auch für die Leitung dieser Arbeiten gewann er einen tyrisch gebildeten Sachverständigen, der, wie der König, Hiram hieß (s. d. A.). Soweit Erzguß in Frage kam, wurde dieser in dem fürs Formen vorzüglich geeigneten roten Thonmergel des Jordanthals bei Adam zwischen Suchoth und Zarthan vollzogen, und vornehmlich die aus den Syrerkriegen Davids aufgespeicherte Beute dazu verwandt (1. Kön. 7, 46; vgl. 2. Sam. 8, 8. 1. Chr. 19 [18], 8). Über die Details des Gebäudes und der einzelnen Geräte vgl. die AA. Jerusalem, Tempel, ehernes Meer u. s. w. Mit dem Tempel war ein der Gegenwart entsprechender Mittelpunkt für jene ursprüngliche sakrale Einheit des Volks wiedergewonnen, welche, in der Richterzeit verloren gegangen, doch für die Urzeit der Siedelung von jeder geschichtlichen Induktion gefordert werden muß, um das Werden dieses Volkes zu begreifen, und auch von der Heil. Schrift bezeugt ist. Wie lange es dauerte, ehe sie von jetzt ab wieder zu einer das Volksbewußtsein erfüllenden Realität wurde: der Grund war gelegt. Mit dem Tempel erst erschien das auf die Dauer erbaute Heiligtum gegeben, von dem man der Erfüllung der göttlichen Zusage, in Israel für immer wohnen zu wollen, voll und ganz froh zu werden vermochte (1. Kön. 9, 3. 6, 11—13. 8, 29 11, 36; vgl. 2. Kön. 21, 7. 23, 27). Und wie der König nicht unterließ, die Feier der drei großen Jahresfeste (S. 445) bei diesem Heiligtum zu konzentrieren (1. Kön. 9, 25), so wählte er für die Einweihungsfeier, welche nach der Angabe der griech. Übersetzung in 1. Kön. 8, 1 zwanzig Jahre nach dem Beginn des Baues, also nach Abschluß auch der Ausstattung desselben stattfand, den Monat des volkstümlichsten unter jenen Festen, des Laubhüttenfestes; den siebenten im Jahre (1. Kön. 8, 2. 2. Chr. 7, 8. 9). Es war, biblisch betrachtet, der Höhepunkt seines Glanzes im Gotteskönigtume, als er hinter der Bundeslade ins Heiligtum geschritten, mitten vor den Volksältesten und unzähliger Menge auf das Bema trat, und als der berufene Fürbitter seines Volkes vor Gott das herrliche Weihegebet sprach, welches in einer besonderen Schrift („das Buch der Ode" nach der griech. Übersetzung in 1. Kön. 8, 53) eingezeichnet wurde, und von dem uns der Bericht 1. Kön. 8 eine edle Vorstellung gibt. Daß der König, wie er das Gotteshaus selbst geschmückt, so auch für die schöne Gestaltung der Gottesdienste, namentlich in Bezug auf deren musikalische Seite, Sorge getragen haben werde, ist an sich wahrscheinlich und wird durch Notizen wie 2. Chr. 35, 4. 8, 14—16. Neh. 12, 45 bestätigt; wie denn auch bis in spätere Zeiten die Ordnung der „Knechte Salomo's" unter den niederen Tempeldienern an die Zuweisung der Ahnen dieser Geschlechter erinnerte, welche durch Salomo den äußeren Bedürfnissen des Tempels und Gottes=

dienstes gemacht war (Esr. 2, 55. 58. Neh. 7, 57. 60. 11, 3; vgl. o. S. 1092). Mit Recht hat die Zeit Salomo's als eine Blüteepoche des israelitischen Kultus im Gedächtnis der Geschlechter fortgelebt (2. Chr. 30, 26. 2. Makk. 2, 8—12). Wenn man allerdings von da aus hat schließen wollen, daß jene große Gesetzgebung über die heiligen Dinge, welche sich den vorderen Büchern des Pentateuch einverleibt findet, gerade dieser Zeit ihre schriftliche Niedersetzung verdanke, so spricht dagegen das Fehlen jener Vorschriften über Gesang u. ä. in dieser Gesetzgebung. Der Grundstock derselben, der Umkreis der spezifischen Materien — denen damals und später immerhin Novellen angefügt sein mögen — muß schon damals fixiert gewesen sein; sonst würden gerade diese Dinge sicher nicht fehlen. —

5 Der große Aufschwung nicht bloß des kultischen, sondern überhaupt des öffentlichen Lebens zur Zeit Salomo's hatte seine gesunde Basis in der Blüte des Volkes. Es ist ein von der neueren Völkerkunde als allgemein gültige Regel konstatiertes Axiom, daß mit dem Seßhaftwerden einer bisher nomadischen Nation ziemlich plötzlich eine außerordentliche Steigerung der Bevölkerungsziffer einzutreten pflegt. In Israel konnte dies Naturgesetz erst jetzt, nachdem die unsicheren Zustände der Richterzeit und die männervertilgenden Kriege der ersten Königszeit vorüber waren, zu voller Auswirkung gelangen. „Und Israel und Juda, des war so viel wie Sand am Meer" (1. Kön. 4, 20). Und dies Volk, über das nun Jahrzehnte lang keine der schweren Ausplünderungen der früheren und späteren Jahrhunderte gegangen, lebte in gedeihlichem Wohlstand. „Sie wohnten ein jeglicher unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, aßen und tranken und waren fröhlich" (1. Kön. 4, 25. 20). Dazu war des Königs Einsicht emsig bemüht, den Ertrag des Landes in jeder Weise zu heben. Allenthalben an den Straßen des Landes hin, deren Vermehrung und Pflege, weil in der Natur der Sache liegend, nicht ausdrücklich berichtet ist, wurden Karawanserei's und Vorratsstädte errichtet; bis in die Oasen der Wüste hinein erstreckten sich diese Stadtgründungen, von denen eine, die Palmenstadt (Tamar, Tadmor = Palmyra) in der Oase zwischen Damaskus und Tiphsach später zu hohem eigenen Ruhm gelangt ist (1. Kön. 9, 18. 19. 2. Chr. 8, 4. 6. 16, 4). Mächtig hob sich der Handel, dessen Abgaben mit den Tributen der Vasallenfürsten und den Naturallieferungen aus den Provinzialkreisen einen bedeutenden Zuschuß zu den 666 Goldtalenten bildeten, auf welche die jährlichen regelmäßigen Einkünfte des Königs aus seinen Domänen und den Steuern des Landes geschätzt wurden (1. Kön. 10, 14. 15. 4, 7. 21—23 [5, 1—3]). Mit den Reichtümern, die in den Tempel verbaut wurden, — so große Massen von Edelmetall, daß trotz aller späteren Raubzüge und Ausplünderungen, die von Rehabeams Zeit an darüber kamen, selbst noch Nebucadnezar genug zu nehmen fand (2. Kön. 24, 13. 25, 16 f.), häuften sich mächtige Schätze in Jerusalem. Dem Aufwand der königlichen Hofhaltung entsprach die solide Pracht der Kleidung, der Geschirre, des Hofstaates. „Alle Trinkgefäße Salomo's waren golden, und das Silber achtete man zu seiner Zeit nicht" (1. Kön. 4, 22 f. [5, 2 f.]. 10, 5. 21; vgl. Matth. 6, 29). Die zahlreichen Kunstausdrücke zur Unterscheidung der verschiedenen Sorten Goldes, die zur Verwendung gelangten, beweisen in unseren biblischen Berichten, daß es in denselben sich nicht bloß um übertreibende Erinnerungen handelt, sondern um Nachrichten, deren Unterlage handgreiflich vorlag. Bei der nahen Verbindung mit Phönicien konnte es nicht fehlen, daß die Gedanken des weitblickenden Königs sich darauf richteten, die günstige Lage seines Landes auch für die Teilnahme an ihrem Seehandel fruchtbar zu machen (vgl. d. A. **Handel**). Zwar von dem Handel auf dem Mittelmeere, ihrer eigentlichen Domäne, wußten sie ihn, wie das Schweigen der Urkunden zeigt, klüglich auszuschließen. Dagegen kam es um so mehr ihrem eigenen Interesse entgegen, mit ihm zusammen den Handel nach dem Süden von seiner Hafenstadt Ezeon Geber am Roten Meere aus in Schwung zu bringen. Hier bauten tyrische Schiffsleute die Handelsflotte Salomo's, welche mit Phöniciern und Israeliten bemannt, den Handel nach Ophir (s. d. A.) aufnahm, und von diesem berühmten arabischen Stapelplatz aus nicht bloß das eigentliche Produkt des dortigen Hinterlandes, das Gold, sondern auch die dort zusammengeführten Produkte Ostafrika's und Indiens ins heilige Land brachte: Elfenbein und Edelsteine, Affen und Pfauen (1. Kön. 9, 26—28. 10, 22). Auch das vordem in Israel unbekannte ostindische Sandelholz (Luth.: Ebenholz), aus welchem der König Geländer für die Umgänge und Treppen an seinen großen Bauten, sowie musikalische Instrumente schnitzen ließ, kam von da (1. Kön. 10, 11. 12). Schon diese Unternehmungen wiesen darauf hin, daß auch in Bezug auf weltliche Kultur es kein gewöhnlicher Herrscher war, der mit dem Sohne Davids den Thron bestiegen. Und in der That liegt in dem Gesamtbilde des Salomo, im Gedächtnis seines und anderer Völker zurückgelassen, der Hauptnachdruck auf der geistigen Repräsentation und Förderung, welche die Nation durch diesen ihren vielseitig begabtesten König gefunden. „So ward der König Salomo durch Reichtum und **Weisheit** größer denn alle Könige auf Erden" (1. Kön. 10, 23). In den Einzelausführungen, welche die biblischen Berichte bringen, tritt ja, wie bereits mehrfach bemerkt, in dieser Richtung zumeist die politische, die Regentenweisheit Salomo's in den Vordergrund. Um eine Geistesbegabung, die wohl zu hören verstehe, damit sie recht richte über das große Volk, bittet der junge König in der

berühmten Vision von Gibeon (1. Kön. 3, 9); und diese Geistesbegabung ist es, welche durch die angefügte Erzählung von dem Urteil zwischen den beiden Müttern volkstümlich illustriert wird (3, 16 ff.; vgl. auch 1. Kön. 4, 30 [5, 10]. Sir. 47, 14). Aber in ein weiteres Gebiet weist schon die Notiz 1. Kön. 4, 33 [5, 13], wonach in dem weiten Reich der Natur nichts war, worüber der König nicht mit Einsicht zu reden gewußt hätte. Sie zeigt, daß die mächtigen Bildungselemente, welche durch den großen Weltverkehr in das Land drangen, auch dort den Stoff und die Anregung für ein geistiges Streben gaben, dem in modernen Verhältnissen entspricht, was wir exakte Wissenschaft nennen, und daß der König in diesen Bestrebungen Führer war. Und wenn die außerbiblischen Überlieferungen von weisheitsvollen Rätselspielen Salomo's mit Hiram von Tyrus und dessen weisem Unterthanen Abdemon sich innerhalb der orientalischen Anschauung halten, daß solche Übung des Scharfsinns und Witzes auch hochgeborenen Männern eine Zier sei, so wird man im Hinblick auf das Vorige in jenen Weisen, die zu Salomo gesellt werden (1. Kön. 4, 31 [5, 11]), nicht bloß gescheidte, sondern wissende Männer, in dem Ruhm, den Salomo's Weisheit über die Lande hin genoß, einen Ruhm umfassender Kenntnis, in der Belehrung, die die Königin von Saba in Jerusalem suchte, nicht bloß Rätselspiele, sondern ein auf Erkenntnis gerichtetes Suchen und Finden erblicken müssen (1. Kön. 4, 34 [5, 14]. 10, 1—3. 8; Matth. 12, 42). Innerhalb des eigenen Volks aber wird seine geistige Einwirkung am bedeutendsten durch die Pflege und Förderung jener Lebensweisheit, welche auf den Grundlagen mosaischer Religion die sittlichen Probleme der Lebensführung umspannt; der alttestamentlichen Weisheit (chŏkhmâ) im engern Sinne des Wortes, welche im Offenbarungsgebiet dem entspricht, was Indern und Griechen ihre Philosophie war. Von den dreitausend Weisheitssprüchen dieser Art, welche unser Königsbuch (1. Kön. 4, 32 [5, 12]) auf ihn zurückführt, sind uns ja in dem biblischen Spruchbuch (Spr. Sal. 1, 1. 25, 1) auf alle Fälle nur Trümmer erhalten; aber die schöpferische Kraft, welche diesen ganzen Litteraturzweig ins Leben gerufen, leuchtet auch durch die Trümmer, wie durch alle spätere Entwickelung desselben hindurch; und mit steigender Zähigkeit setzte sich, je weiterhin desto mehr, die Anschauung durch, daß ein Buch, das die wahre Weisheit lehren wolle, sich mit Person und Namen Salomo's müsse in Verbindung setzen; vgl. den „Prediger" Salomo (s. u.); die „Weisheit" Salomonis und manches noch spätere — ein Tribut ehrenden Andenkens für den großen König, dem Gott „Weisheit gab und überaus reiche Einsicht, und ein Denken so weit wie der Sand am Meeresstrande" (1. Kön. 4, 29 [5, 9]). — Auch die lyrische Dichtkunst, die sein Vater auf so hohe Stufe erhoben, hat Salomo mit Eifer gepflegt. Nach den Überschriften der Lieder 72 und 127 des biblischen Psalters möchte es scheinen, als hätten wir da einen Nachblieb von den 1005 Liedern, die der Verfasser des Königsbuchs von ihm gedichtet weiß. Doch ist nicht erst von neueren diese Verfasserschaft von Ps. 72 u. 127 in Kritik gezogen worden, und schon der älteste, der griechische Übersetzer hat aus Inhalt und Art von Ps. 72 mit gutem Fug den Schluß gezogen, daß er durch das li-Schelomo der Überschrift nicht als ein Lied von Salomo, sondern als ein Lied auf Salomo bezeichnet sein wolle (vgl. auch V. 20). Noch näher liegt die ähnliche Annahme bei der Überschrift des Hohenliedes (1, 1), in welchem Salomo in melodramatischer Dichtung als handelnde Person eingeführt wird. Dagegen wird von vielen unter den gegenwärtigen Exegeten aus innern Gründen der 2. Psalm dem dichterischen Nachlaß des großen Königs zugewiesen. Diejenige Kunst aber, welcher er die große Liebe seines Lebens zugewandt hat, war die Kunst der Könige: die monumentale Baukunst. Nicht umsonst sollten seine Unterthanen bei dem großen Werke der Pietät, dem Tempelbau, die Geheimnisse dieser Kunst erlernt haben. Unmittelbar nachdem das Tempelgebäude hergestellt, begann Salomo jene großen Prachtbauten in Jerusalem, welche 13 weitere Jahre ausfüllten: eine stattliche Flucht von Säulenreihen und Palästen, die gegenüber vom Tempel und der Davidsresidenz sich hinziehend eine neue Königsstadt für sich bildeten (s. S. 191 f.). Voran das mächtige Zeughaus, das um der dichten cedernen Säulenreihen willen, über denen sich der dreistöckige Bau leicht und licht zur Höhe streckte, den Namen des Libanonwaldhauses erhielt (1. Kön. 7, 2—5; vgl. Jes. 22, 8). Hier waren neben anderem Kriegsmaterial sonderlich die königlichen Schmuckwaffen und -Rüstungen aufgehängt, sowohl die von David erbeuteten, als die von Salomo hergestellten: kostbare Schätze von Gold und Silber, die freilich nur zu bald ägyptischer Habsucht zur Beute fallen sollten (1. Kön. 10, 16 f. 2. Chr. 9, 15—17; vgl. 2. Sam. 8, 7. 1. Kön. 14, 25 ff.). Es folgte eine prächtige Säulenhalle, hinter welcher die eigentliche Basilika, die Thronhalle sich erhob. In dieser war der Thron Salomo's, strotzend von Gold und Elfenbein, und reichlich geschmückt mit Löwen als dem Enblem des Stammes und Königtums von Juda (s. S. 192), für die Rechtsprechung des Königs aufgestellt (1. Kön. 7, 7. 10, 18—20). Weiter schlossen die großen Hofräume an, von denen der eine durch die Residenz des Königs, der andere durch den Palast der Königin eingeschlossen war (1. Kön. 7, 8). Alles dies „Prachtgestein, nach dem Maß gehauen, nach innen und außen mit der Säge geändert, vom Fundament bis zu den Zinnen, vom Vorplatz bis zum großen Hofe; Steine von 10 und 8 Ellen Länge, und der Oberbau mit Cedern getäfelt"

(1. Kön. 7, 9—12). Eine besondere Stiege führte von diesem Bautenkomplex hinüber zum Tempel, wo sie in ein reichgeschmücktes Portal mündete: die Königsstiege (Luther: Saal) und das Königsportal (2. Chr. 9, 4; vgl. 2. Kön. 16, 18). Wie der Tempelbau mit der feierlichen Weihe, so wurden diese Prachtbauten mit dem Einzuge der ägyptischen Gemahlin in ihren Palast beschlossen (1. Kön 9, 24). Aber die Baulust des Königs war damit nicht erschöpft. Ein kunstvolles System von Aquädukten ward ausgeführt, um Jerusalem mit Wasser zu versorgen (vgl. o. S. 705 ff.), und ihren Triumph feierte diese Kunstleitung in dem lebendigen Quell, den sie auf der Moriahöhe vor dem großen Altar des Tempels aufspringen ließ, wie uns der griechische Übersetzer zu 1. Kön. 2, 35 berichtet. Dazu kamen die Lustbauten, die der König wie in den nächsten Umgebungen Jerusalems, so durchs ganze Land hin und bis in den Libanon hinein errichten ließ (1. Kön. 9, 1. 19. 2. Chr. 8, 6), und denen sich die Leistungen der Gartenkunst zu gefälligem Schmucke gesellten. Wenn wir von den Königsgärten und der Königskelter am Südostabhang des Tempelbergs, vom Königsteich (bei Josephus: Salomosteich) ebendaselbst, von den Kunstteichen bei Ethan (s. Ethan) und Hesbon, von den Weinbergen bei Baalhamon lesen (2. Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. Sach. 14, 10. Neh. 2, 14. 3, 15. Hohesl. 7, 4 [5]. 8, 11), so mag ja manche dieser Anlagen den Nachfolgern S.'s Verschönerung oder selbst auch Entstehung verdanken: die Hauptsache geht sicher auf S. zurück. Josephus, aber auch schon das Hohelied (3, 7—11) geben eine prächtige Vorstellung von dem Gepränge des Aufzuges, mit welchem der König in seiner Sänfte (Luther: Bett) von Jerusalem zu diesen Lustorten sich begab und von da wieder zurückkehrte. Eine ganz andersartige Richtung allerdings gewann die Bauthätigkeit des Königs in der zweiten Hälfte seiner Regierung (1. Kön. 9, 24. 2. Chr. 8, 1); wohl unter Verhältnissen, wie sie Ps. 2, 1 ff. geschildert werden. Wir sehen ihn da mit zunehmender Energie an Befestigungsbauten im Lande beschäftigt. Daß der König eine besondere Sorgfalt auf die Herstellung eines stattlichen Geschwaders von Kriegsrossen und Kriegswagen wandte, wird ja allerdings teils auf seine Prachtliebe, welche an dem Glanze dieser Waffe Gefallen finden mußte, teils auf ägyptische Einflüsse zurückzuführen sein, und mit den letzteren schon früher begonnen haben; wie er denn auch von dort das bezügliche Material bezog (1. Kön. 4, 26 [5, 6]. 10, 28. 29; vgl. S. 885 a). Und in der Natur der Sache lag es, daß für diese Macht Garnisonen mit auskömmlichen Räumlichkeiten geschaffen und Lieferungen für dieselben angeordnet werden mußten (1. Kön. 9, 19. 10, 26. 4, 28 [5, 8]). Auf andere Motive aber weist die Errichtung eines starken Festungswalles im Westen des Landes, der mit dem von den Ägyptern überkommenen Geser die benachbarten Orte Bethhoron und Baalath und weiter nördlich Megiddo, den Schlüssel des Kisonthales begriff (1. Kön. 9, 15—18. 2. Chr. 8, 6). Gewöhnlich findet man in diesen Befestigungen den Ausdruck der veränderten politischen Lage zu Ägypten, die ja thatsächlich schon unter Salomo eingetreten sein muß (1. Kön. 11, 40). Aber ein Blick auf die Karte, der gerade den in diesem Fall exponiertesten Südwesten übergangen zeigt, macht es doch wahrscheinlicher, daß die Abwehr einem neuen Aufstreben der Philister galt, welche von David gänzlich geworfen (vgl. 1. Kön. 4, 21 [5, 1]), thatsächlich aber bald nach Salomo wieder als selbständig kriegführende Macht erscheinen (1. Kön. 15, 27. 16, 15). Auch die Befestigungswerke Jerusalems selbst zu verstärken fand der König Veranlassung, und dies erscheint als Hauptbedeutung des von ihm errichteten Millowerkes (1. Kön. 9, 15. 24. 11, 27; s. d. A. Millo). — Allerdings, im engen Verbande mit dieser großartigen Entfaltung der Bauthätigkeit legte sich ein schwerer Schatten über die Regierung des Königs. An sich ohne ein mächtiges Aufgebot von Arbeitskräften nicht durchführbar, mußten diese Bauten um so schwerer lasten, je mehr in Bezug auf die Masse der beschäftigten Arbeiter Salomo sich der orientalischen, insbesondere ägyptischen Sitte anschloß. Wohl hatte er bei Aushebung derselben die Israeliten möglichst geschont und zumeist die unterworfenen Stämme im Lande in Helotenpflicht genommen (1. Kön. 9, 20. 21); und wie Sesostris konnte er sich betreffs der kultischen und Palastbauten der Hauptstadt rühmen, daß an der harten Baufron für dieselben Israeliten unbeteiligt gewesen seien (1. Kön. 9, 22). Aber schon die Vorbereitungsarbeiten waren nicht zu leisten gewesen, ohne daß mit den phönicischen jüdische Holzfäller und Zimmerer im Libanon arbeiteten: neben den 150000 Canaanitern, die Last trugen und Steine brachen, hatten 30000 Israeliten in monatlichem Wechsel an jenem Werke mitstehen müssen (1. Kön. 5, 13—15 [27—29]). 3300 Aufseher waren über die Gesamtzahl gesetzt, von denen je 6 unter einem Oberaufseher standen, so daß es der letzteren 550 gab (1. Kön. 5, 16 [30]. 9, 23; die Chronik, indem sie, ohne doch die 30000 Israeliten besonders zu erwähnen, die Gesamtzahl ebenfalls auf 180000 anschlägt und je 50 einem Aufseher unterstellt, berechnet 3600 Aufseher; wie aber hier 300 mehr als das Königsbuch, so zählt sie bei den Oberaufsehern nur 250, also 300 weniger; vgl. 2. Chr. 8, 10. 2, 18 [17]). Über das ganze Fronwesen blieb als Minister der öffentlichen Arbeiten (Luther: Rentmeister) Adoram gesetzt, der schon unter David diese Stelle bekleidet hatte (2. Sam. 20, 24. 1. Kön. 4, 6). Je länger desto härter lasteten diese Arbeiteraushebungen auf Israel; noch zu Salomo's Lebzeiten sproßte aus ihnen der erste Aufruhr Jerobeams, und wie erbittert die Stim-

mung des Volks, zeigte nach Salomo's Tode der jähe Ausbruch, der sich in der Steinigung Adorams austobte (1. Kön. 11, 27 f. 12, 4. 18). Aber nicht so sehr auf dieser Linie, als vielmehr auf einer andern erblickt die tiefer gründende Betrachtung der prophetischen Geschichtsschreibung die verhängnisvolle Wende, durch welche Salomo's Regierung, der Höhepunkt im politischen Leben Gesamtisraels, zugleich dessen Neige darstellt. Er zeigt sie auf in dem durch Salomo nicht nur nicht abgewehrten, sondern begünstigten Eindringen des Götzendienstes in Israel (1. Kön. 11). Der Glanz des Hofes erforderte nach jenen ausländischen Begriffen, von denen sich Salomo durch den großen Verkehr mit andern Völkern je länger desto mehr bestimmen ließ, einen gefüllten Harem. Galt als Königin ausschließlich die Ägypterin (1. Kön. 9, 16), so durfte es doch an der prunkenden Menge der Nebengemahlinnen und Kebsweiber nicht fehlen und in großer Fülle wanderten sie in die Räume des Weiberhofes; ob es nun nach der bescheidenern Zählung des Hohenliedes 140, oder nach der riesigen Summenrundung des Geschichtsbuchs 1000 waren (Hohesl. 6, 7. 1. Kön. 11, 3). Nicht Volksangehörigkeit, sondern Schönheit entschied: so konnte sich die Auswahl auf Israel nicht beschränken, und es war unvermeidlich, daß mit den Heidinnen ihre kultischen Sitten in den Palast zogen. Wieviel aber nun dieser Umstand beigetragen haben mag, daß heidnische Verehrungsweisen nicht bloß im Harem, sondern auch öffentlich ihre Stätten suchten und gründeten: sicher haben es diese Weiber nicht allein bewirkt, daß die Hauptstadt allmählich begann das Gepräge eines religiösen Synkretismus aufzuzeigen. Vollends ist es verkehrt, diese wohlbeglaubigte Thatsache auf die Vermutung zurückzuführen, daß der alternde Salomo als „entnervter Sinnensklav“ an dem abergläubischen Kultus mehr innere Befriedigung gefunden, als am Jehovadienst. Das trifft nicht zu bei einem Manne, an dem das prophetische Gesamturteil nicht Götzendienst zu rügen findet, sondern nur dieses, daß er die Einheit des Jehovaheiligtums gegenüber den Jehovahöhen im Lande nicht völlig durchführte (1. Kön. 3, 3); dessen Regierung selbst vom Chronisten als ein Höhepunkt israelitischen Kultuslebens festgehalten ist (2. Chr. 30, 26); der kaum viel älter als sechzig Jahre geworden und bis zu seinem Tode alle Gegner, auch einen so gefährlichen wie Jerobeam, mit starker Hand niederzuhalten gewußt hat (1. Kön. 11, 40). Vielmehr erwägen wir, daß unter den aufgeführten Götzenheiligtümern ein ägyptisches sich nicht findet, obwohl die vornehmste Gemahlin Salomo's eine Ägypterin war; daß sie durchweg solchen Kulten dienen, deren Bekenner unter den Unterthanen Salomo's zahlreich vertreten waren, daß endlich diese Heiligtümer nicht in der heiligen Stadt selbst, sondern außerhalb derselben am Berge Mashith (s. d. A.) errichtet waren: so wird es keinem Zweifel unterliegen können, daß es sich nicht um synkretistische Velleitäten des Königs selbst, sondern darum gehandelt hat, Jerusalem unbeschadet seines Charakters als Jehovastadt auch für diese Unterthanen zu einem anziehenden Mittelpunkt ihrer socialen Beziehungen zu machen (1. Kön. 11, 5—7. 2. Kön. 23, 13). Was also die prophetische Geschichtsschreibung rügt und worin sie unheilschwangere Keime der weiteren Krisen im Leben Israels sucht, ist die profane, nach prophetischer Anschauungsweise buhlerische Auffassung des Regentenbegriffs, aus welcher sich beides neben und mit einander ergab, sowohl die wahllose Fülle des Weiberstaats, als auch die Zulassung der Götzendienste im Landesmittelpunkt (vgl. Neh. 13, 26). Und sofern die eigentümlichste Lebensbedingung Israels allerdings in der bewußten Abwehr alles Heidnischen bestand, wird diese prophetische Censur auch in ihrem Rechte bleiben; mochten immerhin die nächsten Geschicke viel mehr durch das Murren des überlasteten Volks und die Unweisheit des Sohnes, als durch die mangelnde theokratische Korrektheit des Vaters äußerlich herbeigeführt erscheinen. — Vierzig Jahre lang hat Salomo regiert (1. Kön. 11, 42); nach der herkömmlichen Berechnung von 1015—975; vgl. jedoch den Art. Zeitrechnung. Über alle Schatten der Ausgänge hinweg heftete sich, nachdem er gestorben und zu seinem Vater bestattet war (1. Kön. 11, 43), der Gesamteindruck seiner Regierung als der eines vollen, verlorenen Tageslichtes in das Gedenken der Nachkommen, die unter dem Druck ihrer Zeiten sehnsüchtig danach zurückschauten und ihre Zukunftshoffnungen danach gestalteten (vgl. Hos. 2, 1. Mich. 4, 4. Sach. 9, 10 u. a. St. mit 1. Kön. 4, 20. 21. 25 [5, 1. 5]). An zahlreichen Lokalitäten in und um Jerusalem haftete der Name Salomo's in ehrender Erinnerung; anderen ward er in ehrender Widmung verliehen. So wohl auch jener Halle Salomonis am Ostrand der herodianischen Tempelarea (Joh. 10, 23. Apstlg. 3, 11. 5, 12); wiewohl auch diese Josephus auf Salomo's Bau selbst zurückführen will. Und sehen wir von den Samaritanern ab, die in der Verdunkelung seines Andenkens einen Trost wie eine Rechtfertigung ihres Ausschlusses vom Gesamtleben der jüdischen Nation suchten, so hat die Folgezeit je länger desto mehr unter Abstreifung der Schlacken der Wirklichkeit in dem Bilde des reichen, prächtigen, weisen Königs eine Lieblingsgestalt der biblischen Geschichte den Völkern übergeben, welche im Orient und Occident nicht bloß die religiöse, sondern überhaupt die volkstümliche Phantasie und Litteratur reich beschäftigt und befruchtet hat. Kl.

Salomo, der Prediger. Es unterliegt keinem Zweifel, daß „der Prediger“, dessen von pessimistischem Skepticismus beherrschte und dabei doch an der Furcht Gottes und dem Glauben an

sein Gericht festhaltende Betrachtungen in dem obigen Titel führenden Buche niedergelegt sind, Salomo ist (Pred. 1, 1. 12 ff. 12, 9 f.); andererseits ist es aber auch unleugbar, daß diese Betrachtungen nicht dem wirklichen Salomo, sondern einem sehr späten nachexilischen Schriftsteller angehören, welcher dieselben aus dem oben (Art. Salomo Nr. 5) angedeuteten Grunde Salomo in den Mund legt, indem er ihn wie einen abgeschiedenen Geist auf sein abgeschlossenes Leben zurückblicken läßt (vgl. bes. 1, 12), nicht ohne diesen Sachverhalt dem aufmerksamen Leser in dem Epilog seines Buches (12, 9 ff.) ausdrücklich bemerklich zu machen. Das von Luther durch „Prediger" wiedergegebene hebr. Wort Kohéleth (1, 1. 2. 12. 7, 27. 12, 8. 9. 10) bezeichnet eigentlich den „Volksversammler" (griech. ekklēsiastēs), daher auch den „Redner in der Volksversammlung". Es wird zwar immer (nach richtiger Wortabteilung auch 7, 27) grammatisch als Mannesname behandelt, hat aber weibliche Form. Man hat dies daraus erklären wollen, daß Salomo gleichsam als Personifikation oder Inkarnation der Weisheit diesen Namen führe; und allerdings begegnen wir einer solchen Auffassung Salomo's in dem alexandrinisch-jüdischen Buche der Weisheit Salomo's (Kap. 7—9). Indessen kommt in den Betrachtungen des Predigers vieles vor, was zu derselben wenig paßt; und die auch in anderen Mannesnamen der nachexilischen Zeit vorkommende weibliche Form (vgl. Neh. 7, 57. Esr. 2, 55. 57) hat vielmehr neutrischen Sinn (= ein predigendes Wesen) und ist vielleicht eben darum gewählt, weil nicht die geschichtliche Person Salomo's, sondern ein aus ihr geschaffenes Phantasiebild benannt werden sollte.

Salomith, Selomith, ursprünglich Weibername (3. Mos. 24, 11. 1. Chr. 3, 19), kommt in der Chronik auch als Mannesname für einen Sohn Rehabeams (2. Chr. 11, 20) und für drei verschiedene Leviten aus der Zeit Davids (1. Chr. 24, 9. 24, 18 und 25, 22. 27, 25 ff.) vor, von welchen der von Eliezer, dem Sohne Moses, abgeleitete (27, 25 ff., vgl. 2. Mos. 18, 4 und 1. Chr. 24, 15. 17. 25, 22) Oberaufseher des heil. Schatzes war. Doch wird dieser Levitenname (in 1. Chr. 25, 22. 27, 26 und im Kethib 1. Chr. 24, 9. 27, 25) auch Schelomôth geschrieben. In Esr. 8, 10 ist nach Sept. und 3. Esr. 8, 36 zu schreiben: „Und von den Söhnen Bani's (Esr. 2, 10) Selomith, der Sohn Josiphja's und mit ihm" u. s. w.

Salsen. Das hebr. merorîm, welches Klagel. 3, 15 neben dem Wermut erwähnt und von Luther richtig durch „Bitterkeit" übersetzt wird, finden wir zweimal in der deutschen Bibel, 2. Mos. 12, 8 durch „bittere Salsen", 4. Mos. 9, 11 einfach durch „Salsen" wiedergegeben, wo bittere Kräuter gemeint sind, welche zum Osterlamm gegessen wurden. Man hat nach der wahrscheinlich richtigen Erklärung, welche die Überlieferung gibt, bittere Kräuter zu verstehen, die in Ägypten und Palästina wild wachsen, besonders Lattich und Endivie; dagegen kommt die Hiob 30, 4 genannte Salzpflanze, atriplex halimus *L.* oder der an der Küste und auch in der Wüste wachsende strauchartige Meerportulak, der eine Speise armer Leute abgab (s. d. A. Melde), hier schwerlich in Betracht. Verständlicher als Salse, welches die „salzige" (latein. salsa) Pflanze bedeutet, wäre jetzt für uns der Name Salát (= die gesalzene, mit Salz angemachte) zur Bezeichnung dieser Zukost. Übrigens ist das französische sauce (= salzige Tunke) mit Salse ein und dasselbe Wort, und in der Randbemerkung zu 4. Mos. 7, 14 gebraucht Luther Salzierchen (d. h. Saucenschüsselchen oder Salzfäßchen), um die inwendig runde Gestalt des dort genannten Löffels zu erklären. Kph.

Salz. Das Kochsalz findet sich in der Natur in festem Zustande oder als Steinsalz und noch viel mehr in gelöstem oder als Soole sehr reichlich verbreitet. In wärmeren Himmelsstrichen braucht man das salzhaltige Wasser nicht, wie bei uns, zu verdünsten und zu versieden, sondern die freiwillige Verdunstung geht so leicht vor sich, daß an den Meeresküsten aus Seewasser viel S. gewonnen wird. Ohne alle Mühe holten die alten Hebräer ihr S. von dem stark mit diesem wichtigen Mineral gesättigten Toten Meere (s. d. A.), welches den Namen des Salzmeeres (1. Mos. 14, 3. Jos. 3, 16) mit dem größten Rechte trug. An den Rändern desselben (vgl. Viktor Hehn, Das Salz. Eine kulturhistor. Studie. Berlin 1873) liegen die weißlichen Krystalle (vgl. Sir. 43, 21) sichtbar und greifbar auf der Oberfläche der Erde. Hier spendet nicht nur die nach den jährlichen Überschwemmungen in den Lachen und Gruben (vgl. Hes. 47, 11. Zeph. 2, 9) verdunstete Soole ein grobkörniges S. (das hebr. mèlach, d. h. Salz, bezeichnet nach der Wurzelbedeutung des Zerreibens wohl eigentlich das Körnige), sondern der an der Südspitze des Toten Meeres (Robinson II, S. 23—26) gelegene, 2½ Stunden lange Salzberg bietet auch Steinsalz (vgl. 1. Mos. 19, 26. Weish. 10, 7) in Menge. Noch jetzt treiben die Araber mit dem übrigens niemals ganz reinen S. des Toten Meeres weithin einen ziemlich gewinnreichen Handel. Seit Jahrtausenden bildet das S. ein wichtiges Frachtgut (vgl. Sir. 22, 18), da das die Speisen schmackhaft machende und sie gegen Fäulnis erhaltende Gewürz allen Menschen, die einmal mit dem S. bekannt (vgl. aber Hom. Odyss. XI, 122 f.) geworden waren, als ein unentbehrliches Bedürfnis des täglichen Lebens erscheinen mußte (vgl. Sir. 39, 31 [26]). Als notwendiger Verbrauchsgegenstand gewährte das S. leicht eine einträgliche Steuer, vgl. den 1. Makk. 10, 29. 11, 35 erwähnten Salzzins. Die Bibel

spricht nie vom Gebrauch des S.es in der Gerberei, zum Glasieren der Töpferwaren oder zu anderen gewerblichen Zwecken; noch viel weniger kennt sie die Benutzung von S. als Dünger, wie man aus Mißverstand von Luk. 14, 35 gemeint hat. Vielmehr sagt diese Stelle einfach, daß das verdorbene S. nicht einmal als Dünger verwertet werden kann, sondern wegen seiner gänzlichen Unbrauchbarkeit weggeworfen werden muß, so daß (Matth. 5, 13) die Leute auf der Straße es zertreten. Bekanntlich kann das in freier Luft dem Regen und der Sonne ausgesetzte S. (vgl. Maundrells Reise in Paulus' Samml. I, S. 189) und ebenso das in feuchten Magazinen schlecht verwahrte seinen Geschmack verlieren, und Christus fußt auf der Unmöglichkeit, ihm dann die verlorene Salzkraft wiederzugeben, wenn er in der Bergpredigt fragt: „Wo nun das S. dumm (ahd. tump = stumpf, unkräftig, geschmacklos) wird, womit soll man es salzen?" Dagegen begreift sich's leicht, daß das S. mit seiner beizenden, ätzenden Schärfe, obwohl es gewöhnlich in der heil. Schrift zum Bilde der alles Faule und Schlechte abwehrenden Kraft des unvergänglichen Lebens und der fein treffenden Rede (Kol. 4, 6) dient, unter Umständen auch Tod und Zerstörung abbilden kann. Ähnlich der Übertragung vom S. auf das Meer oder die Salzflut, wonach mallāch (Hes. 27, 9. 27. 29. Jona 1, 5) den Schiffsmann, Schiffsknecht oder Fergen (d. h. Fährmann, vom ahd. faran = fahren, überschiffen) bedeutet, finden wir mĕlechah (Hiob 39, 6. Ps. 107, 34. Jer. 17, 6) als Bezeichnung des mit S. geschwängerten Landes, des Bodens also, der eine tote, unfruchtbare Wüste darstellt; vgl. (außer 5. Mos. 29, 23 und Zeph. 2, 9) das Richt. 9, 45 erwähnte sinnbildliche Bestreuen einer für immer zerstörten Stadt mit Salz. Irrig zieht Luther auch Esr. 4, 14 hierher, als wäre von Zerstörung des Tempels die Rede, während vielmehr die an den Großkönig schreibenden persischen Beamten sich als solche bezeichnen, die „das S. des Palastes salzen", d. h. das Brot des Königs essen oder in seinem Dienst und Solde stehen (vgl. latein. salarium = Salzgeld, Ehrensold). Brot und S. sind ja die beiden wichtigsten menschlichen Nahrungsmittel. Auch ohne gerade zu wissen, daß das S. zur richtigen Zusammensetzung des Blutes unentbehrlich ist, mochten die Hebräer wie die meisten Völker aller Zeiten nicht ohne diese Würze ihrer Speise leben und verschmähten den Genuß des gleich dem Eiweiß geschmacklosen Stoffes (Hiob 6, 6), den wir schal oder fade (vgl. latein. fatuus = albern, unschmackhaft) nennen. Ebenso wenig konnte es den Hebräern unbekannt bleiben, daß der Salzgenuß dem Vieh sehr angenehm und zuträglich ist; statt Luthers Übersetzung „gemengtes Futter" bietet Jes. 30, 24 der Grundtext ein mit Scharfem versehenes Gemengsel. Hier ist das Gemengsel wie die römische farrago das für das Vieh gemischte Futterkorn, d. h. Gerste mit Hafer, Wicken, Bohnen oder dergleichen; unbestimmter aber ist der Begriff des Scharfen (hebr. chamēṣ), der das Saure, Salzige und Bittere (vgl. Jak. 3, 11 f. den Wechsel von salzig und bitter, s. d. A. Salsen) in sich begreift. Man könnte daher Jes. 30, 24 Mengselfutter verstehen, das mit saueren salzigen Kräutern (vgl. S. 624 a u. ZDMG. 1873, S. 522) schmackhaft gemacht ist; wohl besser aber denkt man geradezu an mit S. gemischte farrago als an die leckere Kost, welche die Stelle des gewöhnlichen Futters vertreten soll. Obgleich ausdrückliche Zeugnisse im A. T. fehlen, ist es doch selbstverständlich, daß die Hebräer das S. auch gebrauchten, um ihre Speisen schmackhaft zu erhalten und vor Fäulnis zu schützen; nicht nur wurden Fische (s. d. A., S. 456 a) eingesalzen; auch das zu Stücken zerschnittene Fleisch des Wildes und Viehes, das ja durch Dörren unvergänglich gemacht werden konnte, ließ sich doch nur mit Hilfe des S.es saftig und eßbar erhalten. Gewiß haben die Hebräer das S. in seiner hohen Bedeutung für das menschliche Leben nicht minder wertgeschätzt, als die Griechen und Römer, aus deren reicherer Litteratur V. Hehn (S. 6—12) zahlreiche Zeugnisse gesammelt hat. Das göttliche (Hom. Il. IX, 214) S., welches von alters her dem einfachen Familienmahl und dem gastlichen Tisch seine Weihe gab, samt dem nach frommer Weise von Geschlecht zu Geschlecht forterbenden Salzfaß verknüpfte sich der sinnigen Betrachtung leicht mit dem Begriff alter Sitte und beständiger Treue. Schon Aristoteles kennt den sprichwörtlichen Scheffel S., durch dessen Genuß die Freundschaft sich als eine vollkommene bewährt. Eustathius sagt in seinem Kommentare zu Ilias I, 449: „Das S. ist das Bild der Freundschaft. Dies kommt entweder daher, weil man es Gästen vor anderen Speisen reicht, oder weil Dauer und Beständigkeit in dem Begriff der Freundschaft liegt, das S. aber anderen Stoffen eben diese Eigenschaft verleiht." Wie noch heutzutage bei slavischen Völkern der Eintretende mit entgegengetragenem Brot und S. willkommen geheißen wird, so durfte von jeher, wenn die Hebräer (vgl. 2. Chr. 13, 5) und Araber (vgl. Rosenmüller, Morgenland II, S. 150 ff.) zur Schließung von Freundschaft und Bündnis ein gemeinsames Mahl hielten, das S. nicht fehlen, denn erst der „Salzbund" (Luther hat dafür 4. Mos. 18, 19: unverwesentlicher, d. h. unverweslicher, Bund) galt als ein unverbrüchlicher. Der auf gute alte Sitte haltende Araber ist jedem, mit dem er einige Körner S. gegessen hat, ein sicherer Freund, und er beruft sich bei Streitigkeiten gern darauf, daß der Gegner mit ihm Brot und S. gegessen habe, d. h. daß es sich um den Bruch vertrauter Freundschaft handle (vgl. Arvieux, Nachr. III, S. 164 f.). Aus diesem Vorstellungskreise erklärt sich der weite gottesdienstliche Gebrauch, welchen das S. auch

bei den Hebräern fand. Wie beim Speisopfer (3. Mos. 2, 11. 13) Sauerteig und Honig fern bleiben sollen, so darf das der Fäulnis geradezu entgegenwirkende, würzende S. nicht fehlen. Wenn es 3. Mos. 2, 13 heißt: „Dein Speisopfer soll nimmer ohne das S. des Bundes deines Gottes sein", so wird offenbar jedes Speisopfer als Erneuerung des von Gott mit Israel geschlossenen Bundes betrachtet. Mit Unrecht aber hat man zuweilen die unmittelbar darauf folgenden Worte: „Bei all deinen Opfern sollst du S. darbringen," auf die Speisopfer beschränken wollen. Nach Hes. 43, 24. Mark. 9, 49 und Josephus, Altert. III, 9, 1 (vgl. Plin. XXXI, 41) leidet es keinen Zweifel, daß auch die Tieropfer mit S. bestreut wurden, und dies wird nach dem aus Sept. zu vervollständigenden Text von 3. Mos. 24, 7 auch von den Schaubroten anzunehmen sein. Der Tempel bedurfte daher stets einer großen Menge S. (vgl. Esr. 6, 9. 7, 22: „S. ohne Maß" und Josephus, Altert. XII, 3, 3, wo von 375 Scheffeln die Rede ist). Das wegen Mangel an Reinigkeit leicht verdächtige sal conditum (F. Chr. Ewald, Abodah sarah, S. 278), d. h. das mit wohlriechenden Sachen eingemachte S., welches bei den Römern beliebt war, wurde von den Rabbinen verboten. Über das Abreiben der Kinder (s. d. A.) mit S., d. h. doch wohl Salzwasser, vgl. oben S. 843a; der hebr. Text spricht Hes. 16, 4 einfach vom Salzen des Neugeborenen. Sehr streitig ist die Bezeichnung des Räucherwerks (s. d. A.) in 2. Mos. 30, 35, wo Luther nach Sept. versteht, dasselbe solle „gemenget" sein; aber nur die zwei sprachlich möglichen Übersetzungen „gesalzen" und „zerrieben" (vgl. Jer. 38, 11 f. mĕlachîm = Lumpen) kommen in Betracht. Da das „Zerstoßen zu Pulver" in V. 36 an ein unmittelbar vorher erwähntes Zerreiben nicht leicht denken läßt, so ziehen wir mit dem Talmud die Übersetzung „gesalzen" vor, vgl. den Art. Räucherwerk und 3. Mos. 2, 13. Für die 2. Kön. 2, 19–22 erzählte Heilung der Quelle bei Jericho (Robins. II, S. 528 f.) durch Elisa ist festzuhalten, daß das Hineinschütten des S.es, ähnlich dem des Mehles (2. Kön. 4, 41), als Wunder zu gelten hat, obgleich bekanntlich troß Hes. 47, 11 das fäulniswidrige, reinigende (vgl. Mark. 9, 49) S. zeitweilig auch bei uns schlechtes Brunnenwasser gesund zu machen pflegt. Vgl. S. 384. Kph.

Salzmeer, s. Meer, Totes.

Salzstadt, Salzthal. Die am Südende des Toten Meeres, östlich von dem Salzberg (vgl. S. 940b und d. Art. Sodom) in einer Breite von ungefähr 2 Meilen südwärts bis zu den weißlichen Klippen, welche den zerrissenen Abfall der Arabah bilden (vgl. d. Art. Akrabbim), sich erstreckende schlammige Niederung, das Ghôr, ist das Salzthal des A. T.s. Die Grenzscheide zwischen Juda und Idumäa bildend, war es der Schauplatz der Schlachten, in welchen Davids Heer unter Joabs Führung (vgl. 2. Sam. 8, 13. 1. Chr. 19 [18], 12. Ps. 60, 2 und dazu d. Artt. Abisai und David S. 303a) und später wieder Amazia (2. Kön. 14, 7. 2. Chr. 25, 11) die Edomiter besiegte. Der leimige Boden der Niederung, bei hohem Wasserstand noch von den Gewässern des Toten Meeres überflutet, ist in der Mitte und nach Westen zu bis zum Fuß des Salzberges ohne alle Vegetation; er ist so gesalzen, daß in den Wasserrinnen dünne Salzkrusten von eisartigem Ansehen gefunden werden; an verschiedenen Stellen ist er von Wasserabflüssen durchschnitten, die in gekrümmtem Laufe träge dem Meere zuziehen. Dagegen ist das südliche Ende der Niederung und noch mehr ihre Ostseite, wo viele Quellen hervorkommen, mit Rohr, Buschwerk und Bäumen bestanden; auch wird von Resten vormaliger Ortschaften auf der letzteren berichtet. An diesem Salzthal lag ohne Zweifel die Jos. 15, 62 neben Engedi unter den in der Wüste Juda gelegenen Städten genannte Salzstadt.

Samaria hieß — 1) die Hauptstadt des nördlichen Reiches, hebr. Schomerōn (d. i. „Warte, Wartburg"), aram. Schāmerájin (Esr. 4, 10. 17), daher assyrisch Samirina, griech.-lat. Samaria. Nach 1. Kön. 16, 24 wurde sie von König Omri erbaut, der den „Hügel S." von Semer (Schemer) kaufte und die auf demselben gegründete neue Residenz (die an die Stelle der früheren Hauptstadt Thirza trat) nach Semer S. nannte. Die Stätte eignete sich vortrefflich zur Anlage einer festen Stadt. Der Hügel (der Am. 4, 1. 6, 1 „Berg S." heißt, vgl. Micha 1, 6) erhebt sich majestätisch gegen 120 m über die Sohle eines 2 St. breiten fruchtbaren Thalbeckens (Jes. nennt daher 28, 1 die Stadt „die prächtige Krone von Ephraim, die Blume ihrer lieblichen Herrlichkeit, welche stehet oben über einem fetten Thale"). Die dasselbe umgebenden Berge des Gebirges Ephraim (die „Berge S." Am. 3, 9) sind höher als der Stadthügel; man konnte von ihnen (ähnlich wie vom Ölberg Jerusalem) die Stadt überschauen (Am. a. a. O.). Seit Omri's siebentem Regierungsjahre blieb S. die Haupt- und Residenzstadt des nördlichen Reiches (1. Kön. 16, 29. 20, 43 u. o. Jes. 7, 9. 9, 9. 10, 9. Hos. 10, 7. Ob. 19; daher bei den Propheten oft neben Jerusalem als der Hauptstadt des südlichen Reiches genannt, Am. 6, 1. Mich. 1, 1. 5. Jes. 10, 10 f. Hes. 23, 4. 33), die von den Königen Israels stark befestigt und mit Prachtbauten geschmückt wurde. Das „elfenbeinerne Haus" (d. i. ein Palast mit reichem Elfenbeinschmuck im Innern), das Ahab baute (1. Kön. 22, 39), wird in S. gestanden haben, und 2. Kön. 15, 25 (übersetze: „Burg des königlichen Palastes"; Luther: „Palast des Königshauses") wird des auf der Höhe des Berges gelegenen burgähnlich befestigten Königspalastes gedacht. In S. hatten die Könige Ephraims

auch ihre Erbbegräbnisse (1. Kön. 16, 28. 22, 37. 2. Kön. 10, 35. 13, 9. 13. 14, 16). Wie der politische, wurde S. auch der religiöse Mittelpunkt des nördlichen Reiches. Hier wurde der abgöttische Jehovakultus gepflegt (Hos. 7, 1. 8, 5 f. 10, 5. Hes. 16, 46 ff.), hier stand ein Heiligtum der Astarte (2. Kön. 13, 6; Luther: „Hain"), hier erbaute Ahab dem Baal einen prächtigen Tempel (1. Kön. 16, 32. 2. Kön. 10, 17 ff. Jer. 23, 13). Der letztere scheint großartig angelegt gewesen zu sein; der innerste, besonders fest gebaute und geschützte Teil mit dem Baalsbilde heißt 2. Kön. 10, 25 „Burg des Baaltempels" (Luther: „Stadt der Kirche Baals"). Im Mittelpunkte des abgöttischen Treibens des nördlichen Reiches stellen sich aber auch die Propheten Gottes demselben entgegen. Schon Elias wirkte in S. (1. Kön. 18, 2), Elisa hatte hier seinen ständigen Wohnsitz (s. d. Art. Elisa), und auch Hosea wird während seiner langjährigen Wirksamkeit sicher vornehmlich in der Hauptstadt gepredigt haben. Die Stadt hatte, noch ehe sie das ihr von den Propheten geweißagte Geschick traf (vgl. Am. 3, 12. Hos. 14, 1. Jes. 8, 4. 36, 19. Micha 1, 6), mannigfache schwere Bedrängnisse zu erdulden. Wahrscheinlich hat sie schon kurz nach ihrer Erbauung der Syrerkönig Benhadad I. unter Omri belagert, was zur Folge hatte, daß gewisse Stadtteile den Syrern zum Zwecke des Handelsverkehrs eingeräumt wurden (vgl. 1. Kön. 20, 34). Unter Ahab belagerte sie Benhadad II. (1. Kön. 20, 1 ff.), unter Joram Benhadad III. (2. Kön. 6, 24 ff.). Diese dritte Belagerung war die schwerste. Eine furchtbare Hungersnot ließ die Einwohner zu den entsetzlichsten Mitteln greifen (2. Kön. 6, 24 ff.), bis Elisa's Wunderwirken die Befreiung herbeiführte (2. Kön. 7). Die dreijährige Belagerung S.'s durch das assyrische Heer Salmanassars brachte dem nördlichen Reiche den Untergang (2. Kön. 17, 5 f. 18, 9 f. 34; vgl. 21, 13). Salmanassars Nachfolger, Sargon, war es, der, wie uns die Keilinschriften belehren, i. J. 722 S. eroberte. Die Stadt traf gewiß ein hartes Geschick; aber völlig zerstört wurde sie nicht (vgl. Jer. 41, 5), vielmehr bald von den Assyrern durch fremde Kolonisten neu bevölkert (2. Kön. 17, 24 f. Esr. 4, 10. 17; vgl. Neh. 4, 2 [3, 34]); vgl. die beiden folgenden Artt. Später soll sie Alexander d. Gr. erobert und syro-macedonische Kolonisten hinein versetzt haben. Auch ist sie wieder stark befestigt und erst durch Johannes Hyrkanus gänzlich zerstört worden (Joseph., Altert. XIII, 10, 2 f.). Aber bald erstand sie wieder. Zur Zeit des Alexander Jannäus war sie wieder erbaut. Pompejus schlug sie zur Provinz Syrien und Gabinius befestigte sie von neuem (Joseph., Altert. XIII, 15, 4. XIV, 4, 4. 5, 3). Eine letzte Zeit der Blüte erlangte S. unter Herodes d. Gr., der es erweiterte, stärker befestigte und mit einer Reihe von Prachtbauten schmückte, unter welchen ein dem Augustus geweihter Tempel besonders hervorgehoben wird. Die Stadt erhielt damals einen Umfang von 20 Stadien (Joseph., Altert. XV, 8, 5. Jüd. Kr. I, 21, 2). Augustus zu Ehren, der die Stadt dem Herodes geschenkt hatte, nannte sie dieser Sebaste (d. i. Augusta), ein Name, der der Stadt bis zum heutigen Tage geblieben ist (auch der Talmud nennt sie so). Im N. T. wird S. nicht erwähnt (Apstlg. 8, 5 hat Luther richtig übersetzt: „eine Stadt in Samarien"). S. verlor je mehr an Bedeutung, je mehr das benachbarte Sichem aufblühte und zum Mittelpunkte der Landschaft Samarien wurde. Allerdings legte noch Septimius Severus eine römische Kolonie nach Sebaste und bis zum 6. Jahrh. werden christliche Bischöfe von Sebaste erwähnt, aber schon Eusebius bezeichnet den Ort nur als „Städtchen". Zur Zeit der Kreuzzüge wurde in Sebaste wieder ein lateinisches Bistum errichtet; seitdem aber sank die früher herrliche und mächtige Stadt zu einem elenden Dorfe herab. Das heutige Sebastije ($2^1/_2$ St. nordwestlich von Sichem) liegt auf dem unteren Teile des östlichen Hügelabhanges der alten Stadt. Zahlreiche Ruinen zeugen noch von der Pracht vergangener Tage. Am besten erhalten ist eine zu einer Moschee umgewandelte Johanniskirche: schon Hieronymus läßt den Täufer hier begraben sein, nach späterer Tradition wurde er sogar hier hingerichtet. Im Mittel-

Samaria. Säulen vom Herodestempel.

alter zeigte man in Sebaste auch das Grab Obadja's (1. Kön. 18, 3) und Elisa's (vgl. 2. Kön. 13, 20). Oberhalb des Dorfes ist der Berg künstlich geebnet. Im W. dieser Terrasse ragen 15 Säulenschäfte empor, wahrscheinlich die Stelle des herodianischen Augustustempels bezeichnend. Zwei lange Säulenreihen auf einer Terrasse am Südabhange des Hügels und einer anderen auf der Nordostseite bezeichnen den Lauf der Kolonnaden, mit denen Herodes Sebaste schmückte. Von der Höhe des Berges hat man eine herrliche Aussicht über den weiten Thalgrund, in welchem einst auch der 1. Kön. 22, 38 erwähnte „Teich S." gelegen haben wird, und über die benachbarten Berge Samariens und ihre zahlreichen grünen Thaleinschnitte. Fern im W. schließt den Horizont ein schimmernder Streif des Mittelmeeres ab. Vgl. Robinson, Pal. III, S. 365 ff. Furrer, Wanderungen[2], S. 285 ff. Guérin, Samarie, II, S. 188 ff. — 2) Schon im A. T. wird (seit der Zeit des Exiles) der Name der Hauptstadt auf das ganze Land übertragen. Wenigstens heißen „Städte S." die Städte des nördlichen Reiches 1. Kön. 13, 32. 2. Kön. 17, 24. 23, 18 f. Esr. 4, 10, und „Samariter" die Bewohner des Landes, nicht bloß der Hauptstadt, 2. Kön. 17, 29. Allgemein gebräuchlich finden wir den Namen S. (griech. Samareitis, Samaris u. Samareia) für die mittelste der drei westjordanischen Landschaften (vgl. die Artt. Galiläa und Judäa) erst in den Apokryphen (Judith 1, 9. 4, 3 [4]. Griech. B. Esra 2, 15. 1. Makk. 3, 10 u. ö. 2. Makk. 15, 1), im N. T. (Luk. 17, 11. Joh. 4, 4 ff. Apstlg. 1, 8. 8, 1. 5. 9, 31. 15, 3) und bei Josephus. Letzterer gibt (Jüd. Kr. III, 3, 4) als nördliche Grenze Ginaea (s. d. Art. En Gannim) an, als südliche die Toparchie Akrabattene. Diese war nach dem großen Dorf Acrabbi, dem heutigen ʿAkrabe, benannt (9 röm. M. südöstl. von Sichem, an der zum Jordan führenden Straße gelegen), und grenzte an die Gophnitische Toparchie; in ihr lagen nach Euseb. u. Hieron. auch Janoha (s. d. Art.), Silo u. das Dorf Eduma (Daume). S. reichte danach von dem Südende der Kisonebene bis etwa 2 St. südlich von Sichem; im O. bis zum Jordan, im SO. etwa bis zur Einmündung des Wadi Fâriʿa nördlich vom Karn Sartabe. Die ganze Mittelmeerküste bis Ptolemais (Akko) rechnet Josephus zu Judäa (a. a. O. 5) und der Talmud gibt als westliche Grenze des „Landes der Kuthäer" (d. i. Samariens) Antipatris an. S. Conder, Handbook to the Bible, 2. ed. 1880, S. 309 ff. — Über die natürliche Beschaffenheit S.'s s. d. Art. Ephraim Nr. 4, über seine Bewohner und Geschichte d. Art. Samaritaner. M.

Samaria in den assyrischen Inschriften. Der assyrische Name der Stadt, wie wir ihn seit Tiglath-Pileser III. in den Inschriften dieses Königs selber, nicht minder des Sargon und des Asurbanipal, auch in den geographischen Listen lesen, ist Samiʾrina (ganz selten Samiʾurna), eine Aussprache des Namens, welche augenscheinlich auf ein aramäisches Šâmerain, Šâmerîn, zurückgeht. Von seiner Eroberung und der Wegführung eines beträchtlichen Teiles seiner Einwohner (i. J. 722) berichtet uns, und zwar als seiner ersten Waffenthat, Sargon in seiner Annaleninschrift; eine parallele Notiz lesen wir in seinen Prunkinschriften. Sowohl jene, als auch die große Prunkinschrift von Khorsabad berichtet uns von einer im 2. (vollen) Jahre Sargons, d. i. im J. 720, stattgehabten Empörung der Stadt wider die Assyrer im Bunde mit Hamath, Arpad und Damaskus, die aber nach Niederwerfung des Hamathenser-Königs ihr Ende erreichte. Von späteren Versuchen, das assyrische Joch abzuschütteln, lesen wir in den Inschriften nichts; dahingegen erscheint unter Asurbanipal ein assyrischer Statthalter von Samiʾrina (hier geschrieben Sa-mir-i-na) Namens Nabu-achi-šu, der zugleich Eponymus war, und aus dessen Archontate ein Thoncylinder Asurbanipals datiert ist (III. Rawl. 34, col. II, 94 f.). Würde dieser Thatbestand den Schluß nahe legen, daß Samarien seit seiner Eroberung durch Sargon aufgehört habe, ein mehr oder weniger selbständiges Staatswesen zu sein, so schien sich dieser Annahme längere Zeit der Umstand entgegen zu stellen, daß wie Sanherib, so auch Asarhaddon (s. d. Art.) Könige (unter ihnen sogar einen Minchimmu, d. i. Menahem; vgl. S. 994b) eines Staates Usimurun aufführen, in dem man das hebräische Schômerôn glaubte wiedererkennen zu sollen. Ein durch Hormuzd Rassam vor längerer Zeit von Mosul-Ninive heimgebrachtes Bruchstück eines Thoncylinders des Asurbanipal, die Parallelliste zu der bisher bekannten Liste des Asarhaddon (und teilweise auch des Asurbanipal) enthaltend, macht indes diese Kombination unmöglich. Dasselbe (bez. Rm. 3) bietet nämlich an der Stelle des parallelen U-si-mu-ru-na vielmehr Sa-am-si-mu-ru-na: jedenfalls also wollte der Tafelschreiber Asurbanipals den Stadt- (bei ihm Landes-) Namen so ausgesprochen wissen. Nun aber Samsimurun für mit Samirun identisch zu halten, erscheint nicht angängig, wenn wir auch anderseits ein kanaanäisch-phönicisches Gebiet (Stadt) dieses Namens (an ein solches ist unter allen Umständen zu denken) bis jetzt außer stande sind aufzuzeigen. Hat aber das Samsimurun Sanheribs, Asarhaddons und nunmehr auch Asurbanipals mit dem, dazu auch bei dem letzteren sicher verbürgten, Samiʾrina, d. i. Samaria, nichts zu thun, so fällt auch jeder Grund zu der Annahme, daß Nordisrael nach dem Falle Samaria's noch irgendwie als ein eigenes Staatswesen fortbestanden habe, hinweg, und die Konkordanz zwischen den biblischen und den monumen-

talen Angaben bezüglich des beregten Punktes wäre eine völlige. Zur Etymologie und Aussprache des Namens vgl. B. Stade, in ZATW. Bd. V (1885), S. 165 ff. Schr.

Samaritaner, bei Luther nach der griechischen Form (Samaritēs, Luk. 10, 33. Matth. 10, 5 u. ö.) „Samariter", heißen seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten die Bewohner der Landschaft Samaritis (1. Makk. 10, 30 u. ö.) oder Samaria (Luk. 17, 11 u. ö.) in Mittelpalästina westlich vom Jordan. Benannt nach der einstigen Hauptstadt des Zehnstämmereiches, umfaßte die Landschaft Samaria zu Christi Zeit in der Hauptsache das ehemalige Stammgebiet von Ephraim, Westmanasse und Issaschar und wurde im Süden von Judäa, im Norden von Galiläa begrenzt. Auf die Bewohner des vorexilischen Reiches Israel wird der Name Samaritaner (hebr. schômeronîm) nur 2. Kön. 17, 29 übertragen. — Über den Ursprung der S. als eines besonderen Volkes berichtet die Bibel (2. Kön. 17, 24 ff.) folgendes: Nach der Zerstörung des Zehnstämmereiches und der Wegführung seiner Bewohner durch die Assyrer verpflanzte der König von Assyrien Leute aus Babel, Kutha, Avva, Hamath und Sepharvaim (s. d. einzelnen Artt.) in die „Städte Samariens" an Stelle der Israeliten. Die neuen Ansiedler fürchteten, d. i. verehrten anfänglich Jehova nicht; daher dieser zur Strafe die Löwen (nach Joseph., Altert. IX, 14, 3 eine Pest) wider sie entsandte. Infolge dessen ließ der assyrische König einen (nach Josephus einige) israelitische Priester aus dem Exil zurückbringen, damit er die neuen Ansiedler über den rechten Kultus des Landesgottes belehre. Dieser Priester nahm seinen Sitz zu Bethel, vermochte indes nicht zu hindern, daß die eingewanderten Heiden den Kultus Jehovas mit der Verehrung ihrer heimatlichen Götter (vgl. 2. Kön. 17, 30 ff. und die einzelnen Artt. über die betr. Namen) verbanden, deren Bilder sie in den altisraelitischen Höhenhäusern aufgestellt hatten. — Daß unter dem 2. Kön. 17, 24 erwähnten König von Assyrien der Zerstörer Samariens, also Sargon (722—705 v. Chr.) zu verstehen ist, wird durch die Inschriften dieses Königs ausdrücklich bestätigt (vgl. Schrader, KAT.², S. 276 ff.). Dieselben gedenken einer Verpflanzung von Babyloniern in das Land der Chatti (Syrien und Nordpalästina) im ersten Jahre Sargons, sowie einer nochmaligen Besiedelung der Stadt Samaria mit Exulanten aus dem fernen Osten im 7. Jahre desselben Königs. Wenn dagegen Esr. 4, 2 die Neubesiedelung Samariens vielmehr auf den assyrischen König Asarhaddon (681—668 v. Chr.), Esr. 4, 10 auf Osnappar (s. d. Art.), d. i. wahrscheinlich Verstümmelung von Asurbanipal (668 ff.), zurückgeführt wird, so steht dies mit dem Obigen nicht in Widerspruch. Es ist ganz wohl denkbar, daß auch im 7. Jahrh. ein assyrischer König bei der Verpflanzung besiegter Stämme sein Augenmerk auf das noch immer dünn bevölkerte Nordpalästina richtete, und die Inschriften Asarhaddons bieten dafür (nach Schrader, KAT.², S. 373 f.) sogar einen bestimmten Anhalt. — Nach alledem hätte sich also die Bevölkerung Samariens seit 722 v. Chr. allmählich aus vier verschiedenen Schichten zusammengesetzt: den Überresten der Israeliten (s. u.) und den drei oder 4 von Sargon und Asarhaddon (Asurbanipal?) veranlaßten Transporten heidnischer Ansiedler aus dem Osten. Über die politischen Verhältnisse dieser buntgemischten Bevölkerung (Esr. 4, 9 werden nicht weniger als neun heidnische Völker aufgezählt) ist uns aus der assyrischen und chaldäischen Periode nichts überliefert. Höchstens ergibt sich aus 2. Kön. 23, 15 ff., wonach sich die Kultusreinigung des Josia auch auf Samarien erstreckte, daß letzteres um diese Zeit (623 v. Chr.) als eine Art herrenlosen Gebietes gelten konnte (s. o. S. 787 unter „Josia"). Die Esr. 4, 7 ff. erwähnten Befehlshaber und Beamten gehören bereits der Zeit des Perserkönigs Artaxerxes Longimanus an; denn das dort Erzählte betrifft nicht mehr die Feindseligkeiten der S. wegen des Tempelbaues, sondern wegen der Befestigung Jerusalems unter Nehemia (vgl. Neh. 3, 33 [4, 1] ff.). — Wie ist es nun denkbar, daß aus einer so bunt zusammengewürfelten Masse von heidnischen Kolonisten aus den verschiedensten und entlegensten Völkern dennoch in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten ein Volkstum entstehen konnte, dem eine gewisse Einheitlichkeit und trotz aller Entartung ein enger Zusammenhang mit dem israelitischen, resp. jüdischen Charakter nicht abgesprochen werden kann? Denn wenn uns auch darüber aus vorchristlicher Zeit und im N. T. nichts berichtet wäre, so würde sich obige Thatsache doch aus der merkwürdigen Zähigkeit ergeben, mit welcher die Reste dieses Volkes unter den ungünstigsten Bedingungen in ihren religiösen Anschauungen und Gebräuchen, in Sprache und Schrift an uralten Überlieferungen festgehalten haben. Dieses Rätsel löst sich nur durch die Annahme, daß das israelitische Element unter den S. von Haus aus viel stärker vertreten war, als es nach 2. Kön. 17, 24 ff. scheinen könnte. Die 27 280 Menschen, welche Sargon nach seiner eigenen Angabe (vgl. Schrader, KAT.², S. 272) aus Israel hinwegführte, können unmöglich den ganzen Überrest des Zehnstämmereiches gebildet haben. Sollte sich aber jene Zahl nur auf die Bewohner der Stadt Samaria beziehen (was nach 2. Kön. 17, 6. 24 kaum denkbar ist), so wäre das Stillschweigen Sargons über die anderweitigen Deportierten höchst auffällig, während doch die Verpflanzung so verschiedener Kolonisten aus dem Osten auf eine starke Entvölkerung Samariens schließen läßt.

Das richtige dürfte sich aus 2. Kön. 17, 28 ff. ergeben, nur daß der dort erwähnte Priester, der die Heiden über die Weise des Landesgottes belehrte, nicht auf eine einzige Person zu beschränken sein wird. Die heidnischen Ansiedler lernten durch die Reste der ursprünglichen Bevölkerung den Jehovakultus kennen und dieser erwies sich stark genug, die heidnischen Kulte, die eine Zeitlang neben ihm geübt wurden (2. Kön. 17, 33), allmählich zu überwinden und schließlich ganz zu verdrängen. Daß dieser Sieg des Jehovakultus durch den Einfluß und die direkten Maßregeln Josia's opfer und Weihrauch bringen wollten. Eine weitere Spur von solchen den Judäern sich anschließenden Israeliten ist wohl auch in Esr. 6, 21 zu erblicken. Dazu stimmt endlich auch, daß das Erbieten der S. (um 530 v. Chr.), sich an dem Bau des zweiten Tempels zu beteiligen, mit der Erklärung motiviert wird, daß auch sie den Gott Israels suchten und ihm opferten seit den Tagen Asarhaddons; die Abweisung seitens der Juden aber enthält kein Wort, welches etwa den Götzendienst oder auch nur den falschen Jehovakultus der S. als Hinderungsgrund bezeichnete (vgl. Esr. 4, 1 ff.).

Samaritaner.

beschleunigt wurde, ergibt sich aus 2. Kön. 23, 15 ff.; Beachtung verdient dabei, daß in diesem Bericht zwar noch von einer Aschera bei dem Altar Jerobeams zu Bethel, übrigens aber nur von Höhenhäusern in den Städten Samariens, nicht von den 2. Kön. 17, 30 ff. aufgezählten Götzen die Rede ist. Seit Josia mochte die Zahl der S. nicht gering sein, welche sich an den Festreisen nach Jerusalem beteiligten und in dem Tempel daselbst die wahrhafte Stätte der Anbetung erkannten; vgl. 2. Chr. 34, 9 und ganz besonders Jer. 41, 5 ff., nach welcher Stelle 80 Männer aus Sichem, Silo und Samaria noch an die Stätte des bereits zerstörten Tempels Speis-

— Damit ist indes die Frage noch nicht beantwortet, auf welchem Wege die S. seitdem zu der geschlossenen und vielfach eigenartigen Religionsgemeinde geworden sind, als welche sie uns seit den letzten Jahrhunderten vor Chr. und noch heute in ihren kümmerlichen Resten entgegentreten. Sicher geschah dies vor allem durch die Anerkennung des Pentateuchs als eines durchaus verbindlichen, heiligen Gesetzbuches und durch die Erbauung eines eigenen Heiligtums auf dem Berge Garizim bei Sichem. Hinsichtlich des letzteren Punktes sind wir lediglich auf den Bericht des Josephus (Altert. XI, 7, 2. XI, 8, 2 ff.) angewiesen. Nach ihm hatte Sanaballetes, ein von

dem letzten Darius (Codomannus, 336—30 v. Chr.) nach Samarien geschickter Satrap, Manasse, dem Bruder des jüdischen Hohenpriesters Jaddus, seine Tochter Nikaso zum Weibe gegeben, um sich dadurch ein gutes Einvernehmen mit den Juden zu sichern. Die Ältesten der Juden hielten sich jedoch an das von Esra erlassene Verbot ausländischer Weiber (Esra 9) und geboten daher dem Manasse unter Zustimmung seines Bruders Jaddus, entweder sein Weib zu verstoßen oder dem Dienst am Altar und der Anwartschaft auf die hohepriesterliche Würde zu entsagen. Manasse wollte keines von beiden und klagte dies seinem Schwiegervater Sanaballetes. Dieser tröstete ihn mit dem Versprechen, daß er ihm einen dem Jerusalemischen ähnlichen Tempel auf dem Garizim erbauen und seine Einsetzung als Hoherpriester von Darius erwirken werde. So blieb Manasse in Samarien, zumal ihm der alternde Sanaballetes zugleich auch die Nachfolge als Landpfleger in Aussicht gestellt hatte. Nun hatten aber in Jerusalem auch noch andere Priester und Laien ausländische Weiber. Es kam deshalb zwischen ihnen und der strenggesetzlichen Partei zu heftigem Streit und das Ende war, daß auch sie zu Manasse nach Samarien auswanderten. Sanaballetes nahm sie mit Freuden auf, unterstützte sie mit Geld und wies ihnen sogar Land an. Unterdes aber hatte Alexander der Gr. die Perser bei Issus besiegt und schickte sich zur Belagerung von Tyrus an (332 v. Chr.). Da glaubte Sanaballetes den rechten Zeitpunkt gekommen, die Wünsche Manasse's zu erfüllen. Mit 8000 Mann ging er zu Alexander über und erbat von ihm die Erlaubnis zur Erbauung eines Tempels auf dem Garizim und zur Einsetzung Manasse's als Hoherpriester, indem er die so bewirkte Spaltung der Juden zugleich als einen Akt politischer Klugheit darstellte. Alexander willigte ein; der Tempel wurde erbaut und Manasse eingesetzt. Neun Monate später starb Sanaballetes. Durch die gute Behandlung, welche Alexander den Juden zu teil werden ließ, ermutigt, schickten ihm die S. bald darauf aus ihrer neuen (?) Hauptstadt Sichem eine Gesandtschaft samt den Kriegern des Sanaballetes bis in die Nähe Jerusalems entgegen, um ihn zum Besuch ihrer Stadt und ihres Tempels einzuladen (der letztere konnte allerdings nach dem Obigen kaum schon vollendet sein); zugleich baten sie um Erlassung des Tributes in jedem siebenten Jahre, weil sie in diesem als dem Halljahr (s. Sabbathjahr) ihre Felder nicht bestellten. Auf seine Frage, welcher Nation die Bittsteller angehörten, erklärten sie sich für Hebräer, die indes in Sichem als Sidonier bezeichnet würden; eine direkte Verwandtschaft mit den Judäern lehnten sie ab. Josephus wiederholt auch bei dieser Gelegenheit die öfter von ihm erhobene Beschuldigung, daß sich die S. je nach den Umständen bald für Verwandte der Juden, nämlich für Söhne Josephs durch Ephraim und Manasse, bald für Perser oder ein anderes Volk, wie es gerade ihr Vorteil erheischte, ausgegeben hätten. Alexander nun vertagte für diesmal die Erfüllung ihrer Bitte; die Krieger des Sanaballetes nahm er mit sich nach Ägypten und siedelte sie dort als Grenzwächter in der Thebais an. Seitdem — so schließt Josephus (Altert. XI, 8, 7) — bestand das Heiligtum auf dem Berge Garizim. Wenn einer bei den Jerusalemiten gegen das Sabbathsgebot oder gegen die Speisegesetze oder sonst irgendwie sich verschuldete, so floh er zu den Sichemiten und gab vor, ungerecht beschuldigt zu sein. — Nach diesem Berichte des Josephus würde sich gut erklären, wie die S. als Religionsgemeinde zu einem so ausgeprägten, dem nachexilischen Judentum so vielfach verwandten Charakter gelangen konnten. Den eigentlichen Kern der — zunächst nur in Sichem ansässigen — Gemeinde hätten die aus Jerusalem eingewanderten Judäer gebildet; Manasse und die mit ihm gekommenen Priester hätten den Tempelkultus auf dem Garizim organisiert und die Beobachtung des pentateuchischen Gesetzes eingeführt, bis sich schließlich alle Bewohner Samariens, darunter auch die Nachkommen jener heidnischen Ansiedler, um den festen Mittelpunkt des Heiligtumes auf dem Garizim scharten. Nun ist allerdings der Bericht des Josephus wenigstens in einem Punkte, nämlich in der chronologischen Ansetzung des Manasse, mehr als verdächtig. Nach dem, was Esra 9 u. 10 über die sorgfältige Reinigung der jüdischen Gemeinde von ausländischen Weibern berichtet wird, ist es schwer denkbar, daß ca. 120 Jahre später das von Esra aufgestellte und vom Volke beschworene Gesetz (Esra 10, 5. Neh. 10, 31) so gröblich und von so vielen mißachtet wurde. Allerdings läßt sich dagegen einwenden, daß Nehemia bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem (nach 430 v. Chr.) abermals auf solche verpönte Ehen stieß und seinem Zorn darüber Luft machte (Neh. 13, 23 ff.). In eben diesem Bericht aber gedenkt Nehemia eines Sohnes des Jojada, des Sohnes Eljasibs, des Hohenpriesters, der als Schwiegersohn des Horoniters Sanballat (vgl. d. A.) von ihm verjagt worden sei. Nun war nach Josephus (XI, 7, 2) jener Manasse, der Schwiegersohn des Sanaballetes, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddus (Juddua), den auch Josephus als Sohn des Hohenpriesters Joannes (Jochanan), als Enkel des Juda (Jojada) und Urenkel des Eljasib kennt. Die Differenz zwischen Josephus und Nehemia ist somit nur die, daß ersterer den Manasse zu einem Enkel des Jojada macht, während der ungenannte Vertriebene bei Nehemia ein Sohn Jojada's ist. Übrigens aber stimmt die Reihenfolge der Hohenpriester bei Josephus ebenso mit Neh. 12, 22, wie der Name des

Schwiegervaters Manasse's mit Neh. 13, 28. Liegt es nun nach alledem auf der Hand, daß sich die ganze Erzählung des Josephus eben auf den Neh. 13, 28 berichteten Vorgang bezieht, so ergibt sich zugleich, daß er diesen Vorgang um ca. 100 Jahre später ansetzt, als Nehemia. Diese Differenz dürfte sich am einfachsten daraus erklären, daß die Erbauung des Tempels auf dem Garizim thatsächlich erst in den Anfang der macedonischen Periode fiel (vgl. Altert. XIII, 9, 1, wo Josephus die Zerstörung dieses Tempels durch Johannes Hyrkan — um 128 v. Chr. — nach einem 200jährigen Bestande erfolgt sein läßt). Indem aber Josephus den von Nehemia vertriebenen Priester nicht nur für den Begründer oder doch Neuordner der samaritanischen Religionsgemeinde, sondern auch für den Erbauer des Tempels hielt, mußte er ihn aus der Zeit Artaxerxes' I. in die des letzten Darius herabrücken. — Nach dem Tode Alexanders d. Gr. teilten die S. meist die Schicksale der Juden unter der oft wechselnden Herrschaft der Ptolemäer (über Deportationen von S. nach Ägypten durch Ptolemäus Soter vgl. Josephus, Altert. XII, 1, 1) und Seleuciden. Das gleiche Schicksal änderte indes nichts an ihrem gegenseitigen und, wie es scheint, besonders durch die Erbauung des Tempels auf dem Garizim verschärften Haß. Wenn sich derselbe (nach Josephus, Altert. XII, 4, 1; vgl. 1. Makk. 3, 10) auf Seite der S. gelegentlich sogar in Verwüstung der Äcker ihrer Nachbarn und in Menschenraub entlud, so begreift man den Unwillen, den Jesus Sirach (um 180 v. Chr.) gegen das thörichte Volk zu Sichem ausspricht (Sir. 50, 27 f.). Schon damals mögen unter den Juden Fabeln entstanden sein, wie die im Talmud überlieferte Beschuldigung, daß die S. Götzendienst mit einer Taube trieben; ebenso gehört wohl die im Talmud und bei den Rabbinen übliche Bezeichnung der S. als Kuthäer (hebr. Kuthijim von Kutha, 2. Kön. 17, 24) bereits der vorchristlichen Zeit an, da sich auch Josephus ihrer bedient. Während der Judenverfolgungen unter Antiochus Epiphanes (175—64 v. Chr.) hielten es die S. nach Josephus (Altert. XII, 5, 5) für geraten, den Zusammenhang ihres Kultus mit dem jüdischen zu verleugnen. Sie erklärten sich jetzt wieder für Abkömmlinge der Meder und Perser und baten den Antiochus in einem Schreiben, in welchem sie sich als die in Sichem wohnenden Sidonier bezeichneten, daß er seine Beamten von feindseligen Maßregeln gegen sie abhalten möge; ihre Feier des Sabbaths und die Darbringung von Opfern in dem namenlosen Tempel auf dem Garizim begründe keine Verwandtschaft mit den Juden. Übrigens hätten sie nunmehr beschlossen, ihren Tempel dem Zeus Hellenios (oder Xenios, 2. Makk. 6, 2) zu weihen. Antiochus entsprach ihrem Begehren in einem gleichfalls von Josephus mitgeteilten Schreiben an den Präfekten Nikanor. Dagegen traten um dieselbe Zeit die S. in Ägypten bei einer Disputation mit den Juden vor Ptolemäus Philometor mit großem Eifer für die höhere Würde ihres Tempels ein (Joseph., Altert. XIII, 3, 4). Neue Bedrängnisse kamen über die S. durch den jüdischen Hohenpriester und Fürsten Johannes Hyrkanus (135 bis 105 v. Chr.). Dieser eroberte nach dem Tode Antiochus VII. (128 v. Chr.) ganz Samarien und zerstörte bei dieser Gelegenheit auch den Tempel auf dem Garizim (Altert. XIII, 9, 1), sowie bei einem späteren Feldzuge (um 110 v. Chr., vgl. Altert. XIII, 10, 2) die Stadt Samaria. Dieselbe blieb auch nach den endlosen Kämpfen des jüdischen Hohenpriesters Alexander Jannai (104—78 v. Chr.) in den Händen der Juden, bis sie 63 v. Chr. von Pompejus für frei, d. h. nur von dem römischen Landpfleger über Syrien abhängig, erklärt wurde. Der Legat Gabinius (57—55 v. Chr.) ließ Samaria wieder aufbauen und Kaiser Augustus schenkte die Stadt 30 v. Chr. Herodes dem Großen. Dieser nannte sie fortan dem Kaiser zu Ehren Sebaste und sorgte seit 27 v. Chr. für einen prächtigen Um- und Neubau. Nach dem Tode des Herodes wurde die Landschaft Samarien dem Archelaus (4—6 n. Chr.) zugesprochen, stand nach dessen Verbannung unter römischen, dem Statthalter von Syrien untergebenen Prokuratoren und wurde nur in den Jahren 41—44 n. Chr. (als Geschenk des Kaisers Claudius an Herodes Agrippa) noch einmal mit Judäa vereinigt. — Die gelegentlichen Erwähnungen der S. im N. T. (vgl. bes. Joh. 8, 48) zeigen vor allem, daß der alte Haß zwischen ihnen und den Juden noch ungeschwächt fortbestand. Freilich fehlte es auf Seiten der S. nicht an Anlässen, die den Unwillen der Juden aufs höchste reizen mußten. So benutzten einst (ca. 8 n. Chr.) einige S., die sich während des Passahfestes in Jerusalem eingeschlichen hatten, das nächtliche Offenstehen der Tempelthore, um die Seitenhallen und den Tempel selbst durch Menschengebeine zu verunreinigen und so das Fest empfindlich zu stören (Joseph., Altert. XVIII, 2, 2). Wenn die galiläischen Juden zur Zeit Jesu für ihre Festreisen nach Jerusalem lieber den weiten Umweg durch das Ostjordanland, als den direkten (dreitägigen) Weg durch Samarien wählten, so lag der Hauptbeweggrund dafür wohl in der Furcht vor levitischer Verunreinigung in Samarien, die sie unmittelbar vor einem Fest doppelt zu scheuen hatten. Daß aber außerdem den Juden nicht nur unfreundliche Abweisung drohte, wie sie auch Jesus nach Luk. 9, 53 erfuhr, sondern selbst ernstliche Lebensgefahr, zeigt ein von Josephus erzählter Vorgang (Altert. XX, 6, 1 ff.; vgl. auch Jüd. Kr. II, 12, 3 ff.). Unter dem römischen Prokurator Cumanus (48—52 n. Chr.) wurde eine Anzahl galiläischer Juden, die auf der Festreise nach Jerusalem begriffen waren, in dem samaritanischen Dorfe Ginäa angegriffen und ermordet (die Dar-

stellung im Jüd. Kr. weiß indes nur von einem Ermordeten). Die Weigerung des von den S. bestochenen Prokurators, die Schuldigen zu bestrafen, trieb die Juden zu eigenmächtiger Rache. Sie fielen mordend und plündernd in Samarien ein, reizten dadurch Cumanus zu strengem Einschreiten und erst nach vielem Blutvergießen wurde durch eine kaiserliche Entscheidung die Ruhe wieder hergestellt. Daß die Gemeinschaft zwischen Juden und S. thunlichst gemieden wurde, lehrt die ausdrückliche Bemerkung Joh. 4, 7 ff. Doch zeigt diese Stelle auch (V. 8), daß die gegenseitige Abschließung nicht eine unbedingte war. Daß Jesus selbst trotz des anfänglichen Verbots an die Jünger (Matth. 10, 5), den Heiden und S. das Evangelium zu predigen, den blinden Haß gegen dieselben, wie selbstverständlich, nicht teilte, lehrt vor allem das herrliche Gleichnis, in welchem er einen S. als Muster der barmherzigen Nächstenliebe hinstellt (Luk. 10, 30 ff.), und Erfahrungen, wie die Luk. 17, 16. Joh. 4, 39 ff. berichteten, sprachen ebenso zu Gunsten der S., wie die Erfolge, welche die Predigt des Evangeliums durch Philippus nach Apstlg. 8, 5 ff. unter ihnen erzielte, so daß selbst der Zauberer Simon, von dem sie sich zuvor hatten bethören lassen, ihrem Beispiel folgend sich taufen ließ. Petrus und Johannes aber erteilten dem Werke des Philippus ausdrücklich ihre Sanktion (Apstlg. 8, 14 ff.; vgl. auch 9, 31. 15, 3). Aus dem Gespräche Jesu mit der Samariterin kann übrigens nicht gefolgert werden, daß der Kultus der S. auf dem Berge Garizim, an dessen Fuße (vgl. Joh. 4, 20) das Gespräch geführt wird, damals nicht mehr stattgefunden habe. Wenn das Weib (V. 20) sagt: unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, so hebt sie damit nur hervor, daß solche Anbetung seit lange dort geübt worden sei. Allerdings lag der Tempel seit der Zerstörung durch Joh. Hyrkan in Trümmern; aber die Wallfahrten auf den heil. Berg sind darum nicht eingestellt worden bis auf den heutigen Tag. Beachtung verdient übrigens noch, daß sich auch jenes Weib durch die Bezeichnung Jakobs als „unseres Vaters" (V. 12) israelitischer Abkunft rühmt. Wenn dagegen Jesus (Luk. 17, 18) einen S. als allogenēs, d. i. Mann von anderem Volke (Luther: „Fremdling"), bezeichnet, so liegt darin nicht notwendig ein Hinweis 5 auf heidnische Abkunft. — Daß sich übrigens schon zu Jesu Zeit noch ein besonderer Glaube an den Garizim knüpfte, geht aus dem von Joseph., Altert. XVIII, 4 Erzählten hervor. Nach dieser Stelle erbot sich (35 n. Chr.) ein falscher Prophet, den Samaritanern die von Mose auf dem Garizim vergrabenen heiligen Geräte zu zeigen (die spätere Überlieferung im Chronicon Samaritanum oder Josuabuch, Kap. 42, schreibt die Vergrabung dem Hohenpriester Ozi, dem angeblichen Vorgänger Eli's, zu). Eine große Schar versammelte sich in einem nahen Dorfe zur Wallfahrt auf den Berg.

Der Landpfleger Pilatus erblickte jedoch darin aufrührerische Gelüste und zerstreute die Menge mit Waffengewalt, wobei ein Teil getötet, viele andere gefangen wurden. Von letzteren ließ Pilatus alsdann die Angesehensten hinrichten — eine Grausamkeit, die seine Absetzung als Prokurator durch Vitellius, den römischen Legaten in Syrien, zur Folge hatte. — Bei dem Ausbruch des jüdischen Krieges (66 n. Chr.) mochten die S. schwanken, für wen sie Partei ergreifen sollten, da sie Juden und Römer mit demselben Ingrimm haßten. Während des Krieges in Galiläa gewann die Hoffnung auf Befreiung von dem römischen Joch die Oberhand. Ein starker Haufe von bewaffneten S. sammelte sich auf dem Garizim an. Der von Vespasian entsandte Legat Cerealis begnügte sich anfangs, mit 3000 Fußsoldaten und 60 Reitern den Berg zu umzingeln. Als er aber von Überläufern vernahm, daß die Eingeschlossenen durch Wassermangel stark geschwächt seien, erstieg er den Berg, umringte die Aufrührer und ließ nach vergeblicher Ermahnung zur Unterwerfung 11 600 Menschen niedermetzeln. Dies ereignete sich nach Josephus (Jüd. Kr. III, 7, 22) im Juni 67 n. Chr. Seitdem verlautet lange Zeit hindurch nichts über die S. In dem Kriege zwischen Septimius Severus und dem Gegenkaiser Pescennius Niger (194 n. Chr.) unterstützten die S. eifrig den letzteren und Neapolis (Sichem) verlor deshalb wenigstens eine Zeitlang das Stadtrecht. Die Münzen von Neapolis zeigen übrigens auch in den ersten Jahrhunderten nach Christus noch einen Tempel auf dem Garizim; doch ist fraglich, ob sich diese Darstellung noch immer auf den längst zerstörten Tempel oder ein jüngeres, an seiner Statt aufgeführtes Bauwerk bezieht. Für den Fortbestand des samaritanischen Kultus auch außerhalb Samariens (so besonders in Ägypten, einigen Inseln des Roten Meeres u. s. w.) zeugen die römischen Gesetze aus dem Ende des 4. Jahrh., die sich mit dieser Angelegenheit beschäftigen. Zu Rom besaßen sie noch zu Anfang des 6. Jahrh., wie an vielen anderen Orten, eine eigene Synagoge. Aus einem Edikt Justinians geht hervor, daß sie sich ähnlich den Juden am liebsten mit Wechselgeschäften befaßten, daher z. B. in Konstantinopel die Schreiber der Bankiers geradezu S. genannt wurden. — Bereits im 5. Jahrh. hatte sich der Haß 6 der S. gegen die Christen wiederholt in blutigen Aufständen Luft gemacht. So unter Kaiser Zeno, der ihnen wegen einer Christenmetzelei am Pfingstfest (484) den Berg Garizim entzog. Unter Zeno's Nachfolger Anastasius erstürmten jedoch die S. unter Anführung eines Weibes den Berg und erschlugen die Wächter der von Zeno dort errichteten Marienkirche. Die Bestrafung dieses Frevels hinderte nicht den Ausbruch eines neuen Aufstandes unter Justinian (im Mai 529). Derselbe erstreckte sich über einen großen Teil von Palästina und

hatte die Plünderung und Verbrennung zahlreicher christlicher Kirchen und Dörfer zur Folge, bis endlich der von den S. in Neapolis zum König gekrönte Anführer Julian in einer förmlichen Schlacht besiegt und samt einer sehr großen Zahl von S. getötet wurde. Hierauf nahm Justinian den S. alle ihre Synagogen und erklärte sie für unfähig zu öffentlichen Ämtern, ja selbst zum Erwerb von Vermögen durch Erbschaft oder Schenkung. Obwohl die bezüglichen Gesetze nachträglich vielfach gemildert wurden, zogen doch zahlreiche S. den Übertritt zum Christentum oder die Flucht zu den Persern einem Leben in halber Knechtschaft vor. Von der Religionsgemeinde der S. in Sichem ist seitdem nur höchst selten die Rede. Doch hat sich ihre Lage durch die muhammedanische Eroberung Palästina's (636) sicherlich eher verbessert, als verschlechtert. Was der jüdische Reisende Benjamin von Tudela um 1170 über die ca. 100 Kuthäer von Sichem erzählt, entspricht fast ganz dem heutigen Zustande der S. Schon damals besaßen sie nur noch eine Synagoge; die Hauptfeste, besonders das Passah, feierten sie mit Opfern auf dem Garizim. Nach demselben Gewährsmann sollen übrigens damals auch in Cäsarea, Ascalon und Damaskus noch S. (zusammen ca. 1000 Seelen) gewohnt haben. Seit dem Ende des 16. Jahrh. wurden die S. zu Sichem öfter von christlichen Reisenden besucht und traten sogar wiederholt (wie auch die Gemeinde der S. in Kairo) mit christlichen Gelehrten in Briefwechsel; so mit Joseph Scaliger (1589), Huntington und Thomas Marshall in England (1672—88), Hiob Ludolf (1685 bis 91), de Sacy (1811—26). Nicht minder gelangten seit 1616 allmählich verschiedene Handschriften des samaritanischen Pentateuchs und andere Überbleibsel der samaritanischen Litteratur (s. u.) in die Bibliotheken Europa's und wurden Gegenstand eifrigen Studiums. Um die Erforschung der heutigen Gebräuche und Anschauungen der S. hat sich besonders Petermann seit 1850 (vgl. dessen Art. „Samaria" in Herzogs protest. Real-Encykl., Bd. 13 der 1. Aufl.) verdient gemacht. Ihre Überreste sind gegenwärtig nur noch auf Nabulus (Sichem) beschränkt; die kleinen Kolonien, die sich noch zu Anfang des 17. Jahrh. in Kairo, Gaza und Damaskus befanden, sind längst ausgestorben. In Nabulus wurden 1853 noch 120 Seelen aus dem Stamm Ephraim und zwei (Mädchen) aus dem Stamm Manasse gezählt; die hohenpriesterliche Familie leitet sich aus dem Stamm Levi her. 1884 gab der jetzige Hohepriester Jakub ibn Harun (Aaron) dem Schreiber dieses brieflich 151 Seelen an (53 Männer, 46 Weiber, 36 Knaben, 16 Mädchen); der Bädeker für Palästina von 1891 zählt 190 Seelen. Der Stadtteil, in welchem die S. meist in großer Dürftigkeit rings um ihre ärmliche Synagoge beisammen wohnen, führt nach ihnen den Namen chāret-es-Samera; doch leiten sie selbst letzteren Namen nicht von Samaria her, sondern von dem hebr. schômerîm, d. i. Bewahrer (nämlich des echten Gesetzes) — eine Deutung, die schon Epiphanius und Hieronymus im 4. Jahrh. kennen. Übrigens aber nennen sie sich mit Vorliebe „Israeliten" im Gegensatz zu den Juden. Die politische Verwaltung der Gemeinde liegt in den Händen des schophēt (Richter), der den Tribut einsammelt und nach Abzug der Besoldungen an den Sultan einsendet. Dem Hohenpriester wird von der Gemeinde der Zehnte entrichtet. Derselbe kann aus eigenem Antrieb oder auf Wunsch der Gemeinde auch andere zu Priestern weihen, sobald sie 25 Jahre alt und seit ihrer Geburt niemals beschoren sind. Die Kleidung der S., besonders des Hohenpriesters, ist weiß mit rotem (bei Prozessionen weißem) Turban. — Als die wichtigsten Glaubenssätze gelten ihnen der Glaube an einen Gott, an Mose als seinen Propheten, an die Heiligkeit des Gesetzes und des Berges Garizim. Die Strenge ihres Monotheismus zeigt sich nicht nur in dem Abscheu vor allen bildlichen Darstellungen, sondern auch in der Verwerfung aller sogen. Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Den Kultus auf dem Garizim hat nach ihnen bereits Josua eingerichtet; sie berufen sich dafür auf 5. Mos. 27, 4, wo ihr Pentateuchtext statt des Berges Ebal vielmehr den Garizim nennt. Sie glauben auch an gute und böse Geister als Bewohner des Paradieses und der Hölle. Die Leiber der Verstorbenen liegen bis zum Gericht (s. u.) in der Scheol, d. i. in den Gräbern, während die Seelen unterdes in der Luft der Auferstehung des Leibes harren. Sechstausend Jahre nach Erschaffung der Welt wird der Messias, genannt Taheb (d. i. der Bekehrer), erscheinen, auf dem Garizim das Gesetz Mose's, die heiligen Geräte und das Manna finden und alle Völker zum wahren Glauben bekehren. Der Taheb gilt ihnen jedoch nicht größer als Mose, daher sie ihm auch nur eine Lebensdauer von 110 Jahren zuschreiben, nach deren Ablauf er sterben und neben dem Garizim sein Grab finden wird. Nach Ablauf des 7. Jahrtausends wird das Endgericht eintreten. — Wie die Juden feiern auch die S. außer dem Sabbath die sieben 3. Mos. 23 aufgezählten Feste; am Mazzoth-, am Wochen- und am Laubhüttenfest finden Prozessionen auf den Garizim, aber nur am Passah Opferungen (von Lämmern) statt. Das Gebot der Beschneidung am 8. Tage wird streng eingehalten; die Ehen werden in sehr jugendlichem Alter geschlossen. Doppelehen sind nur für den Fall der Kinderlosigkeit der ersten Gattin gestattet, keinesfalls jedoch die Heirat eines dritten Weibes. Ehescheidungen (mittels eines Scheidebriefes) sind zwar gestattet, kommen aber fast niemals vor. Hinterläßt ein Verstorbener eine Witwe ohne Kinder (oder doch ohne Söhne), so ist nicht, wie 5. Mos. 25, 5 ff. fordert, der Bruder, sondern der nächste

Freund des Verstorbenen zur Ehelichung der Witwe verpflichtet, falls er nicht bereits zwei Frauen hat. — Die Umgangssprache der S. ist gegenwärtig die arabische. Als heilige Sprache gilt ihnen das Hebräische als die Sprache des Gesetzes. Doch unterscheidet sich ihre Aussprache des Hebräischen (besonders durch die fast gänzliche Unterdrückung der Gutturale) ziemlich stark von der bei den Juden und Christen üblichen. Die von den Juden seit dem 2. Jahrh. v. Chr. angenommene sogen. Quadratschrift hat bei den S. keinen Eingang gefunden, vielmehr bedienen sie sich noch immer eines (allerdings vielfach verschnörkelten) Duktus, der dem Altphönicischen am nächsten steht. Nach dem Hebräischen hat übrigens für sie auch das Samaritanische noch die Bedeutung einer heiligen Sprache, weil sich in demselben nicht wenige Überbleibsel ihrer religiösen Litteratur (s. u.) erhalten haben. Dasselbe ist ein ziemlich herabgekommener, überdies mit vielem hebräischen Sprachgut versetzter Dialekt des Westaramäischen und wurde als Umgangssprache wahrscheinlich nur allmählich durch das Arabische verdrängt. — In der Litteratur der Samaritaner nimmt selbstverständlich der Pentateuch die erste Stelle ein. Die (über 6000) Abweichungen ihres Pentateuchtextes von dem bei Juden und Christen überlieferten sind zum größeren Teil auf die Flüchtigkeit der Abschreiber oder auf absichtliche Änderungen zurückzuführen. Anderseits zeigen jedoch die zahllosen Übereinstimmungen mit der griechischen Bibelübersetzung (den sogen. Septuaginta), daß der samaritanischen Recension des Pentateuch, ebenso wie den Septuaginta, von Hause aus Handschriften zu Grunde lagen, welche einen von der späteren jüdischen Tradition vielfach abweichenden Text darboten. Außer dem hebräischen Grundtexte besitzen die S. auch zwei Übersetzungen des Pentateuch: 1) eine solche in samaritanischer Sprache, den sogen. samaritanischen Targum, der um 200 n. Chr. verfaßt ist und sich ziemlich wörtlich an den hebr.-samaritanischen Text anschließt, und 2) eine arabische, die im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. von dem S. Abu Said mit Benutzung der arabischen Übersetzung des Juden Saadja gleichfalls aus dem Grundtext angefertigt ist. Nächst dem Pentateuch sind die dem Umfang nach wichtigsten Bruchstücke der samaritanischen Litteratur die beiden Chroniken. Die eine derselben, das „Buch Josua“, ist wahrscheinlich erst im 13. Jahrh. verfaßt und nur noch arabisch vorhanden (wenn nicht von Hause aus arabisch geschrieben). Sie behandelt in 38 Kapiteln die letzte Geschichte Mose's und die Geschichte Josua's, vielfach im Anschluß an das hebräische Buch Josua, aber auch mit zahlreichen apokryphischen Zuthaten; daran schließt sich eine Fortsetzung in 9 Kapiteln, welche die Geschichte der S. bis herab auf die Zeit des Alexander Severus († 235 n. Chr.) darstellt. Die andere Chronik wurde 1355 von Abulfatch in arabischer Sprache verfaßt und behandelte ursprünglich die Zeit von Adam bis auf Muhammed; von anderer Hand wurde sie nachmals bis auf Harun er-Raschid fortgesetzt. Von den sonstigen Resten der samaritanischen Litteratur sind noch zehn Gebetbücher und zwei Sammlungen von religiösen Liedern aus verschiedenen Zeiten (die meisten im samaritanischen Dialekt), sowie Bruchstücke von Pentateucherklärungen, Streitschriften gegen die Juden u. s. w. — das meiste in arabischer Sprache — zu erwähnen. Leider dürfte die gelehrte Kenntnis der samaritanischen Sprache und Tradition mit dem vorletzten Hohenpriester Amram zu Grabe gegangen sein. Ksch.

Samehuth, s. Samma.

Samenfluß, s. Krankheiten Nr. 4, Reinigkeit Nr. 7 und Reinigungsopfer.

Samgar der Sohn Anaths. Mit diesem Namen als einem wohlbekannten bezeichnet Debora in ihrem Liede Richt. 5, 6. 7 eine Periode, die ihrem Auftreten vorausgegangen, und in der ein Zustand allgemeiner Unsicherheit durch Überfälle mächtiger Feinde geherrscht habe; so zwar, daß zwischen dieser Zeit Samgars und ihrem Auftreten noch die jener ähnliche Zeit Jaels (s. d. A.) gelegen. Die Geschichtschreibung des A. T. liefert uns zum Verständnis dieser merkwürdigen Anspielung nur die kurze Notiz, daß in den Anfängen der Richterzeit ein Held dieses Namens sich durch eine kühne That gegen die damals noch wenig mächtigen Philister ausgezeichnet habe (Richt. 3, 31). Im übrigen ist der Name vielleicht hethitischen Ursprungs; wie er denn wiederholt (in der Form Sangar) als Name von Fürsten in den nördlichen Chattireichen auf assyr. Inschriften begegnet; vgl. Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforschung 1878, S. 197. 216. 230. Kl.

Samgar-Nebo (Jer. 39, 3), Name eines babylonischen Fürsten, von Schrader (KAT.[2], S. 416) durch Šumgir-Nabu, d. i. „Sei gnädig Nebo“ erklärt (s. Nebo).

Samir (genauer: Schamir, d. i. „Dorngestrüpp“) hieß — 1) eine Stadt im südwestlichen Teile des Gebirges Juda (Jos. 15, 48), nach Memoirs III, p. 262 die umfängliche Ruinenstätte Sômera (so auf der engl. Karte des Westjordanlandes, Sheet XX, Jx, bei Guérin, Judée III, 364 Sumra), 5 St. südwestlich von Hebron. Da die Sept. Jos. a. a. O. für Schamir Saphir liest, hat das Onom. S. mit Schaphir verwechselt und es in die Gegend westlich von Eleutheropolis verlegt (s. d. A. Schaphir). — 2) Der Wohn- und Begräbnisort des Richters Thola (Richt. 10, 1 f.). Die Stadt lag auf dem Gebirge Ephraim (V. 1), also sicher nicht im Stammge-

biete von Isaschar, welchem Stamme Thola angehörte. Van de Velde (Memoir p. 348) hat sie in der von H. Barth angeblich entdeckten Ruinenstätte Sammir (die auch auf der van de Velde'schen Karte östlich von Jânûn, südöstlich von Nabulus eingetragen ist) wiederfinden wollen. Diese Ruinenstätte erwähnt aber weder Guérins Samarien, noch weist sie die englische Karte des Westjordanlandes auf. Auf letzterer findet sich nur ein Wadi Zâmûr, das von Jânûn her nach SO. zieht. M.

Samma (hebr. Schammah) hieß 1) ein edomitischer Stammfürst, der von Esau und der Tochter Ismaels Basmath abgeleitet wird (1. Mos. 36, 13. 17. 1. Chr. 1, 37). — 2) Der dritte Sohn Isai's, Bruder Davids (1. Sam. 16, 9. 17, 13), der sonst Simea (hebr. Schim'ah oder Schim'a'; 2. Sam. 13, 3. 32. 21, 21. 1. Chr. 2, 13. 21 [20], 7), im Kethib in 2. Sam. 21, 21 auch Simei (Schim'i) genannt wird; vgl. d. A. Jonadab. — 3) Der dritte von den drei vornehmsten Helden Davids, Sohn Aga's (Age's), ein Harariter (= der vom Gebirge herstammt?), berühmt durch seine heldenmütige Verteidigung eines Linsen-, oder nach dem Chronisten eines Gerstenackers gegen die Philister und wahrscheinlich auch durch den tollkühnen Gang zum Brunnen am Thor Bethlehems (2. Sam. 23, 11 ff.; vgl. d. A. Eleasar Nr. 3). In 1. Chr. 12 [11], 13 f. ist durch den Wegfall einiger Zeilen sein Name übergangen, so daß der Schein entsteht, als ob der zweite jener Helden, Eleasar, den Acker gegen die Philister verteidigt hätte. — 4) Denselben Namen führt ein anderer der Helden Davids, ein Haraditer (s. d. A.) oder vielmehr Haroditer (2. Sam. 23, 25), der 1. Chr. 12 [11], 27 Sammoth genannt ist. Ob man ein Recht hat, ihn auch mit dem 1. Chr. 28 [27], 8 als fünfter unter den Divisionsgeneralen Davids genannten und als Jesrahiter (jizrach; ob = zarchi, d. i. aus dem judäischen Geschlecht Serah?) bezeichneten Samehuth zu identifizieren, ist zweifelhaft. — 5) Der dritte im Verzeichnis der Helden Davids genannte Samma, auch (wie Nr. 3) als Harariter bezeichnet (2. Sam. 23, 33), verdankt sein Dasein wahrscheinlich nur einem Verderbnis des Textes (vgl. 1. Chr. 12 [11], 34).

Sammet (Hes. 27, 16), s. Korallen, S. 868 b.

Sammua hieß der erste von den vier Söhnen, welche David in Jerusalem von Bethseba geboren wurden (vgl. 2. Sam. 5, 14 und 1. Chr. 15 [14], 4 mit 1. Chr. 3, 5, wo der Name Simea lautet, und dazu S. 303 Anm.). Drei gleichnamige Männer sind 4. Mos. 13, 5. Neh. 11, 17. 12, 18 erwähnt.

Samos ist eine sehr bedeutende griechische Insel im östlichen Teile des Ägeischen Meeres, nur durch einen schmalen Sund von dem kleinasiatischen Gestade (im Altertum von dem ionischen Gebiete im nördlichen Karien, welches der in das Vorgebirge Mykale auslaufende Gebirgszug Messogis durchzieht) getrennt. Bei einem Flächeninhalt von 550 Quadratkilom. sehr fruchtbar und namentlich an trefflichen Reben reich, beginnt die historische Bedeutung von S. mit der Besetzung der Insel durch ionische Ansiedler infolge der durch die dorische Wanderung in Griechenland veranlaßten Völkerverschiebungen. In der älteren Zeit erreichte S. den Höhepunkt historischer Bedeutung unter dem Fürsten Polykrates (536—522 v. Chr.), nach dessen Untergange die Insel 516 unter persische Hoheit geriet. Seit 479 v. Chr., nämlich seit der Schlacht bei Mykale, folgte S. viele Jahrzehnte lang der politischen Führung der Athener, in deren unmittelbarem Besitz sich die Insel später von 365—322 v. Chr. befunden hat. Nach dem für Athen so verlustvollen „Samischen" Kriege von Athen getrennt, wurde S. zur Zeit der Diadochen und Epigonen hauptsächlich durch die Hoheit der Ptolemäer bestimmt, seit der Zertrümmerung der Macht des Seleukiden Antiochus III. durch Rom dagegen bei thatsächlicher Selbständigkeit (vgl. 1. Makk. 15, 23) durch die Pergamener, mit deren Erbschaft die Insel seit 134 v. Chr. an die Römer kam. Später verlieh Octavianus i. J. 19 v. Chr. der Insel die Autonomie; so fand sie noch auf seiner Missionsreise der Apostel Paulus (Apstlg. 20, 15). Aber Kaiser Vespasian zog etwa 73 n. Chr. die Insel ein und verband sie wieder mit der Provinz „Asia". H.

Samothrake, eine griechische Insel im nördlichen Teile des Ägeischen Meeres an der thrakischen Küste, der Mündung des Flusses Hebros gegenüber, die Paulus nach seiner im Jahre 53 n. Chr. angetretenen Missionsreise nach der Balkanhalbinsel auf dem Wege von Troas nach Philippi berührte (Apstlg. 16, 11), war bei 185 Quadratkilometer Flächeninhalt hauptsächlich nur ein gewaltiger Berg, dessen Gipfel die Höhe von 1600 bis 1754 Meter erreicht. Die historische Bedeutung der ursprünglich von Phönikern, später von griechischen Minyern und anderen Griechen besetzten Insel gipfelte in ihrem Besitz der ihr eigentümlichen, an den Kult der „Kabiren" geknüpften Mysterien, die an Wert den Eleusinien nahezu gleich geachtet und noch zu Ende des 2. Jahrh. nach Chr. gefeiert wurden. Die Insel S. ist mit der Unterwerfung Makedoniens an die Römer gekommen und von denselben später seit 46 n. Chr. der neuen thrakischen Provinz, wie bisher als „freie" Inselgemeinde, zugeteilt worden. H.

Sampsakus (1. Makk. 15, 23) oder vielmehr Lampsakos, wie in der Vulg. steht, war eine

hellenische Stadt auf der troischen Seite des Hellespontes, seit 650 v. Chr. von phokäischen Joniern kolonisiert: in der Zeit seit den Perserkriegen durch die attische Politik und deren Gegner abwechselnd bestimmt; während der Diadochen- und Epigonenzeit zeitweilig selbständig, und später ein Glied der römischen Provinz „Asia", wo die Stadt zu jenen zählte, die den Ehrentitel einer „Metropolis" führten. — Nach der am besten bezeugten Lesart lautet aber der Name in der angeführten Stelle Sampsame, worunter man die am Schwarzen Meere zwischen Sinope und Trapezunt gelegene Hafenstadt Samsun oder Samsacha hat verstehen wollen, die freilich erst seit dem 13. Jahrhundert n. Chr. (Abulfeda) sicher nachweisbar ist; andere denken an den Namen irgend eines kleinen Fürsten. H.

Samsummim hießen nach 5. Mos. 2, 20 bei den Ammonitern die Reste des ehemals dort ansässigen Riesenvolkes der Rephaim (s. d. A.); die S. sind wahrscheinlich identisch mit den Susim in Ham (dem nachmaligen Rabbath Ammon?), welche nach 1. Mos. 14, 5 zu Abrahams Zeit von Kedorlaomer geschlagen wurden. Ksch.

Samuel, der letzte Richter (Apstlg. 13, 20) und zugleich der erste eigentliche Prophet in Israel (Apstlg. 3, 24; vgl. 2. Chr. 35, 18. Hebr. 11, 32). Setzt man nach der gewöhnlichen Chronologie den Regierungsantritt Sauls in das Jahr 1095 v. Chr. und läßt man die Angabe des Josephus (Altert. VI, 13, 5) gelten, daß Samuel vor Sauls Auftreten 12 Jahre lang Richter gewesen sei, so würde sein Eintritt in das Richteramt in das Jahr 1107 v. Chr. fallen; das A. T. selbst enthält keine bestimmte Angabe darüber. Samuel war der Sohn des Ephrathiters, d. h. Ephraimiten, Elkana und zu Ramathaim Zophim auf dem Gebirge Ephraim geboren, womit die Angabe der Chronik (1. Chr. 6, 12 f. 18 ff., bei Luther: 7, 27 f. 33 ff.), daß Samuel levitischen Stammes gewesen sei, nicht in unauflöslichem Widerspruch steht (vgl. d. A. Elkana). Sein Geburtsort wird jetzt von den meisten von dem benjaminitischen Rama (er-Ram) unterschieden und ist dann wohl am besten ebenso wie das mit ihm identische neutestamentl. Arimathia in dem im Gebirge Ephraim weiter nordwestlich gelegenen Beit Rima zu suchen (s. jedoch d. A. Rama). Als der spät geborene, lang ersehnte und heiß erflehte Sohn seiner Mutter Hanna (s. d. A.) erhielt er von dieser, welche schon vor seiner Geburt gelobt hatte, ihn als einen Nasiräer (vgl. S. 1073 f.) Gott zu weihen, den Namen Schemuel, d. i. „Erhört von Gott" (ein Name, der sonst nur noch als der eines Familienoberhauptes im Geschlecht Thola's vom Stamm Isaschar 1. Chr. 8 [7], 2 vorkommt). Sobald er entwöhnt war, brachte sie ihn zu dem Hohenpriester und Richter Eli nach Silo, damit dieser ihn zum Dienste am Heiligtum erziehe. Es war damals eine für Israel böse Zeit. Mochte Eli in den Jahren seiner Kraft zwar die Oberherrschaft der Philister nicht gebrochen, aber doch unter ihr seinem Volke leidliche Zustände gesichert haben, so trat hierin gegen Ende seines langen Lebens namentlich durch die frevelhaften Mißbräuche seiner nichtswürdigen Söhne eine traurige Veränderung ein. Wie schon früher einem Propheten, so wurde auch dem jungen Samuel von Gott der Auftrag, dem Eli das Ende seines Regiments und seines Hauses anzukündigen. Eine unvorsichtige Erhebung Israels gegen die Philister führte die angedrohte Katastrophe herbei. In der unglücklichen Schlacht bei Aphek ging sogar die Bundeslade verloren, und fielen die beiden Söhne Eli's; diesem selbst aber brachte die Schreckensbotschaft davon den Tod. Stand Samuel schon damals in ganz Israel „von Dan bis Berseba" als ein von Gott berufener Prophet im höchsten Ansehen, so fiel ihm jetzt auch die volle richterliche Gewalt zu; und wenn er auch priesterliche Funktionen, wie Opfer (1. Sam. 7, 9 f. 9, 22 ff. 10, 8. 11, 15. 16, 1 ff.) und die öffentliche Fürbitte für das Volk (1. Sam. 7, 5 ff.; vgl. 12, 19. 23), vornahm, so geschah dies gleichfalls vermöge der aus seiner göttlichen Berufung folgenden Machtvollkommenheit (vgl. S. 1240a), nicht als ob er Eli auch im hohenpriesterlichen Amte nachgefolgt wäre (vgl. über die Reihenfolge der Hohenpriester S. 649). Die Wiederherstellung seines zerrütteten Volkes begann er damit, daß er, dem Berufe desselben entsprechend, es vor allem zum Glauben an den Gott der Offenbarung und zum Gehorsam gegen sein Gesetz zurückführte und den eingerissenen canaanitischen Götzendienst beseitigte. Dann erst berief er es zu einer Versammlung nach Mizpa, und als die Philister jetzt gegen Israel heranrückten, verlieh Gott seinem gottesfürchtigen Volke einen Sieg, in dessen Folge verlorene Städte wieder an Israel kamen und das Land vor seinen Feinden längere Zeit Ruhe hatte. Samuel aber errichtete auf dem Schlachtfelde einen Denkstein und nannte ihn Eben-Ezer, d. i. „Stein der Hilfe", denn er sprach: „Bis hieher hat uns der Herr geholfen." Und in der That war durch die gewaltige Kraft Samuels für eine stetige und gedeihliche Entwickelung des israelitischen Volkes die feste Grundlage jetzt gewonnen, welche in den hin und her wogenden Kämpfen der Richterzeit sich nicht hatte bilden können. Höchst wahrscheinlich war durch das Bedürfnis nach einem festeren Halt als ihn die nur gelegentlich und bald in diesem, bald in jenem Stamme auftretenden Richter dem Volke zu bieten vermochten, schon die Verbindung des Richteramtes mit dem hohenpriesterlichen in der Person Eli's veranlaßt

worden. Aber was auch Eli nicht vermocht hatte, das gelang erst Samuel, indem sein richterliches Wirken von der ursprünglichsten und reinsten geistigen Macht, von der Begeisterung und Kraft des von Gott berufenen Propheten getragen wurde. Von den ewigen Wahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung selbst durchdrungen, hat er dafür auch bei seinem Volke Verständnis und thatkräftige Teilnahme geweckt. Er hat für die Verwirklichung der von Mose verkündeten Ideen erst den realen Boden geschaffen und wird daher als zweiter Begründer des eigentümlichen israelitischen Gemeinwesens im A. T. selbst schon unmittelbar neben Mose auf auszeichnende Weise genannt (Jer. 15, 1. Ps. 99, 6). Zur Fortführung des von ihm begonnenen Werkes aber hat er zugleich das **Prophetentum** im eigentlichen Sinne und das **Königtum** begründet. — Der Name des Propheten, Nabî, bezeichnet zwar an sich nur den Sprecher im eminenten Sinn, d. h. den Sprecher Gottes, das Organ göttlicher Offenbarung, und in diesem allgemeinsten Sinn kann nicht bloß Mose, sondern auch Abraham ein Prophet genannt werden. Im engeren und eigentlichen Sinne aber, als ein ständiges und dem alttestamentlichen Gemeinwesen wesentliches Institut, setzt das Prophetentum das Vorhandensein des Gesetzes voraus und hat es den Beruf, dessen Forderungen im Volke zu lebendiger Geltung zu bringen. Und in diesem Sinne hat erst Samuel, wie den festen Bestand jenes Gemeinwesens selbst, so auch den Prophetismus begründet, während von Mose bis auf seine Zeit der prophetische Geist nur in vereinzelten Äußerungen sich kund gegeben hatte. Damit wird es zusammenhängen, daß nach der Notiz 1. Sam. 9, 9 die Propheten in der vorsamuelischen Zeit, wo man bei ihrer Erleuchtung in Bezug auf einzelne äußerliche Angelegenheiten Auskunft suchte, „Seher" genannt wurden, daß dagegen in der späteren Zeit, wo sie Gottes Wahrheit und Willen zu verkünden hatten, der Name „Nabi" üblich wurde. Fürs erste handelte es sich nun darum, die dem Gesetze entsprechenden Einrichtungen zu treffen und aufrecht zu erhalten und dem Eindringen götzendienerischer Kulte zu wehren. Zu diesem Ende machte Samuel nicht allein selbst in Ausübung seiner prophetischen und richterlichen Thätigkeit alljährlich von seinem Geburts- und Wohnorte Rama aus im Lande die Runde, indem er namentlich zu Bethel, Gilgal und Mizpa das Volk richtete, sondern er sammelte auch zur Unterstützung seiner ausgebreiteten Thätigkeit gleichgesinnte Jünglinge und Männer um sich und wurde so der Begründer jener Prophetengenossenschaften, welche man wenig zutreffend als Prophetenschulen bezeichnet hat (vgl. d. A. **Prophet**, S. 1251 u. 1254), und welche zuerst in Samuels Zeit vorkommen, und überhaupt außer Gibea (1. Sam. 10, 5. 10) und Jericho (2. Kön. 2, 5) zu Rama (1. Sam. 19, 18 ff.) Bethel (2. Kön. 2, 3) und Gilgal (2. Kön. 4, 38) ihre Sitze hatten, also gerade an den Hauptstätten des Wirkens Samuels. — Weniger unmittelbar als das Prophetentum ging das **Königtum** aus dem reformatorischen Streben Samuels hervor. Vielmehr sträubte er sich zuerst gegen das Verlangen des Volkes nach einem König, welches sehr natürlich aus dem Bedürfnisse nach einem festeren und bleibenderen Regiment hervorgegangen war, als es das Richteramt bieten konnte, zumal in der Zeit, wo der alternde Samuel seine ihm sehr ungleichen Söhne zu seiner Unterstützung herbeigezogen hatte. Und in der That war das Wort, welches Samuel auf jenes Verlangen im Namen Gottes dem Volke verkündete (1. Sam. 8, 7): „Sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht soll König über sie sein", ganz im ursprünglichen Sinne der mosaischen Verfassung gesprochen. Wenn gleichwohl weiter erzählt wird, Samuel habe auf Gottes ausdrücklichen Befehl seinen Widerstand aufgegeben und der Stimme des Volkes gehorcht, so liegt darin das Zugeständnis, daß das Ideal einer rein theokratischen Verfassung sich in der Wirklichkeit als undurchführbar erwies, und daß die Einsetzung eines menschlichen Königtums sich als eine höhere geschichtliche Notwendigkeit herausstellte. Indessen versäumte Samuel nicht, das Volk auf die ihm aus dem möglichen Mißbrauch der königlichen Gewalt drohenden Gefahren aufmerksam zu machen. Und wie zu deren Abwehr das spätere Königsgesetz (5. Mos. 17, 14—20) dienen soll, so standen zu gleichem Zwecke die Propheten den Königen mahnend und warnend zur Seite. Samuel selbst aber ging ihnen als leuchtendes Vorbild voran. Wie seine auf göttlicher Autorität ruhende geistliche Macht mit der neubegründeten weltlichen Macht in Konflikt geriet, wie dieser dazu führte, daß Samuel den Saul verwarf und David als einen König nach dem Herzen Gottes salbte, das ist in dem Artikel über Saul darzustellen. Hier sei nur bemerkt, daß man Samuel Unrecht thut, wenn man ihn um jenes Konfliktes willen mit Päpsten wie Gregor VII. oder Innocenz III. zusammenstellt. Vielmehr läßt sich an seinem Beispiel zeigen, wie der Unterschied eines wahren Theokraten von einem Hierarchen eben darin besteht, daß jener von der ehrlichen Überzeugung durchdrungen ist, er handle in Gottes Auftrag und Willen, und daß er diesem Willen mit ebenso selbstloser als rücksichtsloser Hingebung zu dienen trachtet, wie denn auch Samuel von dem Volke das Zeugnis ausdrücklich fordert und empfängt, daß er niemals seine Stellung selbstsüchtig gemißbraucht habe. — Nach Davids Salbung scheint Samuel von dem öffentlichen Wirken mehr zurückgezogen, in Rama geblieben zu sein (1. Sam. 16, 13). Wenigstens wird nur sein, wohl nur wenige Jahre vor Sauls traurigem Ende einge-

tretener, von dem ganzen Volk tief betrauerter Tod und seine Bestattung in Rama noch erwähnt (1. Sam. 25, 1), und wie sein durch die Hexe von Endor heraufbeschworener Geist den verzweifelnden König durch Wiederholung des Verwerfungsurteils völlig niederschmetterte (1. Sam. 28, 3 ff.). Der Chronist weiß jedoch nicht nur von im Schatz des Heiligtums befindlichen Weihgeschenken Samuels (1. Chr. 27 [26], 28) und von einem in Davids Salbung erfüllten, von ihm verkündigten Wort Jehova's (1. Chr. 12 [11], 3), sondern auch von einer Anweisung, die er David in Bezug auf die Bestellung levitischer Thorhüter am Heiligtum gegeben habe (1. Chr. 10 [9], 22). — Unsere beiden **Bücher Samuelis**, welche in der griechischen und lateinischen Übersetzung des A. T. als das 1. u. 2. unter vier Büchern der Könige gezählt werden, führen jenen Namen, weil sie mit der Geschichte Samuels beginnen; und zwar wird im 1. Buche von Kap. 1—4, 1a über Samuels Geburt, Jugendzeit und göttliche Berufung berichtet, Kap. 4, 1b—Kap. 7 über sein Richteramt vom Tode Eli's bis zum Sieg von Ebenezer, Kap. 8—12 über die Gründung des Königtums und Sauls Einsetzung, Kap. 13—16, 13 über Samuels weitere Geschichte bis zur Salbung Davids. — Über die „Geschichten Samuels, des Sehers" in 1. Chr. 30 [29], 29 s. d. Art. **Chronika**. — Der Name **Samuel** kommt auch 4. Mos. 34, 20 vor.

G. Baur.

Sandelholz (von dem Sanskritwort tschandana, welches durch Vermittlung des persischen tschandal, und arab. sandal, zum griech. santalon, lat. santalum, italien. sandalo und unserm „Sandel" wurde) war nach der jetzt herrschenden Meinung das besonders kostbare Holz, welches die Flotte Hirams und Salomo's aus Ophir (s. d. A.) mitbrachte, und aus welchem Salomo im Tempel und in seinem Palast nach Luther (vgl. Sept., Joseph. u. D. Kimchi) Pfeiler oder Treppen, nach neueren Erklärern Treppen mit Geländern oder (vgl. Raschi) parkettartige Streifen am Fußboden (aber nicht Ruhebänke, wie Thenius meint) und Saiteninstrumente (s. Musik Nr. 2—4) anfertigen ließ (1. Kön. 10, 11 f. 2. Chr. 9, 10 f.). Der Schein, als ob man dasselbe Holz auch auf dem Libanon habe hauen können, ist nur dadurch entstanden, daß der Chronist in 2. Chr. 2, 8, sei es aus Unkenntnis oder aus Ungenauigkeit, neben dem von dort geholten Cedern- und Cypressenholz auch gleich das andere zum Tempelbau verwendete kostbare Holz genannt hat. Das Sandelholz wurde nach dem Arrian zugeschriebenen Periplus von dem indischen, an der heutigen Bucht von Cambay, nördlich von Bombay gelegenen Hafenplatz Barygaza aus versandt. Man unterscheidet rotes und weißes oder gelbes Sandelholz, die aber von ganz verschiedenen Bäumen kommen. Das rote liefert der walnußbaumgroße Pterocarpus Santalinus *L.* fil. der in Ostindien, besonders am Ganges und den Philippinen heimisch ist, Fiederblätter mit drei länglich runden Blättchen, in Achseltrauben stehende gelbe und an der Fahne rotgestreifte Schmetterlingsblumen und eine fingerlange, sichelförmig ausgeschweifte Samenschote mit großen und 2—3 flachen Bohnen hat. Sein festes, schweres, blutrotes und schwarz geädertes Kernholz wird zum Rotfärben und als Heilmittel gegen den Schlangenbiß, aber auch zur Anfertigung von Götzenbildern, feineren Möbeln und zur Ausschmückung von Tempeln gebraucht; auch soll es noch jetzt im Orient zu musikalischen Instrumenten verarbeitet werden. Unsere Abbildung ist aus Medicinal Plants by Robert Bentley and Henry Trimen, Lond. 1880 II, Nr. 82 entnommen. Das weiße und gelbe Sandelholz liefert der im südlichen Indien (Malabar) und auf den kleinen Sundainseln, besonders auf Timor heimische Baum, Santalum album *L.* mit kurzem, aber 3—4 Fuß dickem Stamm, bräunlicher, rauher, längrissiger Rinde, vieläſtiger, rundlicher Krone, einfachen länglich-ovalen einander gegenüberstehenden Blättern, braunroten, kleinen vierspaltigen Blüten ohne Blumenkrone, nur aus 4 Staubfäden und Stempel bestehend, in Achsel- und Endtrauben und kirschenartigen mit kreisförmigem Rande gekrönten bläulichschwarzen Früchten. Sein Kernholz ist sehr wohlriechend und wird zum Räuchern und noch mehr pulverisiert zum Salben, auch medicinisch gebraucht. — Die Grundlage der Annahme, daß jenes aus Ophir bezogene Holz Sandelholz war, ist freilich wenig sicher. Im Hebräischen heißen die Bäume, welche es lieferten, almuggîm (so 1. Kön.) oder algummîm (so 2. Chr.). Die Sept. nennt es Fichtenholz, wozu Josephus (Altert. VIII, 7, 1) bemerkt, man solle nicht an gewöhnliches Fichtenholz denken; es habe ein ähnliches Aussehen wie Feigenbaumholz, sei aber weißer und habe mehr Glanz. Die Vulg. bezeichnet es als Holz von dem Thuya genannten Baum (orientl. Lebensbaum). Luther hat „Ebenholz" daraus gemacht. Die jetzt herrschende Ansicht geht auf Sprengel zurück. Sie stützt sich darauf, daß das Wort almûg in der Mischna die Korallen, wahrscheinlich die roten Edelkorallen bezeichnet, weshalb die Rabbinen das fragliche Holz für Korallen erklärten, bis D. Kimchi diese Erklärung dahin verbesserte, es sei das Holz „des roten Baumes", der von den Arabern al-bakkam und gewöhnlich bresili (d. i. Brasilholz, das seinen Namen nicht von Brasilien hat) genannt werde. Das Holz dieses Baumes wurde zum Rotfärben gebraucht, und er wird von arabischen Schriftstellern als ein hoher, in Indien und Äthiopien heimischer Baum beschrieben, dessen Blätter denen des Mandel- oder denen des wilden Ölbaums ähnlich seien. Früher fand man darin die in Ostindien kultivierte, das zum Rotfärben

gebrauchte Sappan- oder Brasilholz liefernde Caesalpinia Sappan *L.*, wogegen Sprengel den Pterocarpus Santalinus darin erkennen wollte. — Erst nachdem man so auf das **rote** Sandelholz gekommen war, wollten andere lieber an das wohlriechende **weiße** und **gelbe** Sandelholz denken, zu dem allerdings die von Josephus angegebene Farbe jenes aus Ophir geholten Holzes paßt; und Lassen hat dieser Annahme durch die Erklärung der in der Chronik gebrauchten hebr. Wortform algum nach dem Sanskritnamen des Sandelholzes valgu, dhekanisch valgum eine freilich sehr zweifelhafte sprachliche Stütze zu geben gesucht. Wenn aber wirklich Sandelholz gemeint ist, so wird man aus mehr als einem Grund besser an das rote denken.

Sandelholz (Pterocarpus santalinus). Blühender Zweig und Frucht.

Sanebállat, neben Tobia der einflußreichste unter den nichtjüdischen Gegnern der Wiederaufrichtung der nachexilischen Gemeinde durch Esra und Nehemia; nicht sowohl aus Haß gegen die Juden selbst — denn der Verschwägerung seines Hauses mit dem Hohenpriestergeschlechte setzte er kein Hindernis entgegen (Neh. 13, 28) —, sondern aus Empfindlichkeit darüber, daß durch diese Neugestaltung ein neuer Sinn nationaler Selbständigkeit und religiöser Abschließung in der Kolonie gepflanzt wurde, welcher einerseits die Volksnachbarn herb zurückstieß, anderseits den Kolonisten eine gegenüber der früheren Ohnmacht beträchtlich verstärkte Bedeutung gab (Neh. 2, 10. 19 f. 4, 2 [3, 34]; vgl. 1, 3). Daher sich der Groll S.s namentlich gegen die klugen und energischen Maßnahmen Nehemia's (s. d. A.) richtete (4, 1. 7 ff. [3, 33. 4, 1 ff.] 6, 1 ff. 6 ff. 12 ff.). In der Regel wird S. als Horoniter bezeichnet (2, 10 u. ö.). Daß damit seine Ansässigkeit in dem samarischen Bethhoron (s. d. A.), und er also als Volkshaupt der Sama-

Sandelholz (Santalum album). Blühender Zweig und Früchte.

Sanherib nimmt, vor seinem Zelte auf dem

Nach einer Originalphotographie des

[illegible]ne sitzend, die **Kriegsbeute von Lachis** entgegen.

[illegible]ffenden Reliefs im Britischen Museum.

riter bezeichnet wird, folgt aus allen näheren Umständen; vgl. namentlich 4, 2 (3, 34) und 6, 2, sowie den A. Horonaim. In diesem Mischvolke hatte ja schon vor Ankunft Nehemia's der Kern der judenfeindlichen Bestrebungen gelegen (Esr. 4, 9 f.). Er gehörte also zu den Nachkommen der östlichen Kolonisten, welche Asarhaddon im Gebiet Ephraims angesiedelt, und damit stimmt sein Name, welcher nach Schraders überzeugender Darlegung auf assyrische Nationalität hinweist: Sanballat = Sin (assyr. Gottheit) gab Leben. Vgl. noch d. A. Samaritaner Nr. 2. Kl.

Sangen sind in der deutschen Bibel gewöhnlich die gerösteten Getreidekörner oder, wie Luther nach seiner irrigen Ableitung von sengen (= singen machen, d. h. mit knisterndem Feuer oben anbrennen) in der Randbemerkung zu Jos. 5, 11 erklärt, „versengete ehren“, während Weigand vielmehr zeigt, daß das altdeutsche Wort die sange (von singen = lesen, sammeln), einfach den Ährenbüschel (vgl. 3. Mos. 2, 14) oder eine Handvoll gelesener Ähren bedeutet. Eigentlich spricht der Grundtext nur an einer Stelle (3. Mos. 2, 14) von „Ähren, geröstet am Feuer“ (Luth.: Sangen am Feuer gedörret), deren Körner, zu Grütze zerrieben, als Speisopfer von dem ersten reifenden Getreide dienten. So erzählt Robinson (N. B. F. S. 515): „Unsere Maultiertreiber sammelten Weizenstengel und Ähren, die beinahe reif, obwohl noch nicht hart waren, banden sie in kleine Bündchen und brieten sie am lodernden Feuer. Auf diese Weise wird eine Art von geröstetem Getreide bereitet, das ganz genießbar, aber nicht so gut ist, als wenn es auf einer eisernen Platte geröstet wird.“ Sonst handelt es sich nicht um Ähren, sondern der einfache hebr. Ausdruck „Geröstetes“, den Luther gewöhnlich (z. B. 3. Mos. 23, 14. Jos. 5, 11. Ruth 2, 14) durch S. wiedergibt, läßt uns eher an geröstete Getreidekörner denken, deren David ein ganzes Epha außer 10 Broten den Brüdern ins Lager brachte (1. Sam. 17, 17), während Abigail (1. Sam. 25, 18) zu dem Geschenk von 200 Broten nur 1²/₃ Epha gerösteten Kornes (Luth. hat irrig Mehl) hinzufügte. Über die Stelle 2. Sam. 17, 28 s. d. A. Grütze. Das geröstete Getreide braucht nicht erst durch Backen oder Kochen gar gemacht zu werden, sondern ist ohne weiteres genießbar; dazu kommt seine größere Haltbarkeit und der angenehme Wechsel der Nahrungsmittel, den es neben dem gewöhnlichen Brot darbietet. Robinson (Pal. II, S. 660) fand die in einer Pfanne oder auf einer eisernen Platte während der Erntezeit gerösteten Weizenkörner so schmackhaft, daß er sie unter die für seine weitere Reise zu kaufenden Artikel aufnahm. Noch jetzt ist dieser geröstete Weizen, welchen man in der Erntezeit auf den Märkten Palästina's feil hält, bei den arbeitenden Klassen sehr beliebt. Kph.

Sangmeister, s. Musik Nr. 12.

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib, hebr. Sanchērîb, auf den Denkmälern Sin-aḫî-i'rba, d. i. „Sin mehrte die Brüder“ oder (Del.) „Sin, mehre die Brüder!“ (bei Herodot Sanacharibos; im griechischen Bibeltext Sennachērib oder Sennachērim), assyrischer König, Sohn und Nachfolger des Sargon (s. d. A.), gemäß den Eponymenlisten von 705—681, also 24 Jahre regierend (die scheinbar entgegenstehende Angabe des Alexander Polyhistor bei Eusebius, armenische Chron. I, ed. Schoene S. 27, daß Sanherib 18 Jahre regiert habe, beruht auf einer von dem Verfasser dieses Artikels am unten anzuführenden Orte nachgewiesenen irrtümlichen Verstellung zweier ganz richtig überlieferter Zahlen des Berossus: in Wirklichkeit regierte Sanherib auch nach diesem, wie das Gleiche übrigens auch der ptolemäische Kanon indirekt an die Hand gibt, 24 Jahre über Assur). Nach Berossus, bezw. Alex. Polyhistor und Abydenus, setzte derselbe bei seiner Thronbesteigung seinen Bruder unbekannten Namens als Vicekönig von Babylon ein, indem er sich selber, anders als sein Vater Sargon, mit dem Titel eines „Königs von Assyrien“ begnügte. Jener aber ward bald durch einen gewissen Akises (Hagisa) entthront, der selber nach nur dreißigtägiger Herrschaft von Merodach-Baladan (s. d. A.) getötet ward. Aber auch dessen Herrschaft währte nur sechs Monate; nach Ablauf dieser Frist gelangte ein gewisser Belibus (dessen Name bei Polyhistor in Elibus verstümmelt ist) in den Besitz der Herrschaft: nach Alex. Polyhistor hätte dieser den Merodach-Baladan getötet; nach den Inschriften Sanheribs selber (s. u.) ward aber Merodach-Baladan lediglich vertrieben und war noch später am Leben. Daß Belibus, inschriftlich Bi'libni, eine Kreatur Sanheribs war, sagt Berossus nicht ausdrücklich; die Inschriften lassen indes darüber keinen Zweifel: sie berichten uns (s. u.), daß derselbe „wie ein kleiner Hund“ im Palaste des Assyrerkönigs erzogen und von demselben dann später zum Herrscher von Sumir und Akkad, d. i. Babylonien bestellt ward. Sanherib gab nunmehr den Babyloniern seinen Sohn Aparanadius, d. i. Asornadius (= inschriftl. Asur-nâdin-šum) zum Könige, der nach der dreijährigen Herrschaft des Belibus (702—699, bezw. 703—700) sechs Jahre lang (699—693, bezw. 700—694) auf dem Throne Babels saß. Über die für Babylon sehr wechselvollen letzten 12 Jahre der Regierung des Sanherib (692—680, bezw. 693—681) gehen Alex. Polyhistor und Abydenus mit Stillschweigen hinweg; sie benutzen dagegen den Anlaß, von Sanheribs Besiegung der Jonier (Griechen) in Cilicien und der Erbauung, beziehungsweise Neuerbauung von Tarsus nach dem Muster Babylons zu berichten. Aus der Kombination des Be-

richtes des Alex. Polyhistor mit dem verstümmelten des Abydenus und dem weiteren der Bibel (s. u.) ergibt sich, daß Sanherib von seinem Sohne Adramelus, d. i. Adrammelech (bei Alex. Polyh. Ardumuzanus) ermordet ward, und zunächst der, vermutlich (nach der Bibel sicher) am Morde mitbeteiligte andere Bruder des letzteren, Nergilus (Nirgal-šar-ußur, in der Bibel Scharezer) in den Besitz der obersten Gewalt sich zu setzen wußte, um alsbald von dem dritten Bruder Asarhaddon besiegt und selber getötet zu werden (Euseb. l. c. p. 35). — Nach den Inschriften bestieg Sanherib den Thron seines Vaters unter dem Eponymate des Upaḫḫir-Bi'l, d. i. 705 v. Chr. und zwar am 12. Ab des Jahres. Aus der uns erhaltenen ältesten seiner Inschriften, der die Anfangszeit am ausführlichsten behandelnden Inschrift des sogen. Bellino-Cylinders ersehen wir, daß S. gleich im Anfange seiner Herrschaft (gemäß dem ptolem. Kanon innerhalb der ersten beiden Jahre seiner Regierung) einen Zug nach Babylon unternahm, um den König Merodach-Baladan, der sich (s. vorhin) in den Besitz der Herrschaft zu setzen gewußt und dazu mit den Elamitern sich verbündet hatte, niederzuwerfen, was ihm auch gelang: Merodach-Baladan mußte geschlagen die Flucht ergreifen, und Sanherib zog als Sieger in Babylon ein. Er betrat den Palast des Babyloniers und eignete sich dessen Schätze und Besitztümer an. Nach Unterwerfung auch des übrigen Chaldäa setzte er den erwähnten Bi'l-ibni, d. i. Belibus, zur Herrschaft über Sumir und Akkad (d. i. von Babylonien) ein (s. o.) und kehrte beutebeladen nach Assyrien zurück (über den Namen Bi'l-ibuš s. in Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss. u. s. w. 1880, S. 9 f.; die babylonische Chronik B. Col. II, 23. 24. 26 bietet phonetisch geschrieben Bîl-ib-ni s. Keilinschr. Bibliothek Bd. 2 S. 278 flg.) Über einen späteren Kampf des Großkönigs mit diesem seinem Vasallen und eine Tötung desselben (s. vorhin) erzählt uns Sanherib in seinen Inschriften nichts. Dagegen berichtet uns derselbe auf dem sechsseitigen Taylor-Cylinder, daß er seinen 4. Feldzug gegen Babylonien gerichtet habe, wo sich insbesondere der von ihm bei seinem ersten Kriegszuge besiegte Merodach-Baladan von neuem zum Herrscher aufgeworfen gehabt hätte und abermals im Bunde mit Elam ihm entgegen getreten wäre. Nach seiner Rückkehr vom Feldzuge habe er dann seinen erstgeborenen Sohn, Asur-nadin-sum, d. i. der Aparanadius = Asornadius des ptolemäischen Kanons, sowie der Asordanius des Alex. Polyhistor, zum König über Sumir und Akkad, d. i. Babylonien eingesetzt. Von einer Bekämpfung und Wegführung des (treulos abgefallenen) Vasallen Bi'libni, bezw. Belibus (s. Polyhistor) lesen wir bei Sanherib ebensowenig etwas, wie wir bei Alex. Polyhistor etwas von einem Wiederauftauchen des Merodach-Baladan und einer erneuten Besiegung desselben durch den Sanherib erfahren. Von den sonst auf den Monumenten des Großkönigs (den beiden, nach Bellino und Taylor benannten, Cylinderinschriften, einer dritten Cylinderinschrift, der Inschrift auf der Platte von Konstantinopel und einigen kleineren Platten- und Backsteininschriften) berichteten Heereszügen des Königs (s. die Inschriften in keilinschriftl. Bibliothek II, 80—119) war, von dem unten besonders zu erörternden dritten abgesehen, der zweite gegen das Kassiland (in Nord-Elam) und Medien gerichtet; der fünfte gegen das bergige Nipurgebiet; der sechste abermals gegen Babylonien, in welchem sich ein gewisser Suzub zum Herrscher aufgeworfen, und das sich wiederum mit Elam verbündet hatte (der König rühmt sich der Niederwerfung und Gefangennahme des Babyloniers, sowie der Besiegung seines elamitischen Verbündeten); ferner der siebente hat letzteren direkt zum Zielpunkte (des Elamitenkönigs Kudur-Nachundu Residenz, Madaktu, ward erobert; ungünstiges Wetter aber nötigte den Großkönig zum Rückzug); endlich der achte Feldzug richtete sich wiederum gegen Babylonien, wo der unvorsichtiger Weise von Sanherib wieder freigelassene Suzub und dessen Verbündeter, der Elamiter Ummanminanu, der Nachfolger des vorigen Königs, die Fahne der Empörung aufgepflanzt hatten: beide wurden in der blutigen Schlacht von Chaluli besiegt, vermochten aber zu entkommen, so jedoch, daß, als S. in Verfolgung seines Sieges zum zweitenmale in Babylon einrückte, er nach der Bavianinschrift Suzub (zum zweitenmale) mit seiner Familie in seine Gewalt bekam und nach Assyrien abführte (über die Kämpfe Sanheribs mit Suzub I. und Suzub II. (?) s. weiter C. P. Tiele in dessen Babylonisch-assyr. Geschichte 2 T. (1888) S. 300 ff.). Über nachhaltige Erfolge des Kampfes erfahren wir indes aus Sanheribs Inschriften nichts (beachte auch die 8jähr. „Anarchie“ nach Asornadius, welche vom ptolem. Kanon und in der babylonischen Chronik angemerkt wird, während die babylonische Königsliste hier 8 Jahre des „Sanherib“ verzeichnet, s. KB. II, S. 287. 290 flg.). Noch berichtet uns die Inschrift von Konstantinopel in Bestätigung der Notizen des Alex. Polyhistor und des Abydenus (s. o.) eine Niederwerfung auch des (mâtu) Ḫilakki, d. i. Ciliciens. Da die im J. 691 aufgesetzte Inschrift des Taylor-Cylinders dieses Ereignisses noch nicht Erwähnung thut, so können wir wohl schließen, daß dieselbe erst in die Zeit nach 691 fällt. — Was nun den bereits erwähnten dritten Feldzug des Königs betrifft, von welchem uns außer dem Taylor-Cylinder (s. Abbildung S. 129 b) noch ein weiterer, neuerdings gefundener Cylinder (KAT.[2] 316 flg.) und die Stierinschriften berichten, so war derselbe gegen das „Land Chatti“ gerichtet, unter welchem in dieser späteren Zeit der assyrischen Herrschaft

insbesondere Phönicien und Palästina zu verstehen ist (Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsf., S. 234 ff.). Der König berichtet uns, daß, nachdem er den König von Sidon, Eluläus (Lulî), zur Flucht genötigt und sein Land in Botmäßigkeit gebracht gehabt, er den Ethobal (Tuba'lu) an seiner Statt auf den Thron erhoben und alsdann Tribut und Huldigung der Fürsten von Arvad, Byblos, Asdod, Ammon, Moab, Edom, sowie von dem genannten Ethobal selber und von dem Fürsten einer bis jetzt nicht sicher zu bestimmenden Stadt Samsimuruna (s. darüber in d. A. Samaria), Namens Minhimmu, entgegen genommen habe. Dagegen habe sich der König Zidka von Ascalon nicht unterworfen und sei dafür von ihm mit Wegführung seiner Familie und seiner Besitztümer, sowie mit Entthronung und Einsetzung des Sarludâri als Vasallenkönigs bestraft worden. Auch habe er die dem Zidka zugehörigen Städte Beth-Dagon, Joppe, Bene-Barak, Azur (?) für ihre Widersetzlichkeit gebüßt. Ebenso verweigerten die Ekroniten ihre Unterwerfung, die sogar ihren den Assyrern treuen Vasallenkönig Padî in Ketten geschlagen und dem König Hiskia von Juda in Gewahrsam gegeben hatten, dieses in der Hoffnung auf die nahende Hilfe der mit ihnen im Bunde stehenden Ägypter und Miluchchiten (?), welche dann auch wirklich erschienen und dem Assyrerkönige angesichts der Stadt Altaku (Eltheke) eine Schlacht lieferten, die nach dem Berichte des Assyrers für diesen glücklich ausfiel; seien doch sogar die Wagenlenker und die Söhne des ägyptischen Königs, sowie die Wagenlenker des Königs von Miluchchi in seine Gewalt gefallen! Und dazu vermochte der König nicht bloß die Städte Altaku und Tamnâ (Thimnath) noch einzunehmen, sondern auch Ekron für seine Rebellion empfindlich zu züchtigen und es zu zwingen, den vom Judäerkönig freigelassenen früheren König Padî wieder als Herrscher aufzunehmen. Da aber der König statt den angeblich geschlagenen Feind zu verfolgen und etwa (vgl. Sargon!) in der Richtung auf Gaza vorzudringen, entschieden Kehrt machte und abzog, so darf daraus geschlossen werden, daß Sanherib in der Schlacht bei Altaku wohl etliche Vorteile über den Feind errang, und jedenfalls wohl nicht eigentlich geschlagen ward; daß er aber seinen angeblichen Sieg zu verfolgen sich außer stande fühlte und seine Position für so bedenklich hielt, daß er es vorzog, sich heimwärts zu wenden, nicht ohne noch die kleinen, ihm gegenüber wehrlosen Städte und Staaten, wie Ekron, seine Übermacht fühlen zu lassen. Lediglich eine Episode in diesem Kriegszuge bildete Sanheribs Invasion Juda's und Angriff auf Jerusalem. Der Großkönig berichtet uns (Tayl.-Cyl. III, 11—41): „Hizkia (Hazakiahu) aber von Juda, welcher sich meinem Joche nicht unterworfen hatte, 46 seiner festen Städte, zahllose Burgen und kleine Städte, welche in ihrem Bereiche, — — griff ich an, nahm ich ein. 200150 Menschen, groß und klein, männlichen und weiblichen Geschlechts, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele, Ochsen und Kleinvieh ohne Zahl führte ich aus denselben fort, zählte ich als Beute. Ihn selber schloß ich wie einen Vogel im Käfig in Jerusalem, seiner Königsstadt, ein. Wälle führte ich gegen ihn auf und ließ die aus dem Thore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Gebiete ab und gab sie Mitinti, dem Könige von Asdod, Padî dem Könige von Ekron, und Zil-Bel dem Könige von Gaza, und verkleinerte (also) sein Land. Zu dem früheren Tribut, ihrer jährlichen Abgabe, fügte ich den Tribut der Unterwürfigkeit unter meine Herrschaft und legte (solchen) ihnen auf. Ihn, den Hizkia, warf die Furcht vor meiner königlichen Majestät zu Boden: die Urbi und seine getreuen Soldaten (seine Elitetruppen?), die er zur Verteidigung von Jerusalem, seiner Königsstadt, (in die Stadt) hereingenommen, und denen er Sold bewilligt hatte, mit 30 Talenten Goldes, 800 Talenten Silbers, Gegossenem, rotschimmernden Steinen, ... große . . . steinen; Ruhebetten von Elfenbein; prächtigen Sesseln von Elfenbein; Fell vom Amsi (Elefant?); Zahn vom Amsi; (unbekannte) Hölzer allerlei Art, einem reichen Schatze, sowie auch mit seinen Töchtern, seinen Palastfrauen, dem männlichen und weiblichen Gesinde (?) ließ er mir nach Ninive, meinem Herrschaftssitze, nachführen, und schickte zur Zahlung des Tributs und zur Huldigungsleistung seinen Gesandten." Der Ort, wohin dem Großkönig von dem jüdischen Abgesandten der Tribut gesandt ward, wird in dieser und in den parallelen Inschriften nicht namhaft gemacht. Nach der Bibel war dieses Lachis (s. d. A.; 2. Kön. 18, 14). Und daß Sanherib jedenfalls Lachis in seinem Besitze hatte, ersehen wir aus einer monumentalen Darstellung, einem Relief, den Großkönig darstellend, wie er vor seinem Zelt auf einem Throne sitzt, zwei Pfeile in der Hand haltend und Gefangene vor sich empfangend, darüber die Inschrift: „Sanherib, König der Völkerschar, König von Assyrien, setzte sich auf erhabenen Thron und nahm die Kriegsbeute der Stadt Lachis entgegen." Über dem daneben befindlichen Zelte liest man: „Zelt Sanheribs, des Königs von Assyrien." Die Meinung, daß Hiskia dem Großkönig seinen Tribut nicht nach Lachis, sondern bereits zu der Zeit, als jener noch vor Ekron stand, zusandte, wird durch die entgegenstehende ganz ausdrückliche Angabe der Bibel (2. Kön. 18, 14) positiv ausgeschlossen. Ebensowenig lassen Inschriften wie Bibel im entferntesten erkennen, daß Sanherib damals über Lachis-Libna hinaus nach dem Südwesten, nach Ägypten zu vorgedrungen sei; auch hier kommt dem absoluten Schweigen der Inschriften die ausdrückliche Notiz der Bibel, daß Sanherib nach dem Auf-

bruche von Lachis nach dem schwerlich allzuweit entfernten Libna (s. d. A.) überhaupt erst die Nachricht von dem Herannahen des Äthiopenheeres empfangen habe (2. Kön. 19, 9), ergänzend und bestätigend zu Hilfe (er kann hiernach doch nicht schon vorher bei Altaku die Ägypter und Äthiopier geschlagen haben!). Lag Libna, wie man aus der Richtung des Zuges des Josua (Jos. 10, 9 ff. 29 ff.) und aus der Art seiner Erwähnung in der Stammesliste Juda's (Jos. 15, 42 ff. vgl. mit 39) fast schließen muß, irgendwie östlich, vielleicht nordöstlich von Lachis, nach dem gebirgigen Juda zu

Sanherib auf dem Throne (ergänzt). Nach Wilkinson.

(jedenfalls lag nach diesen Stellen Libna nicht etwa südwestlich von Lachis = Um Lakis, auf der Straße nach Gaza-Ägypten), so könnte man in dem Aufbruch Sanheribs von Lachis nach Libna bereits eine vorsichtige, durch das wenn auch zunächst nur erst noch befürchtete Nahen des Äthiopiers veranlaßte Bewegung des Assyrers zum Zweck der Deckung des Rückens sehen. — Was nun diesen biblischen Bericht betrifft, so ist uns derselbe in einer dreifachen Redaktion überkommen: in den BB. der Könige (2. Kön. 18, 13–19, 37), im B. Jesaja (Kap. 36. 37), endlich in der Chronik (2. Chr. 32, 1–23). Von diesen Überlieferungen ist die der Königsbücher wie die vollständigste (der Abschn. 2. Kön. 18, 14–16 fehlt im Jesajabuche, während das im B. der Könige fehlende Hiskialied Jes. 38 erst später eingeschaltet ist; sonst s. de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. 8. Aufl. § 221 f. 260), so auch dem Tenor der Darstellung nach die ursprünglichere: der Text des Buches Jesaja ist einfach den Königsbüchern entnommen, und der der Chronik eine freie Bearbeitung der Materie im wesentlichen Anschluß an den Bericht, sei es des Jesajabuches, sei es der BB. der Könige, und mit eigentümlichen Zusätzen. Der Bericht über die Demütigung Hiskia's dem Großkönig gegenüber und die Tributsendung (2. Kön. 12, 14–16) ist von dem Redaktor des B. Jesaja fortgelassen, weil eine solche Demütigung dem Fremden gegenüber den Nationalstolz der Hebräer beeinträchtigte und das Gottvertrauen des Judäerkönigs in einem minder günstigen Lichte erscheinen lassen konnte, wie anderseits der Chronist aus demselben Grunde gar die Thatsache der Einnahme der festen Städte Juda's durch die Assyrer zu berichten Anstand nimmt und lediglich anmerkt, daß der Assyrer sich wider sie „gelagert" habe, und daß er sie nur „zu erbrechen gedachte" (2. Chr. 32, 1; vgl. Bertheau zu d. St.). Für die schon hieraus erhellende größere geschichtliche Zuverlässigkeit des Berichtes der Königsbücher treten auch die Inschriften ein. In völliger Übereinstimmung mit diesen letzteren (s. o.) erzählt das Königsbuch zuvörderst, daß Sanherib auf seinem Heereszuge wider alle festen Städte Juda's gezogen und sie eingenommen habe; daß danach Hiskia eine Gesandtschaft an Sanherib nach Lachis abgeordnet und Unterwürfigkeit angelobt habe; daß alsdann der Assyrer ihm einen Tribut von 30 Talenten Goldes und 300 Talenten Silbers (welch letztere mit Brandis den 800 assyrischen Silbertalenten gleichzusetzen sind) auferlegt habe, welchen Hiskia auch richtig aufgebracht und dem Großkönig eingehändigt habe. Dieses kann seitens des Hiskia lediglich in einem Zeitpunkt geschehen sein, wo Sanherib noch im vollen Vordringen war, und die Hilfe der Ägypter für den Hiskia noch in ferner Aussicht stand; also jedenfalls vor der Entscheidungsschlacht mit den Ägyptern: nach derselben würde sich Hiskia unter keinen Umständen auch nur zu der Tributzahlung herbeigelassen haben. Sanherib ließ sich zwar die Geldzahlung gefallen, aber er verlangte, nachdem er diese Summe erhalten hatte, mehr: er wollte die wichtige Feste Jerusalem selber in seinem Besitze haben. So sendet er nunmehr (2. Kön. 18, 17–19, 7) seinen Oberfeldherrn, den Tartan samt seinem Generalobersten, dem Rabsak, und einem dritten Beamten, dem Rabsaris (sämtlich Titel! s. d. Artt.) mit einem Heere vor Jerusalem, um den König durch diese nachdrückliche Demonstration zur Übergabe zu bringen. An der Standhaftigkeit des durch Jesaja ermutigten Judäerkönigs prallt des Königs Drohung ab.

Der Rabsak kehrt zum Großkönig zurück und findet denselben bereits von Lachis aufgebrochen und wider Libna streitend; zugleich traf die Nachricht von dem Nahen des Äthiopenheeres unter Thirhaka ein. Wie in dieser ganzen Erzählung von einer Tributsendung kein Wort zu lesen ist, so sieht jeder, daß hier von einer solchen auch keine Rede sein konnte: was jetzt der Assyrer ganz ausdrücklich verlangt, ist die Übergabe der Stadt (2. Kön. 18, 30—35), von deren strategischer Wichtigkeit der Großkönig sich je länger je mehr überzeugt hatte, wie er denn auf die Nachricht von dem Heranrücken der Ägypter bezw. Äthiopier es sich nicht verdrießen ließ, einen zweiten Versuch zu machen, die Übergabe der Feste womöglich noch in der letzten Stunde zu erreichen (19, 9 ff.). Weder von jenem ersten, noch von diesem zweiten Versuche des Großkönigs, den Hiskia durch Überredung und Drohung zur Übergabe der Stadt zu bewegen, erfahren wir etwas aus der Inschrift. Erzählt Sanherib die Affaire mit Hiskia in sich chronologisch genau, so kann die von ihm berichtete Berennung der Stadt (s. o.) sich nur auf jene Zeit des Generalangriffs auf die judäischen Städte beziehen, von denen Sanherib und die Bibel gleicherweise erzählen (in der Bibel 2. Kön. 18, 13 ff.). Von den in der Bibel, von 2. Kön. 18, 17 an, berichteten Versuchen des Königs, nachträglich doch noch den Hiskia zur Übergabe des festen Jerusalem zu vermögen, hätte also Sanherib einfach geschwiegen, was ganz begreiflich, da sie ja ohne jeden Erfolg waren und nicht einmal militärische Erfolge dabei zu verzeichnen waren, sofern ja die Eroberung des Landes, abgesehen von Jerusalem selber, schon vorher vollständig bewerkstelligt war (s. o.). Da nun, wie bemerkt, gemäß der Bibel Hiskia seine Gesandtschaft, bezw. seinen Tribut bereits nach Lachis zum Sanherib sendet, Altaku, wo die Schlacht mit den Ägyptern und Äthiopiern vorfiel, nördlich von Lachis zu suchen ist, so kann man sich die Vorgänge füglich nur so vorstellen, daß Sanherib bei seinem Heranzuge von Sidon und Tyrus, etwa von Joppe-Beth-Dagon aus, ein Streifcorps in das judäische Gebiet mit der Richtung auf Jerusalem zu, entsandte, welches die judäischen Städte vergewaltigte

Schlacht in einem Sumpfe. Nach Layard.

(Bibel und Inschriften) und Jerusalem selber so in die Enge brachte (Inschriften), daß der König Hiskia sich entschloß, zumal Sanherib mit dem Hauptheere unablässig vordrang, und die Hilfe der Ägypter noch in weiter Ferne war, den inzwischen in Lachis angelangten Großkönig (Bibel) durch einen Gesandten seiner Unterwürfigkeit und Bereitwilligkeit zur Tributzahlung versichern zu lassen, auf daß er „von ihm abzöge" (18, 14). Inzwischen überzeugte sich Sanherib von der Wünschbarkeit, bezw. Notwendigkeit des Besitzes der judäischen Hauptstadt um jeden Preis, detachierte zu diesem Zwecke von Lachis aus seinen Oberfeldherrn, diesmal zunächst lediglich demonstrativ, mit einem Heere gegen Jerusalem und scheute, als der erste Versuch ein vergeblicher war, auch vor einem zweiten nicht zurück, nachdem inzwischen der sicher schon längst gefürchtete Anmarsch der Ägypter zur Gewißheit geworden war. Als auch dieser Versuch vergeblich war, entschloß sich Sanherib, um die feindliche Feste nicht im Rücken zu haben, zum Rückzuge auf Altaku-Eltheķeh, wo er die Feinde in Schlachtordnung erwartete. Nach der Schlacht hielt es Sanherib für geraten, den Rückzug anzutreten (s. o.), und Jerusalem war gerettet, ehe noch, wie Jesaja vorausgesagt hatte (2. Kön. 19, 32), der Feind (dieses Mal) auch nur einen Pfeil in die Stadt hineingeschossen und einen Wall dagegen aufgeworfen hatte. — Wie sich in der Volkssage das Ereignis der Umkehr, bezw. Niederlage des gewaltigen Assyrerheeres wiederspiegelte, ersehen wir aus dem Berichte des Griechen Herodot, gleicherweise wie aus dem der Bibel. Nach dem ersteren, der die ägyptische Tradition wiedergibt (Herod. II, 140), sei die Niederlage der Assyrer, die bereits bis an die Pässe des Landes, bis in die Nähe von Pelusium vorgedrungen gewesen wären, dadurch herbeigeführt, daß sich in der Nacht über dieselben eine Schar Feldmäuse hergemacht und die Köcher und Bogen, dazu die Handhaben der Schilde ihnen zernagt hätten, so daß sie am folgenden Tage, waffenlos, geflohen und eine Menge von ihnen gefallen sei. Nach der Bibel (2. Kön. 19, 35) ging in der Nacht, da Jesaja sein Orakel sprach, der Engel Jahve's aus und schlug im Lager der Assyrer 185000 Mann: am Morgen waren diese allesamt Leichen. Vielleicht liegt der letzteren Vorstellung noch der Hinzutritt eines Naturereignisses, das Auftreten einer Seuche im Heere zu Grunde, welche schließlich den noch nicht eigentlich geschlagenen König zum eiligen Rückzug bewog. Ob sich dazu in der ägypt. Sage nicht noch eine Vermischung der Sargonsschlacht bei Raphia (s. d. A. **Sargon**) auf der Straße nach Pelusium mit der Sanheribsschlacht bei Altaku vollzogen hat, wäre

Grundriß des Palastes Sanheribs. Nach G. Rawlinson.

zu untersuchen (vgl. auch unten). — Ich unterlasse nicht zu bemerken, daß neuerdings mehrfach — so besonders von J. Wellhausen u. H. Winckler an d. unt. angef. Orten — die Einheitlichkeit des biblischen Berichts und mit beachtenswerten Gründen angefochten ist. Immerhin glaubten wir z. Z. noch an dem Tenor des biblischen Berichts festhalten zu sollen. — Der Zeitpunkt des Zuges ist auf Grund der Inschriften in befriedigender Weise zu fixieren. Da der unter dem Eponymate

Aufrichtung des großen Stierbildes. Nach Rawlinson.

des Nabu-lih, d. i. 702 angefertigte Bellino-Cylinder des Zuges noch keine Erwähnung thut, der dem in Rede stehenden folgende Zug nach Babylon, der die Einsetzung des Asurnâdinsum (699—693) zur Folge hatte, unter dem Archontate des Mitunu, d. i. 700, statt hatte (Fragm.), endlich ein von Rassam neuerdings entdeckter dritter Sanherib-Cylinder (s. o.), der den Chattizug als das letzte kriegerische Ereignis berichtet, unter dem Archontate dieses Mitunu selber = 700 an-

gefertigt ward, so kann der Chattizug Sanheribs nur in der Zwischenzeit zwischen 702—700, also füglich nur im Jahre 701 unternommen sein. Über die Angabe der Bibel, daß der Zug im 14. Jahre des Hiskia statt hatte, s. d. A. Zeitrechnung. — Von einem späteren Versuche des Großkönigs, die erlittene Schlappe wieder wettzumachen, erfahren wir aus der Bibel nichts, und jedenfalls war derselbe zunächst durch die Ereignisse im Osten und Norden (auch Nordwesten? s. o.) seines Reiches völlig in Beschlag genommen. Wie es sich mit der auf gesonderten Inschriften erwähnten Unterwerfung Aribi's, d. i. Nordarabiens oder eines Teiles desselben, die uns in die letzte Zeit der Regierung des Königs weisen würde, verhält, muß vorerst noch dahin gestellt bleiben. Im übrigen war S., wie kaum ein zweiter Assyrerkönig, auf Befestigung seiner Kapitale, des eigentlichen Ninua (S. 1102) bedacht, dessen Mauern und Thore er teils restaurierte, teils ganz neu aufführen ließ, und in welchem er sich zwei Prachtpaläste, den einen auf dem nördlichen, den anderen auf dem südlichen Ufer des Khausar, erbauen ließ, welche wie von seiner trotz alledem imponierenden Machtstärke, so von seinem Kunstsinne noch jetzt beredtes Zeugnis ablegen. Es verdient noch angemerkt zu werden, daß wir auch noch das Siegel des Königs besitzen (s. u.). — Nach der Bibel (2. Kön. 19, 37) ward S., als er im Tempel des Nisroch (? s. d. A.) eine Andacht verrichtete, von seinen Söhnen Adrammelech und Sarezer erschlagen, die ihrerseits alsdann in das Land Ararat entronnen wären. In welcher Weise diese Aussage in ihrem ersteren Teile durch den Bericht des einheimischen Schriftstellers Berossus (bezw. des Alex. Polyhistor und Abydenus) bestätigt wird, ist oben angemerkt. Den Inschriften ist über die Thatsache der Ermordung bis jetzt nichts zu entnehmen; dagegen erzählt uns ein dritter Sohn Sanheribs, Asarhaddon auf dem zerbrochenen Thoncylinder, daß er bei Beginn seiner Regierung in dem Gefilde von Chanirabbat, in der Nähe von Melitene-Malatia, und zwar „um die Herrschaft seines väterlichen Hauses auszuüben", seine Feinde unter dem Beistand der Götter angegriffen, sie besiegt habe und auf dem Schlachtfelde selber mit dem Ruf: „Dieses unser König!" zum Beherrscher Assyriens proklamiert sei. Nach der Schlacht retteten sich dann gemäß Abydenus die Mörder in die „Stadt der Byzantiner", d. i. das Bizana des Procopius, auf der Grenze von Klein- und Großarmenien. Die Bibel begnügt sich mit der allgemeineren Aussage der Flucht der Söhne ins „Land Ararat". — Vgl. Eb. Schrader, KAT.² S. 285 ff.; derselbe, KGF. Gießen 1878, S. 539 f.; derselbe, zur babylon.-assyr. Chronologie des Alex. Polyhistor und des Abydenus in „Berichte der Sächs.

a b c d e f g

Kunstgegenstände aus Kujundschik.
a, b, c, d, e Glasgefäße. f Piedestal. g irdene Lampe.

Schmuckkästchen aus Metall.

Siegelcylinder Sanheribs.

Gesellsch. der Wiss., Philos.-histor. Klasse" 1880, S. 1—41; R. Hörning, das sechsseitige Prisma des Sanherib, Leipzig 1878; G. Smith, hist. of Sennacherib, London 1878; A. v. Gutschmid, neue Beiträge zur Gesch. d. A. Orients, Leipzig 1876, S. 151 f.; P. Kleinert in Theol. Studd. u. Kritt., 1877, S. 167 ff.; J. Wellhausen bei Bleek, Einleit. in das A. T., 4. Aufl., 1878, S. 254 ff.; M. Duncker, Gesch. d. Altert., 5. Aufl., 1878, T. II, S. 354 ff.; Nowack in Studd. u. Kritt., 1881, S. 300 ff.; Fr. Delitzsch, assyriol. Miscellen II in: Ber. der K. Sächs. Ges. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 1893. S. 189 ff.; die Geschichtswerke von F. Hommel, C. P. Tiele, Mürdter-Delitzsch, B. Stade, betr. Orts; H. Winckler, alttestam. Untersuchungen, Leipz. 1892 S. 26 ff.; derselbe, Gesch. Babyloniens u. Assyriens, Lpz. 1892 S. 249 ff.; 251 ff.; Eb. Schrader, keilinschriftliche Bibliothek II (1890) S. 80 ff. (Inschriften Sanheribs in Umschrift und Übersetzung von C. Bezold). — Vgl. noch die Artt. Hiskia, Jesaja, Merodach-Baladan, Ninive, Thirhaka und Zeitrechnung. Schr.

Sanir (Hes. 27, 5), s. v. a. Senir, s. Hermon.

Sanoah (Sannoah) hießen zwei jüdische Ortschaften: — 1) eine in der Hügelregion Juda's (Jos. 15, 34), die auch nach dem Exil noch von Judäern bewohnt war (Neh. 3, 13. 11, 30). Hieronymus kannte sie unter dem Namen Zanua, sie gehörte damals zum Gebiete von Eleutheropolis. Die Ruinenstätte Zanû'a südlich von Zor'a (Zarea; vgl. Jos. a. a. O. V. 33), auf der Nordseite des Wadi Isma'în, bezeichnet noch heute die alte Ortslage. — 2) Ein zweites S. lag im Gebirge Juda (Jos. 15, 56), vielleicht (so van de Velde) das heutige Zânûta südwestlich von Hebron, westlich von Semû'a (Esthemo). Zânûta war noch zu Seetzens Zeit bewohnt. Unter den umfänglichen Ruinen findet sich die einer schönen Moschee, die auf eine alte christliche Basilika zurückzugehen scheint (s. Guérin, Judée III, S. 199 f.). Unter dem 1. Chr. 4, 18 genannten S. wird man nicht, wie gewöhnlich geschieht, das S. der Ebene verstehen dürfen, sondern, wie die Erwähnung von Esthemoa, Gedor und Socho (s. d. Artt.) in V. 17 u. 18 beweisen, das S. des Gebirges. M.

Sansanna, Stadt im südlichen Juda (Jos. 15, 31), nach Joseph Schwarz (das h. Land S. 72) das heutige Dorf Simsim auf einer Anhöhe nordöstlich von Gaza, an der Einmündung des Wadi el-Chasî in das Wadi Simsim gelegen. S. noch Beth-Marcaboth u. Hazar Nr. 4. M.

Saphan (hebr. Schaphan = Klippdachs). Unter den Fürsten Juda's, welche diesen Namen führten, ist von dem Vater Ahikams (s. d. A.) der königliche Geheimschreiber Saphan, den Josia in Sachen der Tempelreparatur zu dem Hohenpriester Hilkia sandte, und der das von diesem gefundene Gesetzbuch dem Könige überbrachte, zu unterscheiden, da er unter den Gesandten an die Prophetin Hulda neben Ahikam und zwar erst an dritter Stelle genannt wird (2. Kön. 22, 3 ff. 12. 14). Der Sohn dieses Geheimschreibers Gemarja besaß ein geräumiges, hallenartiges, manchmal als Versammlungsort der Fürsten dienendes Gemach an dem von König Jotham erbauten neuen, nördlichen Thor des inneren Tempelvorhofs, von welchem aus man zu dem im äußeren Vorhof versammelten Volke reden konnte. Die gottesfürchtige Gesinnung seines Vaters bekundete auch er in der Fürsorge für die Sicherheit Jeremia's und in der vor dem König Jojakim nicht verhehlten Hochachtung des von dem Propheten verkündigten Gottesworts, das auch auf seinen Sohn Michaja einen tiefen Eindruck gemacht hatte (Jer. 36, 10 ff. 19. 25; vgl. 35, 4). Welcher der beiden Saphan der Vater des Eleasa, des Gesandten Zedekia's an Nebukadnezar und Überbringers des Briefes Jeremia's an die Exulanten (Jer. 29, 3), gewesen ist, ob dieser also Gemarja's oder Ahikams Bruder war, ist ungewiß. Dasselbe gilt von seinem Zeitgenossen Jasanja (Hes. 8, 11), der wohl als entarteter Sprößling einer gottesfürchtigen Familie unter den abgöttischen Ältesten besonders genannt ist.

Sapher. An dem so benannten Berge lag die 6. Lagerstätte der Israeliten nach Hazeroth, (4. Mos. 33, 23 f.). Da die auf Sapher folgende Station Hamona (4. Mos. 33, 24) sonder Zweifel mit dem weithin sichtbaren Kalksteinberg 'Arade identisch ist, so haben wir wohl Sapher weiter oben in dem Thal zu suchen, das an Dschebel 'Arade vorüberstreicht. Dasselbe trägt verschiedene Namen, ist aber am bekanntesten unter dem Namen Wadi el-'Ain. Ob sich in Dschebel Serf, einem scharfen, steilen Rücken am Südrand vom Oberlauf dieses Wadi, vom Wadi Zeleba, eine Spur des alten Namens sich findet, wagen wir nicht zu entscheiden. (Fu.)

Sapphir, s. Edelsteine Nr. 14.

Sapphira, s. Ananias Nr. 2.

Sara, das Weib Abrahams, das ihn von Ur in Chaldäa aus nach Haran und weiter nach Canaan, sowie auf seinen sonstigen Wanderungen begleitete (1. Mos. 11, 29—31. 12, 5. 11. 13, 1. 20, 2. 13; vgl. aber auch 23, 2). Während sie 1. Mos. 11, 31 nur einfach als Schnur, d. h. Schwiegertochter Tharahs bezeichnet wird, war sie nach einer anderen Überlieferung (20, 12) zugleich eine Tochter Tharahs von einer Frau, welche dieser neben oder nach der Mutter Abrahams genommen hatte, also eine Stiefschwester Abrahams. Der Anstoß, welchen die späteren Juden an einer solchen, im

Gesetz streng verbotenen (vgl. 3. Mos. 18, 9. 11. 20, 17. 5. Mos. 27, 22) Ehe nahmen, wird mit dazu beigetragen haben, daß manche (wie Josephus) S. mit jener Jisca, Tochter Harans, des jüngeren Bruders Abrahams (1. Mos. 11, 29) identifizierten, sie also zu einer Enkelin Tharahs und Nichte Abrahams machten, womit die Ehe zwischen beiden legitimiert war. Daß dann Sara nicht bloß 10 Jahre jünger, als Abraham, hätte sein können (17, 17), ließ man dabei außer acht. — In der Charakteristik Sara's hebt die Überlieferung vor allem ihre Unfruchtbarkeit hervor (11, 30. 16, 1 f.). Das in derselben liegende Hindernis für die Erfüllung der Abraham gegebenen Verheißung sucht S. nach zehnjährigem Aufenthalt in Canaan durch Stiftung der Nebenehe Abrahams mit der ägyptischen Magd Hagar hinwegzuräumen (16, 1 ff.); ihr eigenwilliges Eingreifen in die Ausführung des göttlichen Ratschlusses trägt aber ihr selbst nur unerträgliche Geringschätzung seitens ihrer Magd (16, 4. 5) und Störung des ehelichen Verhältnisses (16, 5. 21, 11) ein und stellt dem künftigen Erben der Verheißung in Ismael im voraus einen Nebenbuhler gegenüber, dessen sich die mütterliche Eifersucht nachmals nur zu entledigen weiß, indem sie durch die harte Forderung der Austreibung Hagars und Ismaels ihr eigenes Werk wieder, so viel an ihr ist, zu nichte macht (21, 9 ff.). Ferner gibt die Überlieferung S. das Lob auffallender Schönheit, jedoch nur um zu berichten, wie dieselbe durch Abrahams Schuld nach einer Überlieferung in Ägypten (12, 10 ff.), nach einer anderen in Gerar (Kap. 20) die Ehe gefährdete, aus welcher der künftige Erbe der Verheißung hervorgehen sollte. Über allem aber waltet Gottes gnädige Hand, die, was Menschen verfehlen, zum Besten lenkt und seinen Ratschluß sicher zum Ziele führt (vgl. S. 13. 14a). Übereinstimmend melden die Überlieferungen, daß die Geburt Isaaks ein Jahr zuvor, aber erst in einem Alter, in welchem S. nach gewöhnlicher Ordnung keinerlei Hoffnung auf Mutterfreuden mehr hatte (17, 17. 18, 11 ff. Röm. 4, 19. Hebr. 11, 11), von Gott selbst den Eltern angekündigt wurde. Mit dieser Ankündigung war nach der einen Überlieferung die Umwandlung des früheren Namens Sarai in Sara verbunden (17, 15); letzterer soll sie zweifellos als „Fürstin“ bezeichnen, wogegen die Bedeutung des früheren Namens (nach den einen = die Streitbare, nach anderen = die Fürstliche) nicht sicher zu ermitteln ist. Minder ehrenvoll erzählt die andere Überlieferung von ungläubigem Zweifel, mit welchem S. jene Ankündigung aufnahm (18, 12—15), wobei sie unverkennbar auf den Namen Isaak (s. d. A.) abzielt. Mit Rücksicht auf ihr nachheriges Verhalten steht S. aber trotzdem den Späteren als Glaubensvorbild vor Augen (Hebr. 11, 11). Ihr im 127. Lebensjahre in Hebron erfolgter Tod wurde für Abraham Anlaß zum Ankauf eines Grundstückes bei Hebron (s. d. A.), in dessen Doppelhöhle ihre Leiche beigesetzt wurde (23, 1 f. 19. 25, 10. 49, 31). Eine andere Überlieferung scheint aber anzudeuten, daß S. ihre letzten Lebenstage im Mittagsland in der Gegend des Brunnens Lachairoi zugebracht habe (24, 62. 67). Auf sie als die Stammmutter Israels weist der große exilische Prophet zurück (Jes. 51, 1 f.); an ihren vorbildlichen Gehorsam gegen ihren Eheherrn erinnert Petrus (1. Petr. 3, 6; vgl. 1. Mos. 18, 12), und zum Bild der himmlischen Mutterstadt der zur Freiheit berufenen Kinder Gottes macht Paulus (Gal. 4, 21—31) die freie Mutter des Sohnes der Verheißung. — Sonst begegnet uns der Name S. nur noch in dem romanhaften B. Tobias als solcher der frommen und züchtigen Tochter Raguels, die, nachdem sieben ihr verlobte Männer umgekommen waren (Tob. 3, 7 ff.), die Frau des jungen Tobias wurde (6, 12 f. 7, 10 ff. 8, 4 ff.), ihn als solche zu seinen Eltern nach Ninive begleitete (10, 11. 11, 3. 18) und später als an Söhnen reiche Mutter (14, 5) mit ihm zu ihren Eltern nach Ekbatana zurückkehrte (14, 14). Es möge hier angemerkt werden, daß was 6, 18—23 u. 8, 4 f. von einer dreitägigen Enthaltsamkeit der Neuvermählten gesagt ist, in keinem der griechischen Texte steht, sondern lediglich der mönchischen Überarbeitung des Textes, welche Hieronymus in der Vulg. gibt, angehört. — Der Name Sara in Matth. 1, 3 ist aus Serah (1. Mos. 38, 30) umgeformt.

Saramel (1. Makk. 14, 28) hat Luther für einen Ortsnamen, und zwar wohl für den einer Örtlichkeit in oder bei Jerusalem gehalten, woselbst die Volksversammlung stattfand, die dem Makk. Simon die erbliche Würde eines Priesterfürsten übertrug. Ohne Zweifel ist das Wort ein von dem Übersetzer beibehaltenes hebräisches; unter den mancherlei Vermutungen über dasselbe sind am beachtenswertesten scha'ar 'am 'el, d. i. „(am) Thor des Volkes Gottes“ und chaṣar 'am 'el, d. i. „(im) Vorhof des Volkes Gottes“. Andere halten die Lesar tasaramel (st. en saramel) für die ursprüngliche und deuten sie has-sar-'am-el, d. i. „des Fürsten des Volkes Gottes“, indem sie diese Worte mit „des Hohenpriesters Simon“ (V. 27) verbinden.

Sardes war die glänzende Hauptstadt des Lydischen Königreiches. Die feste Citadelle mit dem Schloß der Könige lag auf einem steilen Vorberge des Tmolos; die von dem Paktolos durchströmte, weitläufige Unterstadt mit ihren Prachtbauten, ihrem Kybele-Tempel und ihren mit Rohr gedeckten Häusern in der näher zum Fluß Hermos sich senkenden Ebene. Dieses S., der dominierende strategische Platz im westlichen Kleinasien, war nach dem Falle des lydischen Reiches Jahrhunderte lang der Sitz der persischen Satrapen, später der Seleukidischen Statthalter

in diesem Lande. Zur Zeit dagegen der Könige von Pergamon begann S. hinter letzterer Stadt erheblich zurückzutreten. Unter den Römern gehörte S. zu der Provinz „Asia", war der Sitz eines Conventus juridicus, ein Prägeort für die Landesmünze, und hatte den Rang einer „Metropolis". Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Zweite Aufl. Bd. I. S. 342—345. Die Stadt, in der auch Juden wohnten (Joseph., Altert. XIV, 10, 24), wurde sehr früh der Sitz einer christlichen Gemeinde (Offenb. 1, 11. 3, 1. 4). Im Mittelalter, wahrscheinlich erst durch Timurs Mongolen zerstört, heißt der Platz — weitläufige, aber nicht sehr bedeutende Ruinen, noch immer Sart. Bedeutsam ist die benachbarte Nekropolis, nördlich vom Hermos, die aus zahllosen konischen Grabhügeln (Bin-bir-tepé) besteht. H.

Sarder, Sardis, s. Edelsteine Nr. 15.

Sardonyx, s. Edelsteine Nr. 12.

Sared oder Sered, s. Lagerstätten, S. 902a.

Sarehiter (1. Chr. 28, 11) sind Nachkommen Serahs (1. Mos. 38, 30).

Sarepta, s. Zarpath.

Sarezer, s. Nergal-Sarezer. Der Name kommt Sach. 7, 2 auch als solcher eines jüdischen Mannes vor, den man nach der wahrscheinlichsten Erklärung des von Luther unrichtig übersetzten Textes (L.: Da Bethel, Sarezer und Regem Melech samt ihren Leuten sandten, zu bitten v. d. H.") wohl für eins der Häupter der Bürgerschaft von Bethel zu halten hat.

Sarg ist wahrscheinlich abgekürzt aus dem griech. sarkophágos (d. h. fleischverzehrend), wie man einen kleinasiatischen Stein, eine Art von Alaunschiefer, darum nannte, weil in der daraus gemachten Totenlade das Fleisch der eingelegten Leiche binnen 40 Tagen verwesen sollte. Über den Sarkophag oder Steinsarg des Königs Og s. d. A. Bette. Die Abbildung eines reichverzierten Sarkophags aus den sogenannten Königsgräbern s. oben S. 553. Mit voller Sicherheit finden wir in der Bibel nur 1. Mos. 50, 26 (Luth.: Lade; vgl. 1. Sam. 3, 3. 2. Kön. 12, 10) einen Sarg erwähnt, der den einbalsamierten Leichnam Josephs aufnahm; über ägyptische Särge und Mumienkasten s. oben S. 368. Die deutsche Bibel nennt den Sarg nur 2. Sam. 3, 31 und Luk. 7, 14, während Luther an beiden Stellen durch die Übersetzung „Bahre" wohl besser für das Verständnis gesorgt hätte, s. d. A. Begräbnis (S. 198a). Bei dem Leichenbegängnis Abners folgte David dem „Bette". Da hier (2. Sam. 3, 31) die Leiche eines „Großen in Israel" beigesetzt werden sollte, so mag das tragbare Bette (s. d. A. Sänfte) gleich dem mit feinem Räucherwerk und Spezereien gefüllten „Lager" (2. Chr. 16, 14) des Königs Asa, welches Faber (II, S. 146 f.) ein Paradebette nennt, eine Bahre von prächtigerer Art gewesen sein; aber sie diente doch nur dem Transport zur Grabkammer, wo die in Leinwandtücher gehüllte Leiche einfach niedergelegt wurde. In der Stelle 2. Kön. 13, 21, welche das Fehlen unserer Särge bei den Hebräern beweist, ist das Werfen von schleuniger Beisetzung zu verstehen. In der Erzählung vom Jüngling zu Nain steht zwar dasselbe griech. Wort, das wir 1. Mos. 50, 26 in der Sept. lesen; aber Luk. 7, 14 ist wahrscheinlich eine auf den Schultern getragene sargähnliche, jedoch oben offene Lade gemeint, der römischen sandapila (Suet. Domit. XVII) oder Totenbahre für Leute niederen Standes vergleichbar, während die Vornehmeren in der lectica hinausgetragen wurden. Nach dem Zeugnis des Talmud trugen die Juden nur ganz kleine Kinder in einer Kiste auf den Armen hinaus, dagegen schon den 12 Monate alten in dem 2. Sam. 3, 31 genannten „Bette". Von jüdischen Sarkophagen, welche zum Teil jetzt als Trinktröge dienen, berichtet Robinson, N. B. F. S. 482 f. Kph.

Sargon, assyr. Šarrukîn, d. i. „Er (der Gott) bestellte den König" oder aber: „Fest ist der König" (s. darüber am unt. anzuf. O., u. vgl. Winckler a. u. a. O. S. XIV flg.), König von Assyrien, gemäß den Eponymenlisten von 722—705 v. Chr. regierend, Nachfolger des Salmanassar (s. d. A.), Vorgänger und Vater Sanheribs (s. d. A.). In der Bibel geschieht desselben nur an einer Stelle, Jes. 20, 1 und zwar mit den Worten Erwähnung: „In dem Jahre, da Tartan nach Asdod kam, indem ihn Sargon, der König von Assyrien, sandte, und wider Asdod stritt und es einnahm, in jener Zeit redete" u. s. w. Die in dieser Weise eingeleitete Prophetie gipfelt in der Androhung der Demütigung Ägyptens-Äthiopiens durch die Assyrer und der schmählichen Enttäuschung derer, welche auf jenes ihre Hoffnung gesetzt haben würden. Wußte man bisher sowohl über die hier in Aussicht genommenen Vorgänge, als auch überhaupt über die Person des Königs sonst rein nichts (es geschieht des letzteren in der gesamten alten nichtorientalischen Litteratur außer an unserer Stelle nirgends Erwähnung), so ist inzwischen in beiden Beziehungen durch die Keilinschriften über das bisher Dunkle helles Licht verbreitet; besitzen wir doch die Annalen des Königs bis zum 15. seiner im ganzen siebzehn Jahre umfassenden Regierung und dazu eine reiche Fülle monumentaler Zeugen seiner Macht, seines Kunstsinnes und seiner sonstigen Eigenart. Die Zeugen sind die Mauerreste, Reliefplatten, Stierkolosse, Geräte u. s. w., welche einst zu dem Prachtpalast gehörten, welchen sich der König etwa fünf Stunden nordöstlich von

Mosul-Ninive erbaute, und an welchen sich in der Form eines Rectangels eine mit einer Mauer umschlossene Stadt anlehnte, welche er nach sich Dur-Šarrukîn „Sargonsburg" nannte, ein Name, der die Zerstörung der Stadt weit überdauerte: noch im Mittelalter hieß (s. Jâkût) die heute Khorsâbâd genannte Örtlichkeit nach dem Gründer Ssar'ûn „Sargon" (s. weiter über die Ruinenstadt d. A. Ninive S. 1100 a. 1102 a. 1110 a. b). Die Reliefs, die Figuren meist in Überlebensgröße darstellend, teilweis von enormer Größe, im einzelnen auf das sauberste ausgeführt, zeigen durchweg den Charakter der Erhabenheit und haben, wenn auch im wesentlichen noch im alten Stil gehalten, vor dem etwas einartigen Charakter der Skulpturen des Nordwestpalastes eine größere Mannigfaltigkeit und Freiheit in der Behandlung voraus. Über die Verwendung emaillierter Ziegel s. ob. 1110 b. Unter den teils in den Trümmern von Khorsâbâd, teils in denen des von Sargon vor seiner Übersiedlung dorthin bewohnten Nordwestpalastes in Nimrud gefundenen Gegenständen zieht außer den in einer Steinkiste in das Fundament eingesenkt gewesenen, ursprünglich sieben beschriebenen Platten aus Gold, Silber, Antimon, Kupfer, Blei, Alabaster und Marmor, wovon aber nur vier nach Paris gekommen, das aus Nimrud stammende, jetzt im Britischen Museum aufbewahrte, 3¼ Zoll hohe Glasfläschchen die Aufmerksamkeit auf sich, das die den Namen des Königs enthaltende Inschrift: „Hekal Šarrukîn, Palast Sargon" auf sich trägt (vgl. S. 535). Eine gleiche Inschrift weist die S. 68a unter Nr. 1 abgebildete Alabastervase auf. Das Berliner Museum birgt das Fragment einer anderen, großen Alabastervase desselben Königs mit einer analogen Aufschrift. — Die Regierung des Königs, der, wie wohl mit Recht vermutet ist, wenn auch von königlicher Abkunft, doch durch Usurpation in den Besitz des Thrones gelangt war, ist eine an Thaten und Ereignissen überaus reiche; kein Jahr vergeht, für welches nicht die Annalen einen oder mehrere Feldzüge oder aber die Huldigung von Fürsten zu verzeichnen hätten; die letzten Jahre waren daneben auch durch den Bau des Prachtpalastes zu Khorsâbâd ausgefüllt. Seine kriegerischen Unternehmungen erstreckten sich auf das ferne Medien im Osten, südlich bis zur Grenze von Elam, ebensowohl wie auf das Urartu-Land (die Araxesebene) im Norden, wie endlich auf Kleinasien bis zum Halys hin im Westen, wo der König die Landschaft Kammanu, d. i. Chammanene im äußersten Nordwesten Kappadociens dem assyrischen Scepter unterwürfig machte. Aber seine Hauptthätigkeit koncentrierte er auf die Befestigung der assy-

Plan des Palastes von Sargon. Nach Rawlinson.

rischen Macht im Bereiche des Zweistromlandes und in dem Gebiete zwischen diesem und dem

Gesamtplan von Stadt und Palast Dûr-Sarrukîn (Khorsâbâd). Nach V. Place und Perrot-Chipicz.

Thronsessel aus Khorsabad. Nach Rawlinson.

mittelländischen Meere. Schon gleich nach Antritt seiner Regierung ward er in einen Krieg mit dem Babylonier Merodach-Baladan und dem vermutlich schon damals mit ihm verbündeten Humbanigas von Elam verwickelt. Beide wurden besiegt; aber Sargon beließ Merodach-Baladan im Besitze des Thrones und begnügte sich mit einer Huldigungsabgabe („Geschenken"). Die Verweigerung der letzteren führte im J. 710 zu einem Kampfe auf Leben und Tod zwischen dem Oberkönig und dem Vasallen, sowie des letzteren abermaligem Verbündeten, dem Elamiten Humbanigas. Mer.-Bal., wie sein Verbündeter wurden besiegt, im Palaste Merodach-Baladans zu Babylon setzte sich Sargon die Krone von Babylon aufs Haupt und datiert demgemäß von dem ersten folgenden vollen Regierungsjahr (709) sein erstes Jahr als König von Babylon (Inschriften u. ptolem. Kanon), das ist das 13. desselben als „König von Assur" (Thontäfelchen). Der Krieg dauerte mit Mer.-Bal. inzwischen noch fort. Sargon suchte in dem genannten 13. Jahre seiner Regierung den Chaldäerkönig in seiner Feste Dur-Jakin auf, die er eroberte und zerstörte; der Chaldäerkönig aber entkam. In Babylon empfing Sargon in diesem Jahre den Tribut der sieben Könige des Landes Jah, eines Distrikts der Insel Jatnan, d. i. Cyperns. Die Stele aus Gabbrogestein mit dem Bilde und einer Keilinschrift, welche der König, wie er berichtet, bei diesem Anlaß anfertigen

Degengriff. Nach Rawlinson.

ließ (der König machte augenscheinlich den Cypriern diese Stele zum Geschenk) ist unter den Ruinen des alten Citium im J. 1845 von Professor

Ein Teil der Façade des Palastes Sargon. Nach Botta, Monuments de Ninive

L. Roß wiederaufgefunden (doch fehlte die hintere, einfach weggesägte Seite) und ist dermalen im Besitze des Berliner Museums. Sargon blieb König von Babylon bis an seinen Tod. — Er war es ferner, welcher den Chattireichen Karkemisch, Gamgum (Gurgur) und Kummuch-Commagene, jenem im 5. Jahre seiner Regierung (717), dem zweiten im 11. J. (711), dem dritten im 14. J. (708) ein Ende machte und die betreffenden Länder zum assyrischen Reichsgebiete schlug. Ein gleiches Schicksal hatte schon im 2. Jahre der Regierung Hamath getroffen, das die Städte Arpad, Simyra (= Zemâr), Damaskus und Samaria (Samarina) zum Abfall verleitet hatte: sein König Jahubi'di (Ilubi'di) ward geschunden und ein neuer nicht wieder eingesetzt. Ganz besonders war es nun aber Sargon um die Niederwerfung Phönicien-Palästina's des assyrischen mât Acharri oder des „Westlandes“ zu thun, dessen gesicherter Besitz die Voraussetzung einer erfolgreichen Bekämpfung des assyrischen Großmachtsrivalen, Ägyptens, bildete. Gleich die erste, noch in den rîš šarrûti, d. i. „den Anfang der Herrschaft“ des Königs fallende Waffenthat war die schließliche Eroberung des bereits von Salmanassar (s. d. A.) belagerten Samaria im 3. Jahre der Belagerung (722 v. Chr.) und die Wegführung von 27280 seiner Bewohner in die Gefangenschaft (vgl. 2. Kön. 17, 5 f. 18, 9 ff.; über die Orte der Ansiedlung der Weggeführten s. d. Artt. Gosan, Habor, Halah, Hara, auch Medien S. 984a; über das Jahr der Eroberung s. Schrader, Keilinschriften u. Geschichtsforschung S. 314 f.). Danach bezeichnet sich S. wiederholt als den, „der niederwarf Samaria, das gesamte Land Bît-Ḥumrî,“ (Stierinschriften) oder aber als „Bekämpfer des Landes Bît-Ḥumrî, des ausgedehnten“ (Cylinderinschrift). Wiederholt erwähnt er auch, daß er Bewohner östlicher Landschaften in das Gebiet von Bit-Ḥumrî und nach Samaria verpflanzt habe (Cylinderinschrift, Annaleninschrift), durch welche Angaben, da es sich an den betreffenden Stellen um babylonische Völkerstämme handelt, die Notiz 2. Kön. 17, 24 ihre teilweise Erläuterung erhält. Bezüglich des an dieser Bibelstelle noch namhaft gemachten Hamath erfahren wir wenigstens aus der Cylinderinschrift, daß der König die Wurzel desselben ausgerissen, d. i. denn doch wohl auch, daß er seine Bewohner translociert habe (vgl. oben), dahingegen wird von der Erwähnung des biblischen Sepharvaim, das man lange mit dem Sipar der Inschriften zusammengestellt hat, hinfort Abstand zu nehmen sein; s. d. Art. Sepharvaim. Beachtenswert ist, daß sich Sargon auf der ältesten uns erhaltenen seiner Inschriften, auf der Tafel von Nimrud, und nur hier, als „Unterjocher des Landes Juda (mât Jahudu), dessen Lage eine ferne“ bezeichnet, während er auf dieser Tafel der Besiegung Samaria's und des Omri-

landes nicht Erwähnung thut. Beruht dieses auf einem Irrtum, einer Verwechslung des Tafelschreibers, oder hat dieses einen besonderen Grund? — Ist es mit der Angabe in Ordnung, so kann sich dieselbe füglich nur auf die Zeit des Zuges zum Gefangenen machte und seinen Besitz nach Assur abführte. Die Annahme, daß bei diesem Anlaß auch Juda, das bereits unter Ahas durch Tiglat-Pileser III. in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Assyrien gebracht war, zur Anerkennung der

Standbild mit der Tiara. Nach Botta, Monuments de Ninive.

des Assyrers gegen Chanunu (Hanno) von Gaza und Sab'i', Sultan von Ägypten, beziehen, welchem letzteren der König im 2. Jahre seiner Regierung (720) bei Raphia auf der Straße nach Pelusium (vgl. d. A. Sanherib) eine siegreiche Schlacht lieferte, während er Hanno von Gaza assyrischen Oberherrschaft gezwungen ward, ist an sich sehr naheliegend. Die Zeit des Zuges gegen Asdod (XI. Jahr = 711; s. darüber auch noch unten) ist durch das Alter dieser Nimrudinschrift ausgeschlossen, welche, soviel Ref. sieht, die Ereignisse über das 6. Regierungsjahr hinaus nicht

verfolgt. In der Zeit zwischen der Schlacht bei Raphia und der Belagerung Asdods (gemäß den Annalen 720 bis 711) erschien Sargon nicht in Phönicien-Palästina, während allerdings in der Zwischenzeit, im 7. Jahre (715) der Pharao von Ägypten, die Königin Samsi' von Aribi und der König It'amru von Saba dem Großkönig freiwillig ihre Huldigung durch Übersendung reicher Geschenke darbrachten. Jener erstere Umstand ermutigte vielleicht neben anderen nicht in letzter Linie auch den König Azuri von Asdod, sich in Zettelungen mit den Nachbarfürsten und vor allem mit Ägypten oder vielmehr Äthiopien (Miluchchi) einzulassen und Abfall zu planen. Er verweigerte in der That den Tribut und der Assyrerkönig setzt zuvörderst an seiner Statt einen Bruder desselben, Achimit, als Herrscher ein. Den aber erkannten die Chattäer, d. i. hier die Bewohner von Asdod nicht an und hoben einen gewissen Jaman, „der auf den Thron keinen Anspruch hatte", zum Herrscher über sich. Nun rückt Sargon selber, bezw. (s. die Bibel) in seinem Auftrage sein Oberfeldherr, der Tartan, wider Asdod (711) um es zu belagern und alsdann, mit noch zwei anderen Örtern: Chimtu und (?) Asdudim in der That auch einzunehmen. Asdods Bewohner wurden in die Gefangenschaft fortgeführt, östliche Volksangehörige wurden unter gleichzeitiger Wiederherstellung der zerstörten Städte dort angesiedelt, Asdod selber aber ward dem assyrischen Reiche einverleibt und unter einen assyrischen Statthalter gestellt. Jaman war schon vorher nach Ägypten zum „König von Miluchchi" geflohen, der ihn aber — den Assyrern auslieferte! Drastischer als diese Auslieferung des Beherrschers von Asdod an die Assyrer seitens Miluchchis bezw. Ägyptens erläutert nichts des Propheten Worte: „Und sie stehen bestürzt da, denn sie sehen sich getäuscht von Äthiopien, auf das sie blickten, und von Ägypten, mit dem sie prahlten" (Jes. 20, 5). — Über die Ausgänge des Lebens des Königs entnehmen wir einem Keilschriftmonument, daß er, nachdem er seine Prachtschöpfung Dur-Šarrukîn vollendet, eingeweiht und nach sich am 6. Ijjar des Jahres 706 benannt hatte, in dem darauf folgenden Jahre 705 starb; ob eines gewaltsamen Todes? — läßt sich bei Verstümmeltheit der betr. Inschrift nicht mehr mit Sicherheit sagen. Am 12. Ab des Jahres folgte ihm in der Herrschaft sein Sohn Sanherib. — S. weiter Eb. Schrader, KAT.² S. 101 flg. 166 ff. 392 flg.; Derselbe, KGF. Gieß. 1878. S. 314 f. 418 f.; H. Winckler, die Keilinschrifttexte Sargons, 2 Bände, Lpz. 1889; G. Smith, Assyrian Discoveries, Lond. 1875, S. 289 ff., der indessen die Datierung der Belagerung Asdods aus dem IX. (statt aus dem XI.) Jahre des Sargon, wie sie die von ihm gefundene neue Cylinderinschrift bietet (s. o.), fälschlich durch die Annahme eines zweijährigen Zwischenregiments erklärt: es zählte vielmehr der Verfertiger dieses Cylinders die Regierungsjahre des Königs statt von dessen erstem vollen und wirklichen Regierungsjahre (721) augenscheinlich von dem Jahre des königlichen Eponymats (719) an, was eine scheinbare Differenz von ganzen zweien Jahren ergibt, während in Wirklichkeit wie der Verfasser der Annalen so auch dieser Tafelschreiber das betr. Ereignis in das Jahr 711 v. Chr. setzte. Vgl. hierzu inzwischen noch die Ausführung H. Winckler in: die Keilinschrifttexte Sargons, Einleit. S. XI, XXX flg., sowie die Artt. Hosea, Jesaja, Merodach-Baladan, Salmanassar, Samaria, Sanherib. Schr.

Carl Leonh. Becker 81.

Sargon-Stele von Citium.
Nach dem Original im Berliner Museum.

Sarid, Stadt an der Südgrenze von Sebulon (Jos. 19, 10 12), von unbekannter Lage. Conder will nach Sept. V. 12 (Seddûk) und Syr. (Asdod) Sadid lesen und denkt an die große Ruinenstätte Tell Schaddûd am Nordrande der Kisonebene, etwa 2 St. südwestlich von Nazareth. M.

Saron (d. h. „Ebene") hieß — 1) im A. T. (und Apstlg. 9, 35) die nördliche Hälfte der Mittelmeerebene Canaans (über die südliche Hälfte s. d. A. Sephela), vom Carmel im N. bis nach Joppe und Lydda (vgl. Apstlg. 9, 35) im S. (vgl. d. A. Dor), wie Hieronymus die Ausdehnung derselben richtig beschreibt. Die gegen 13 St. lange, 3—5 St. breite Küstenebene besteht aus Schwemmland, „einem rötlichen Sand, Quarzsand, wie das Meer ihn schiebt, mit rötlichem Thon von der Farbe der Bohnerzthone" (Fraas, Aus dem Orient, Stuttgart 1867, S. 46). Trotz des Mangels an jeglichem Humus sprießt doch hier die üppigste Vegetation und zur Frühjahrszeit ist die Ebene von Millionen Blumen, besonders Lilien und Anemonen*), Kreuz- und Lippenblütlern, bedeckt (Fraas a. a. O. S. 198). Schon im Altertume war sie durch ihre Fruchtbarkeit berühmt (vgl. Jes. 33, 9. 35, 2. Hohesl. 2, 1) und bot insonderheit — obgleich nirgend eigentlicher Rasen sproßt — auch treffliches Weideland für Viehherden (1. Chr. 28 [27], 29. Jes. 65, 10; nach dem Talmud sollen die meisten Opferkälber aus den Herden der Ebene S. entnommen worden sein). Noch heute ist die Ebene teilweise gut kultiviert**); Getreide, allerlei Früchte (der Talmud rühmt den Wein von S.), selbst Baumwolle gedeihen trefflich. Vier perennierende Bäche durchströmen sie (der Nahr ez-Zerkâ, Iskanderûne, der kurze el-Fâlik, und als der wasserreichste der nördlich von Jafa mündende N. el'Audschâ, s. d. A. Me Jarkon), bedingen aber nur zum kleinen Teil ihre Fruchtbarkeit, die vielmehr hauptsächlich auf das reichlich vorhandene Grundwasser zurückzuführen ist. Daher gedeihen hier auch zahlreiche Bäume — besonders niedriges Eichengebüsch —, die aber nirgend Wälder bilden. Die Berichte aus der Zeit der Kreuzzüge über angebliche Wälder in der Ebene S. sind sicher nur von einzelnen Baumgruppen oder etwa künstlichen Baumgärten in der Nähe der Städte zu verstehen; und wenn statt des hebräischen Namen „Saron" Sept., Joseph. und Strabo den griechischen drymos, d. i. Eichenwald brauchen, so deutet auch dieser nicht auf frühere Bewaldung hin: denn drymos ist die (irrtümliche) griechische Wiedergabe von „Saron", das man dem griech. saronis („alte Eiche") gleichbedeutend nahm. Am Meeresstrande zieht ein niedriger Dünenwall längs der Küste hin, an dessen Ostseite die Mittelmeerstraße, welche Joppe und Cäsarea, Ägypten und Nordsyrien verbindet, verläuft. Nicht wenige Stellen der benachbarten Ebene sind sumpfig; weiter östlich aber durchziehen die Ebene niedrige Hügel mit sterilerem Boden, auf deren Höhe von alters her Ansiedelungen lagen. Die bedeutenderen Ortschaften gehören aber erst der das Gebirge einleitenden Hügelregion an. — 2) Nach 1. Chr. 6 [5], 16 führte auch eine weidereiche Gegend des Ostjordanlandes, die wir nicht näher nachweisen können, den Namen S. Endlich — 3) nennt das Onomast. das terrassenförmige Land zwischen dem Tabor und Tiberias S., und danach will Delitzsch Hohesl. 2, 1 dieses galiläische S. verstehen, da die Braut des Hohenlieds als Sulamitin aus jener Gegend stammte. Der Landstrich heißt heute Sahel el-achmâ („die heiße Ebene") und ist nicht minder fruchtbar als die Ebene S. am Mittelmeer. Auf der Höhe westlich von dieser Ebene führt noch heute ein Dorf den Namen Sârûne (Sarona), im Mittelalter Saronie. M.

*) Aber nicht Rosen. Allerdings hat schon Aquila Hohesl. 2, 1 übersetzt „eine Rosenknospe von S." (Luther: „Ich bin eine Blume zu S. und eine Rose im Thal") und danach hat die spätere Symbolik die Rose als Bild der Liebe verwendet. Aber die Rose (s. d. A.) wird erst in den Apokryphen erwähnt. Sie kam erst spät von Persien her nach dem Westen.

**) Nördlich von Jafa liegt die württembergische Tempelkolonie Sarona, gegen 300 Seelen zählend, welche wie die von Jafa, trefflich gedeiht, s. Deutsche Kolonialzeitung 1886. S. 508 f.

Saruch (Luk. 3, 35), s. Serug.

Saruhen (Jos. 19, 6), s. Saaraim.

Satan. Zunächst bezeichnet dieses Wort im allgemeinen einen Widersacher, der einem anderen in den Weg tritt und ihm den Weg vertritt, wie der Engel Jehova's dem Bileam (4. Mos. 22, 22. 32), aber nur dieses eine Mal einen solchen, der den anderen so von bösem Wege abzudrängen sucht, überall sonst einen solchen, der den anderen zu schädigen und zu verderben beabsichtigt. Von da aus ist has-satan „der Widersacher", Name eines der Hmmelswelt zugehörigen Wesens geworden, welches feindselig den Menschen entgegentritt. So in dem dichterischen Prolog des Buches Hiob, in der vierten Vision Sacharja's Kap. 3 und in der gegen Ende der persischen Zeit verfaßten Chronik 1. Chr. 21, 1, wo satan ohne Artikel und also wie ein Eigenname gebraucht ist. In der zweiten Stelle erscheint der Satan als ein solcher, welcher die Gotterwählten wegen ihrer sittlichen Makel verklagt; in der dritten als ein solcher, welcher den Hochmut durch Versuchung zu unheilbringendem Thun zu Falle bringt; in der ersten verdächtigt er die Frömmigkeit Hiobs, deren Gott sich freut, als eigennützigen Trug. „Er beneidet und haßt — sagt Herm. Schultz mit Bezug auf dieses sein Auftreten im B. Hiob — den Menschen, welcher Gegenstand göttlicher Liebe und göttlichen Vertrauens ist, wünscht den Glauben zu zerstören, sucht das Band, welches den Frommen mit Gott verbindet, versuchend zu zerreißen." Wenn es sich so verhält, so ist doch wohl Ewald, indem er sagt: „Der Satan, wie er in Hiob Kap. 1. 2 gezeichnet wird, ist ganz der spä-

tere böse Geist" in größerem Rechte als diejenigen, welche wie Herm. Schultz (gegen seine eigene frühere Auffassung in der Ausgabe der Hävernickschen Theologie des A. T. 1863) in ihm einen nicht selber bösen, sondern nur mit Eifer seines göttlichen Berufs wartenden Sittenrichter sehen, wie schon R. Acha ben-Jakob, welcher, wie Bathra 16 a erzählt wird, in Epiphania bei Pumbaditha die Ansicht vortrug, daß der Satan, als er Hiob bei Gott anklagte, von guter Absicht geleitet worden sei; er selbst, der Satan, trat deshalb an ihn heran und küßte aus Dankbarkeit für diese Ehrenrettung ihm die Füße. Die Vorstellung vom Satan hat allerdings ihre Entwickelungsgeschichte. Man sieht dies schon daraus, daß das, was der ältere Geschichtsschreiber 2. Sam. 24, 1 als Vollzug des göttlichen Zornwillens ansieht, erst vom Chronisten als durch den Satan vermittelt gedacht wird. Aber der Entwickelungsgang ist nicht der, daß Schwarz aus Weiß gemacht wird. Im ganzen und großen besteht er darin, daß der Glaube an die Existenz böser Geister, obenan des Satans, sich gegen die neutestamentliche Zeit hin immer mehr specialisiert und eine immer integrierendere Stellung im religiösen Bewußtsein einnimmt, nicht ohne Einfluß der Religionen Babyloniens und Persiens, in deren Bereich das Volk des Exils mitten hinein versetzt war. Jedoch ist der Satan so wenig eine Kopie des persischen Ahriman, als des ägyptischen Set-Typhon. Denn dieses ägyptische Prinzip des Bösen ist durchaus ungleichartig und auch jenes persische, obgleich nicht ohne verwandte Züge, ist doch in wesentlichen Punkten verschieden. Das B. Hiob aber mit seinem unablösbaren Prolog und Epilog, welches wenn nicht ein Erzeugnis der salomonischen doch der vorexilischen Zeit ist, beweist, daß der Satan schon ein Bestandteil des vorexilischen israelitischen Volksglaubens war. Immerhin ist es beachtenswert, daß er in den kanonischen Schriften des A. T. nicht öfter als dreimal erwähnt wird (denn Ps. 109, 6, wo auch ein menschlicher Verkläger gemeint sein kann, bleibt außer Betracht), und daß er auch in den apokryphischen Schriften des hellenistischen Kodex nur ein einziges Mal vorkommt, nämlich in der für die Heilserkenntnis epochemachenden Stelle Weish. 2, 24 (denn mit Sir. 21, 27 verhält es sich wie mit Ps. 109, 6), während uns in den neutestamentlichen Schriften seine Benennung mit mannigfaltigen Namen auf Schritt und Tritt begegnet. Abgesehen von dem Namen Satanâs, welcher aus dem aramäischen Satânâ gräcisiert ist, wie Messias aus meschîcha, heißt er dort vom ersten bis zum letzten Buche meistens wie Weish. 2, 24 diabolos als der Verleumder, welcher (wie er schon Sach. Kap. 3 erscheint) die Frommen bei Gott anschwärzt und Gottes Zorn gegen sie herausfordert, und einmal (Offenb. 12, 10) katêgor als der Verkläger der Gläubigen; er heißt zweimal (Matth. 13, 39. Luk. 10, 19) der Feind als der, welcher dem Werke Gottes hindernd in den Weg tritt, und öfter der Arge (ponêros) oder Böse (wie vielleicht auch in der siebenten Bitte des Vaterunsers) oder, wie Luther 6, 16. 1. Joh. 2, 13 f. übersetzt hat, der „Bösewicht". Und während auch schon das A. T. schêdîm Dämonen kennt (s. Feldgeister), ohne aber etwas über das Verhältnis des Satans zu ihnen auszusagen, heißt dieser im Munde Jesu „der Dämonen Oberster", und es wird der ekronitische Götzenname Beelzebub (s. d. A.) auf ihn übertragen, wie Paulus 2. Kor. 6, 15 ihn Belial (s. d. A.) nennt und in der Liturgie des Versöhnungstages Asasel (s. d. A.) der Gegensatz und also Widerpart Jehova's ist. Daß die Form, welche sich hier die Vorstellung gibt, eine zeitlich vermittelte accommodative ist, wie auch wenn Paulus Eph. 2, 2 ihn den „Fürsten des Luftbereichs" nennt (vgl. Philo I, 431 der Ausgabe von Mangey), leuchtet ein. Aber mehr als zeitgemäße Einkleidung ist es, wenn von dem Herrn selbst und den Aposteln sein Erlösungswerk als Kampf mit dem Satan und als Entmächtigung des „Fürsten dieser Welt" (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11) gefaßt wird. Die Erlösung griff das Böse bei der Wurzel seines Ursprungs an, indem sie denjenigen fällt, von welchem ausgehend und in welchem gipfelnd es zur weltbeherrschenden Macht geworden. Es ist dabei vorausgesetzt, daß ein Wesen wie der Satan, welches in dem Gegensatze zu dem Liebeswillen Gottes lebt und webt, nur durch Abfall in diesen Gegensatz geraten sein kann, worüber das A. T. schweigt, und daß der für die ganze Menschengeschichte verhängnisvoll gewordene Fall der Erstgeschaffenen durch dieses Wesen, mit welchem das Böse in der geschöpflichen Welt seinen Anfang genommen hatte, vermittelt war, was im A. T. verhüllt bleibt. Das Buch der Weisheit, indem es 2, 24 sagt, daß durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen, bringt zum erstenmale die Erkenntnis zum Ausdruck, daß die Bethörung der ersten Menschen vom Satan ausgegangen ist, sei es, daß man die Schlange als Larve dieser übermenschlichen Macht des Bösen oder als Allegorumenon fasse. Daß sie im Sinne der Überlieferung nicht bloß das nach außen geworfene Bild der zu sündlichem Reize gewordenen Sinnlichkeit des Menschen sein will, verbürgen die babylonischen und persischen Parallelen dieser Überlieferung (s. d. A. Engel Nr. 4). Die babylonische Sage kennt eine Schlange, welche die Urfeindin der Götter ist und âbu, d. i. der Feind, schlechthin genannt wird. Kabbala und Apokalypse schließen sich hier merkwürdig mit der Überlieferung zusammen. Denn wie jene den Satan die „alte Schlange" und den „Fürsten des Tohu" nennt, so heißt die feindliche Schlange keilschriftlich tiamat als das leibhaftige personifizierte Chaos, und wie sie in der Schilderung

des Kampfes zwischen Merodach und Tiamat die „ganze Schlange“, welche andere Schlangen zu Bundesgenossen hat, genannt und als furchtbarer Drache dargestellt wird, so wird, wie der Seher Offenb. 12, 9 schaut, der große Drache, die alte Schlange, die da heißt der Teufel und Satanas, aus dem Himmel hinaus auf die Erde geworfen. Im B. Hiob erscheint der Satan noch im Himmel inmitten der Gottessöhne. Ob von da aus nach dem johanneischen Gesichte hin nur eine Fortbewegung der Vorstellung anzunehmen ist, oder ob das Geisterreich selbst eine Geschichte hat, welcher die Erlösung eine ewig entscheidende Wendung gegeben, das ist eine Frage, für deren Beantwortung hier nicht der Ort ist. Del.

Saturn, Name derjenigen römischen Gottheit, welche in Rücksicht auf ihr besonders hervortretendes Wesen der syrisch-arabischen Gottheit Kēwân, Keiwân gleichgestellt wird, die selber wieder mit der assyrisch-babylonischen Gottheit Kaiw(m)anu, d. i. der Gottheit des Saturngestirns identisch ist. In der Bibel geschieht dieser Gottheit nur in dem Falle Erwähnung, daß die Lesung Kijjûn in der Stelle Amos 5, 26 in die andere Kēwân umzuwandeln ist, worüber s. Chiun; vgl. auch d. A. Remphan und Siccuth. Geweiht war der Gottheit der 7. Wochentag, so bei den Römern seit der ersten Kaiserzeit, so, und dieses vermutlich schon seit alters, bei den harranischen Zabiern, so endlich, wenn auch nicht ausschließlich, bei den alten Babyloniern und Assyrern. Bei den letzteren ward dazu, wie es scheint, der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats als ein Tag gefeiert, an dem „kein Geschäft gethan werden sollte“ (G. Smith), wie denn der Name šabattu (so lies!) d. i. „Sabbath“ in einem Syllabar geradezu als „Tag der Ruhe des Herzens“ (ûm nuḥ libbi) erklärt wird. S. Schrader in Theol. Stud. u. Kritt. 1874 S. 343 ff.; G. Smith, the Assyrian epon. can. Lond. 1875 p. 19 f.; Assyrian discoveries, Lond. 1875 p. 12; Friedr. Delitzsch in G. Smiths Chald. Genesis, deutsch, Leipzig 1876 S. 300 f.; Guil. Lotz, quaestionum de historia sabbati ll. duo. Lips. 1883; vgl. aber auch Sabbath Nr. 1. Schr.

Sau, s. Schwein.

Sauerteig. Wir haben schon ob. S. 177 f. gesehen, daß der Genuß der ungesäuerten Brote, welche der Hebräer als reine bezeichnet, sich im alten und neuen Morgenlande nicht bloß auf die Fälle besonders eiligen Backens beschränkt. Über das Fest der maṣṣôth, d. h. der ungesäuerten Brote (so Luther 2. Mos. 34, 18 und sonst, zuweilen weniger genau: der süßen Brote, vgl. Matth. 26, 17) s. ob. S. 446 f. u. Art. Passah. Fragen wir nach dem von den alten Hebräern benutzten Gärungsmittel, so ließe sich leicht denken, daß man im Weinlande Palästina die Weinhefe (vgl. Jes. 25, 6. Jer. 48, 11) dazu benutzt hätte, und diese mag ja auch zuweilen zur Herstellung feineren Gebäcks gedient haben. In der Regel aber hat man wohl den eigentlichen Sauerteig, d. h. den in Zersetzung begriffenen Mehlbrei, zur Brotbereitung verwendet, nicht nur weil das mit S. bereitete Brot sich viel länger frisch hält, als das mit Hefe gewonnene, sondern auch, weil man sich den S., welcher in dem warmen Lande gewiß von den ältesten Zeiten her bekannt war, überall rasch machen konnte. Wie unsere durch Gärung ausgeschiedene und selbst wieder Gärung erzeugende (hebende) Hefe, so hat im Hebräischen der S. seinen Namen vom Gären; daneben findet sich aber (z. B. 2. Mos. 12, 19. 20. 39. 23, 18. 34, 25) die Hinweisung auf den sauren (eigentlich scharfen) Geschmack. Dieser Geschmack des S. rührt von der Essigsäure her, welche sich in einigen Tagen bildet (nach Harmar-Faber 3, 65 ließe sich schon in 24 Stunden aus frischem Teig S. herstellen), wenn man Mehl mit Wasser anrührt, und die Masse in der Wanne sich selbst überläßt. Hob man sich auch jedesmal ein wenig Teig als S. bis zum nächsten Backen auf, so konnte man doch, wenn vor Ostern aller S. aus den Häusern weggefegt, ja aus dem ganzen Lande vernichtet war, nach der Festwoche leicht neuen S. wiederbereiten. Die Gesetzvorschrift 2. Mos. 13, 7 (vgl. 12, 19), wonach im ganzen Gebiet Israels während des Festes kein S. noch gesäuertes Brot gesehen werden soll, wurde von den späteren Juden mit der größten Peinlichkeit beobachtet, indem sie in der Nacht vor dem 14. Nisan die Häuser sorgfältig durchsuchten, auch die geringste Spur von S. wegschafften und gewöhnlich durch Verbrennen vernichteten. Daher ist dem Apostel 1. Kor. 5, 7 das Ausfegen des alten S. ein geläufiges Bild für das Abthun aller Unreinheit. Es lag ja der religiösen Betrachtung des alten Hebräers sehr nahe, die durch S. bewirkte Gärung für Fäulnis zu halten, da beides ein Prozeß der Zersetzung ist. In Wirklichkeit freilich liegt die Sache so, daß weder der die Gärung im frischen Teig einleitende S. faul heißen kann, noch auch der durch wiederholtes Mengen des Mehls, Wassers und S. in der hölzernen Backschüssel (2. Mos. 12, 34 wird dies Geschirr im Hebr. als Gärgefäß bezeichnet) zum Backen fertig geknetete Brotteig, welchen die durch die Gärung erzeugte Kohlensäure gleichmäßig aufgelockert hat. Erst wenn die aus dem Stärkemehl des Getreides sich entwickelnde Zuckerbildung zu Ende gekommen ist, und so wegen Mangels an Zucker im Brotteig die weinige Gärung aufhört, dann beginnt der Teig ganz essigsauer zu werden, um schließlich in Fäulnis überzugehen, so daß der zu alt gewordene, verdorbene und gesundheitsschädliche S. allerdings faul heißen muß. Jesus vergleicht das Himmelreich (Matth. 13, 33.

Luk. 13, 21) wegen seiner unaufhaltsam alles durchdringenden und umwandelnden Kraft mit dem S.; gewöhnlich aber hält sich die bildliche Rede des N. T. auf dem Boden der alttestamentlichen Anschauung und verwendet den S. nur im schlimmen Sinn eines ansteckenden Stoffs, welcher sein unreines Wesen einer großen Masse mitteilt (vgl. Matth. 16, 6—12. Mark. 8, 15. Gal. 5, 9). Wir können nicht zweifeln, daß die in ihren Dörfern und Städten seßhaften alten Hebräer im Unterschiede von den Beduinen gewöhnlich das gesäuerte, d. h. mit S. bereitete Brot gegessen haben, welches nicht so fade schmeckt wie das nur durch Zuthaten recht schmackhaft werdende, allerdings, gleich unserem Schiffszwieback länger haltbare ungesäuerte Brot, welches übrigens nach d'Arvieux Nachr. III, 227 nur an dem Tage gut ist, da es gebacken worden, so daß die Araber den Überrest vom gestrigen Tage den Hunden zu geben pflegen. Wenn nämlich am Pfingstfeste nach 3. Mos. 23, 17 die beiden den Priestern zufallenden Weizenbrote gesäuert dargebracht werden, so kann damit nur der ordentliche Gebrauch des nun eingeernteten Getreides zur gewöhnlichen Nahrung des Volkes seine Weihe finden. Anders verhielt es sich gegen sieben Wochen vor dem Pfingstfest mit dem Beginn der Ernte, wo man in Übereinstimmung mit der Darbringung der Gerstengarbe (3. Mos. 23, 10—14) und dem Sangen-Speisopfer (3. Mos. 2, 14) in dem ungesäuerten Backwerk und den gerösteten Körnern die neue Frucht gleichsam in ursprünglicherer Form genoß (vgl. Jos. 5, 11), welche von menschlicher Kunst noch weniger berührt war. Aß man zur Feier des Ernteanfangs ursprünglich auch nur Ungesäuertes von neuem Getreide, so nötigten doch schon die klimatischen Rücksichten zur Gestattung des vom Gesetz nicht ausgeschlossenen alten Getreides. Um aber den Genuß gerade des Ungesäuerten während der Osterfestwoche zu begreifen, müssen wir zu der bloßen Erntefestsitte noch zwei Dinge hinzunehmen, einmal die Idee, daß das ohne S. bereitete Brot die reine und daher die zu heiligem Dienst und Brauch eigentlich allein geeignete Speise sei, und zum anderen die Thatsache, daß die Erlösung Israels aus Ägypten gerade in den Ährenmonat hineinfiel. Als heiliges Altarbrot wird vom Gesetz nur das ohne S. bereitete Brot zugelassen (vgl. 2. Mos. 23, 18. 29, 2. 23. 32. 3. Mos. 2, 11. 6, 17 [10]. 4. Mos. 6, 15. 19, sowie die ironische Aufforderung in Am. 4, 5). Davon macht das 3. Mos. 7, 13 erwähnte Lobopfer keine Ausnahme, wo die in V. 12 genannten ungesäuerten Kuchen nebst (irrig Luther „auf“, als hätte eine Scheibe des Gesäuerten als Unterlage oder Teller für das Ungesäuerte gedient) einem Kuchen von gesäuertem Brote dargebracht werden; hier bildet das Gesäuerte keinen Teil des Opfers, sondern wird nur vom Opfernden mitgebracht, um nachher bei der Opfermahlzeit als Zukost zum Fleische zu dienen. Wohl schwerer als die Erinnerung an das Elend in Ägypten (5. Mos. 16, 3: Brot des Elends) und die Eilfertigkeit des Auszugs (2. Mos. 12, 34. 39) fällt der Umstand ins Gewicht, daß Israel, durch den Auszug zum Eigentumsvolke des heiligen Gottes geworden, späterhin durch den Genuß der reinen heiligen Festspeise sich alljährlich nach dem Passahopfer und dem Abthun aller Unreinheit wie neu in den Bund mit Gott aufgenommen fühlen und seines hohen Berufes als Gottesvolk sich frisch bewußt werden sollte. Einstimmig bezeugt die Überlieferung, daß die Schaubrote (s. d. A.) ohne S. bereitet wurden, und daran ist trotz des Schweigens der Bibel wohl um so weniger zu zweifeln, als wir auch auf dem Gebiete der römischen Religion die hebräische Vorstellung von der verunreinigenden Kraft des S. wiederfinden; nach Plutarch durfte der flamen dialis den S. nicht einmal anrühren. Kph.

Saul, der erste König Israels. Er regierte nach der gewöhnlichen Zeitrechnung von 1095 bis 1045 v. Chr. Indes bietet das A. T. selbst keinen bestimmten chronologischen Anhaltspunkt, da in der bezüglichen Angabe (1. Sam. 13, 1) der Text offenbar eine Störung erlitten hat, und die Stelle Apstlg. 13, 21, auf welcher die Festsetzung der Regierungszeit S.s auf 40 Jahre beruht, stimmt nicht dazu, daß er bei seinem Regierungsantritt schon in Jonathan einen erwachsenen Sohn hatte, mithin bei seinem Tode in der Schlacht von Gilboa mindestens 80 Jahre alt gewesen sein müßte, und enthält nur die im A. T. öfter vorkommende allgemeine Zahlangabe. Man hat sich daher lieber an Josephus gehalten, welcher (Altertümer X, 8, 4) S.s Regierungszeit auf 20 Jahre angibt, und demnach ist sie z. B. von Ewald in die Jahre 1085 bis 1064 verlegt worden. — S.s Name bedeutet der „Erbetene“, läßt also eine Beziehung auf ihn als den vom Volk erbetenen König zu, liegt aber an sich nahe und kommt auch sonst in der Heiligen Schrift öfter vor, so 1. Mos. 36, 37 f., vgl. 1. Chr. 1, 48 f. von einem Edomiterkönig, 1. Mos. 46, 10, vgl. 2. Mos. 6, 15. 4. Mos. 26, 13 und 1. Chr. 5, 24 [4, 24] von einem Sohne Simeons, 1. Chr. 7, 24 [6, 9] von einem Leviten und im N. T. von Apstlg. 7, 58 an häufig als früherer Name des Apostels Paulus (s. d. A. Paulus). — Die Geschichte Sauls ist 1. Sam. 9—2. Sam. 1 erzählt. Der Verfasser der Chronik hat für den von Gott verworfenen König kein Interesse und beschränkt sich darauf, nach Anführung seines Geschlechtsregisters (1. Chr. 10 [9], 35—44) nur seinen als gerechte Strafe seines Abfalls über ihn gekommenen Tod ausführlicher zu erzählen (1. Chr. 11 [10]). In der Erzählung der Bücher Samuelis aber sind augenscheinlich über S.s Wahl, über sein Verhältnis zu David, wohl auch über die Art seines Todes

zwei Berichte kombiniert, die sich zwar in der Hauptsache nicht widersprechen, aber doch von verschiedener Überlieferung ausgehen und die Fugen ihrer Zusammensetzung noch deutlich erkennen lassen (s. den Art. David, S. 300a und 301a). — Saul war der Sohn des Kis (s. d. A.), eines angesehenen und wohlstehenden Mannes aus einem kleinen Geschlecht des kleinen, aber streitbaren Stammes Benjamin, und zu Gibea in Benjamin geboren, welches daher auch den Namen „Gibea Sauls" führt und nicht mit dem nahe gelegenen Geba identisch ist, obwohl es sogar im Grundtext des A. T. zuweilen damit verwechselt wird (vgl. die Artt. Geba und Gibea). S.s nachheriger Feldherr, der tapfere und treue Abner, gehörte als Sohn von S.s Vaters Bruder demselben Geschlechte an. Samuel hatte dem Verlangen des Volkes nach einem Könige auf Gottes Weisung sich gefügt (1. Sam. 8). Als nun S. wegen seines Vaters verlorenen Eselinnen bei dem Seher zu Rama Rat suchte, erkannte dieser in dem durch Schönheit und Stattlichkeit vor allen ausgezeichneten Mann den von Gott ausersehenen König, zeichnete ihn erst bei einem großen Opfermahle öffentlich aus und salbte ihn dann insgeheim zum König über Israel. S. aber, der jene Auszeichnung bescheiden abgelehnt hatte, wurde von einem neuen Geist erfüllt, und als ihm auf der Rückkehr zur Heimat eine Prophetenschar begegnete, wurde er von deren Begeisterung so mächtig und sichtbar ergriffen, daß man sich erstaunt fragte: „Ist auch Saul unter den Propheten?" (1. Sam. 9, 1—10, 16). Auf einer von Samuel veranstalteten Volksversammlung zu Mizpa wurde dann die getroffene Wahl durch den Gottesspruch des Loses bestätigt, und nachdem S. aus dem Versteck, in welches er sich zurückgezogen hatte, herausgeführt worden war, wurde der alles Volk um eine Hauptes Länge überragende Mann von der Versammlung jubelnd als König begrüßt und von Samuel als solcher proklamiert; um die wenigen Nichtswürdigen, welche ihm ihre Huldigung versagten, bekümmerte er sich großherzig nicht (1. Sam. 10, 17—27). Er hatte sich nach dem Tage von Mizpa wieder einfach nach Gibea begeben und hier seiner ländlichen Arbeit gewartet. Bald aber ward ihm Gelegenheit, sich als König zu beweisen. Der Hilferuf der den Bejaminiten von früher her durch Familienbande näher verbundenen Bewohner von Jabes (s. d. A.) in Gilead, welche von dem Ammoniterkönig Nahas hart bedrängt waren, erreicht ihn, da er mit seinen Rindern vom Felde zurückkehrt. Da kommt der Geist Gottes über ihn, daß er, von heiligem Zorn ergriffen, ein Gespann Rinder zerstückt und die Stücke in alle Marken Israels schickt zum Wahrzeichen, daß es den Rindern derer, die seinem Ruf zum Kampfe nicht folgen, ebenso ergehen soll. Aber das ganze Volk erhebt sich wie ein Mann, schlägt unter S.s Führung die Ammoniter aufs Haupt und befreit Jabes. Dem Verlangen seiner Anhänger, nun seine früheren Widersacher zu vertilgen, tritt sein edler Sinn entgegen, welcher nicht zuläßt, daß der Tag des von Gott verliehenen Sieges ein Tag persönlicher Rache werde, und unter Samuels Leitung wird S. auf einer Volksversammlung zu Gilgal feierlich als König bestätigt (1. Sam. 11). Sein Richteramt niederlegend, schärft Samuel nun noch einmal die heilige Pflicht des Volkes wie des neugegründeten Königtums ein, Gott den Herrn zu fürchten und ihm zu dienen, und seiner Stimme zu gehorchen und dem Munde des Herrn nicht ungehorsam zu sein (1. Sam. 12). Wie S. diese Probe eines rechtschaffenen Königs über Israel bestehen werde, sollte sich bald zeigen. Nach dem kräftigen Halt, welches Samuel früher dem Vordringen der Philister geboten hatte (1. Sam. 7, 13 f.), hatten sich diese wieder in israelitischem Gebiet festgesetzt: sogar mitten im Gebirge von Juda bei Geba zwischen Bethel und Jerusalem, stand ein philistäischer Posten. Als Jonathan diesen schlug, rückten die Philister mit einem ungeheuren Heere heran und bezogen ein Lager bei Michmas, aus welchem sie in drei Heeresabteilungen und nach verschiedenen Richtungen hin sich über das Land ergossen, um dieses völlig zu unterwerfen. Den Israeliten wurden alle Waffen abgenommen, nicht einmal Schmiede sollten unter ihnen geduldet werden, ja sie wurden gezwungen, im Heere der Philister zu dienen. S. hatte, seiner Königspflicht eingedenk, zum Schutze eine Kerntruppe von 3000 ausgewählten Streitern gebildet und das übrige Volk in seine Heimat gehen lassen. Jetzt aber verzagte das Volk, viele versteckten sich in Höhlen und Felsklüfte, und mit einer sehr zusammengeschmolzenen Schar stand S. bei Gilgal. Als er hier sieben Tage lang vergeblich auf Samuel wartete, welcher das Weiheopfer vor dem Beginn des Kampfes darbringen sollte, und seine Leute immer mehr sich zerstreuten, entschloß er sich selbst das Opfer zu vollziehen. Unmittelbar nachher kam Samuel an, rügte auf das strengste das eigenmächtige Verfahren des Königs und kündigte ihm an, daß sein Königtum nicht bestehen, d. h. nicht bei ihm und seinem Hause bleiben werde, sondern daß Gott einen Mann nach seinem Herzen sich zum Könige ausersehen habe. Die stetige Erbfolge gehört wesentlich zum Begriff des wahren israelitischen Königtums, dessen bedeutendste Funktionen, Richteramt im Frieden und Feldherrnamt im Kriege, sonst mit denen des Richterberufes zusammenfallen (vgl. 1. Sam. 8, 20 mit Richt. 3, 10). Trotz seiner Verwerfung rückte S. mit 600 Getreuen, die ihm geblieben waren, nach Gibea dem Feind entgegen. Nachdem Jonathan mit unerhörter Kühnheit einen Vorposten niedergemacht hat, kommt Schrecken und Verwirrung in das feindliche Heer, und es erleidet eine schwere Niederlage, die noch vollständiger geworden wäre, wenn nicht S. durch das bei Todesstrafe erlassene Verbot, vor

Abend Speise zu sich zu nehmen, die Kraft seiner Leute geschwächt hätte, ein Verbot, welchem Jonathan selbst, der es unwissentlich übertreten hatte, zum Opfer gefallen wäre, wenn nicht das Volk der Strenge des Vaters gegenüber sich entschieden für den jungen Helden verwandt hätte (1. Sam. 13 u. 14). Ein solches aus Opportunitätsrücksichten hervorgegangenes Zuwiderhandeln S.s gegen das strenge Gesetz des theokratischen Königtums, wie jenes von Samuel gerügte, mag öfter vorgekommen sein, und so führt ein anderer, auch durch 1. Sam. 28, 18 bestätigter Bericht Samuels Bruch mit ihm auf sein Verfahren in einem Kriege gegen die Amalekiter zurück. Zu diesem Kriege hatte Samuel den König unter dem ausdrücklichen Auftrage aufgefordert, die Besiegten zu verbannen, d. h. alles Lebendige, Menschen und Vieh, schonungslos umzubringen (s. d. A. **Bann**). Statt dessen nahm S. den Amalekiterkönig Agag nur gefangen und gestattete dem Volk das Vieh am Leben zu lassen und nach Gilgal mitzuführen, um es dort als Dankopfer darzubringen. Samuel aber, als er dort eintrifft, hält ihm das Wort entgegen: „Gehorsam ist besser als Opfer" und kündigt ihm an: „Weil du nun des Herrn Wort verworfen hast, hat er dich auch verworfen, daß du nicht König seiest." Mit Mühe gelingt es dem demütigen Schuldbekenntnis und der flehentlichen Bitte des Königs, den erzürnten Propheten davon abzuhalten, daß er ihn öffentlich vor den Ältesten und vor dem Volk beschimpfe. Samuel zerhaut den gefangenen Agag zu Stücken, kehrt nach Rama zurück und hat von diesem Tage an S. nicht wieder gesehen (1. Sam. 15; vgl. jedoch 19, 24), an dessen Stelle er insgeheim David zum König salbt (1. Sam. 16, 1—13). Von S. wich von nun an der Geist freudigen Gottvertrauens, und der finstere Geist des Unmutes und des Mißtrauens, in welchem dumpfe Niedergeschlagenheit mit wilden Wutausbrüchen wechselte, trat an seine Stelle. Um diesen bösen Geist durch sein Harfenspiel zu beschwören, wurde David in des Königs Dienst berufen (1. Sam. 16, 14—23), wogegen er nach einer anderen Überlieferung erst durch seine heldenmütige Überwindung des Riesen Goliath dem S. bekannt geworden und in ein näheres Verhältnis zu ihm getreten ist. Allein durch diese Heldenthat und durch die begeisterte Anerkennung, welche sie David bei dem Volke erwarb, wurde auch das eifersüchtige Mißtrauen des Königs erweckt, um so mehr, als in den fortwährenden Kämpfen mit den Philistern David glücklicher war als S. selbst, und stets neuen Ruhm aus ihnen mitbrachte (1. Sam. 17—18, 14). Den Wutausbrüchen, welche Davids Leben bedrohten, folgten dann wieder Versuche, ihn an sich heranzuziehen. Das Versprechen, ihm seine ältere Tochter Merab zum Weibe zu geben, hielt ihm zwar S. nicht, wofür man in den bescheidenen Einwendungen Davids selbst eine Entschuldigung finden mag. Wohl aber vermählte er ihn mit der jüngeren Michal, welche den jungen Helden lieb gewonnen hatte; freilich nicht ohne daß S. auch dieses Liebesverhältnis zu einem hinterlistigen aber vergeblichen Attentat auf Davids Leben benutzte. Die Versuche Jonathans, seinen Vater mit seinem Herzensfreund zu versöhnen, hatten nur vorübergehenden Erfolg: David mußte sich in Samuels Prophetenhaus nach Rama flüchten, wo nicht bloß S.s Häscher, sondern auch dieser selbst, als er sich zur Verfolgung aufmachte, von prophetischer Begeisterung ergriffen und dadurch an der Verfolgung gehindert wurde. „Der Geist Gottes kam auch auf ihn und ging einher und weißagete . . . und er zog auch seine Kleider aus und weißagete auch vor Samuel und fiel bloß nieder den ganzen Tag und die ganze Nacht." Dieses Ereignis führt der Erzähler als den Entstehungsgrund des Sprichworts an: „Ist S. auch unter den Propheten?" (1. Sam. 18, 15 bis 19, 24). Da Jonathan sich von der Unmöglichkeit überzeugte, ein für David ungefährliches Verhältnis zwischen diesem und S. herzustellen, zog sich David nach schmerzlichem Abschiede von dem Freunde dauernd und fern von des Königs Umgebung zurück (1. Sam. 20—21, 1). Der blinden Wut, in welcher S. die Priester zu Nob, weil sie der Edomiter Doeg wegen der David gewährten Unterstützung denunziert hatte, hinmordete, stehen wieder die Regungen eines edleren Gefühls gegenüber, womit er gerührt und reuig die Großmut Davids anerkennt, der in der Höhle bei Engedi und in der Wüste Siph den in seine Hand gegebenen „Gesalbten des Herrn" verschont hatte (1. Sam. 21, 2—26; das Nähere über S.s Verhältnis zu David s. in d. A. **David**). Überall tritt uns das traurige Bild eines im Grunde edel angelegten Mannes entgegen, dessen Herz aber den festen Halt verloren hat und zwischen Verzagtheit und Trotz elend hin und her geworfen wird. Und diesem trostlosen Leben des unglücklichen Königs entspricht sein tragisches Ende. Als nach Samuels Tode die Philister mit großer Macht sich erhoben und in der Nähe des altberühmten Schlachtfeldes der Ebene Jesreel bei Sunem sich lagerten, die israelitische Streitmacht aber ihnen gegenüber auf dem Gebirge Gilboa stand, da verlangte den ratlos gelassenen S. so sehr nach seinem abgeschiedenen großen Gegner, in welchem er trotz der erfahrenen Verwerfung noch das Organ des göttlichen Rates und Willens erkannte, daß er im Widerspruch mit den strengen Gesetzen, welche er selbst gegen Totenbeschwörer und Zeichendeuter erlassen hatte, an die Totenbeschwörerin zu Endor sich wandte, aber nur um von dem durch sie heraufbeschworenen Samuel die niederschmetternde Wiederholung des früheren Verwerfungsurteils zu vernehmen (1. Sam. 28, 3—25). In der so von S. ohne Vertrauen und Hoffnung angenommenen Schlacht erlitten die Israeliten eine vollständige Niederlage, drei seiner Söhne fielen und er stürzte sich,

da sein Waffenträger ihn zu töten sich weigerte, selbst in sein Schwert. Die Philister hieben ihm (und seinen Söhnen) das Haupt ab und hängten seinen Leichnam und den Leichnam seiner Söhne an der Mauer von Bethsean auf, von wo sie die Bewohner von Jabes in pietätsvoller Erinnerung an ihre Befreiung von den Ammonitern, welche sie S. zu danken hatten, bei Nacht wegnahmen, um sie bei Jabes feierlich zu bestatten (1. Sam. 31). Einen jungen Amalekiter, der sich rühmte, den bis zum Tode erschöpften S. auf dessen Bitte getötet zu haben, ließ David umbringen, weil er seine Hand wider den Gesalbten des Herrn ausgestreckt habe. Seinen eigenen Schmerz aber ergoß er in dem durch seine Einfachheit und Innigkeit unvergleichlichen Klageliede auf S. und Jonathan, aus welchem der versöhnende Hauch des Todes jede Bitterkeit entfernt hat und in welchem David selbst von seiner Achtung vor dem Heldenmute seines königlichen Gegners, wie von der Innigkeit seiner Liebe zu Jonathan ein vollgültiges Zeugnis ablegt (2. Sam. 1). — Einen summarischen Bericht über S.s Kriegsthaten und Personalien, wie ihn orientalische Geschichtsschreiber am Ende einer Regierungsgeschichte zu geben pflegen, fügen die Bücher Samuelis schon gleich nach der Erzählung von seiner ersten Verwerfung ein, als ob es damals eigentlich mit ihm schon zu Ende gewesen sei (1. Sam. 14, 47—52). Danach hat S., abgesehen von den ausführlicher geschilderten Kämpfen mit den Ammonitern, Philistern und Amalekitern, auch mit den Moabitern, Edomitern und den Königen von Zoba glückliche Kriege geführt. Zu den dort erwähnten drei Söhnen S.s, Jonathan, Iswi und Malchisua, ist nicht bloß 1. Chr. 9 [8], 33 sondern auch nach der Angabe der Bücher Samuelis selbst (1. Sam. 31, 2) als vierter noch Abinadab zu rechnen, Iswi aber ist mit dem nachher (2. Sam. 2, 8) genannten Isboseth und mit dem Esbaal der Chronik (a. a. O.) ein und derselbe. Als Töchter S.s werden die erstgeborene Merab und die jüngere Michal genannt, als sein Weib Ahinoam, neben welcher er nach 2. Sam. 3, 7 noch Rizpa als Kebsweib hatte. Isboseth, welcher von S.s Söhnen allein übrig geblieben war, behauptete sich unter der Leitung und dem Beistande seines energischen und streitbaren Oheims Abner Jahre lang mit Erfolg als Gegenkönig Davids. Als er aber Abner sich durch ein thörichtes Mißtrauen entfremdet hatte, und dieser gestorben war, hatte die Herrlichkeit bald ein Ende: Isboseth wurde von zweien seiner Hauptleute meuchlings ermordet (s. d. Artt. Abner und Isboseth). Wie David auch in diesem Falle den Mördern, welche auf seinen Dank rechneten, nur mit Hinrichtung lohnte, so nahm er sich auch freundlich des einzigen Sohnes seines Freundes Jonathan, des Mephiboseth an (s. d. A.), in dessen Nachkommenschaft das Geschlecht S.s allein fortlebte. Denn die beiden Söhne, welche Rizpa dem S. geboren, und die fünf Söhne Merabs (so ist 2. Sam. 21, 8 statt Michals zu lesen), der Tochter S.s lieferte David der Rache der Gibeoniter aus (s. d. A.), welche sie aufhingen. Später hat David die Gebeine der Gehenkten samt den aus Jabes herübergeholten Gebeinen S.s und Jonathans zu Zela im Stammgebiet von Benjamin im Grabe seines Vaters Kis beisetzen lassen. — Die Darstellung der Geschichte S.s und namentlich seines Konfliktes mit Samuel in den Büchern Samuelis macht durch ihre großartige Einfachheit und lebendige Anschaulichkeit, durch ihre ebenso unparteiische als wahre Teilnahme an den handelnden Personen und ihren Thaten und Schicksalen einen tiefen Eindruck, welchen neuerdings auch ein Historiker wie L. von Ranke glänzend bezeugt hat (Weltgeschichte, I. Leipzig 1881, S. 52—60). „Alles hat eine große innere Wahrheit, alles ist zugleich symbolisch.“ Denn die große Frage, die hier zum erstenmal aufgeworfen wird, „hat für alle Gestaltungen der monarchischen Gewalt der späteren Zeit eine hohe Wichtigkeit.“ Und „S. ist die erste tragische Gestalt in der Welthistorie“. In der That, wenn zum Wesen wahrer Tragik gehört, daß der tragische Held nicht als ein absolut Unberechtigter, oder gar als ein vollendeter Bösewicht schließlich dem Untergange anheimfällt, sondern daß er auch durch edle Eigenschaften unsere Teilnahme gewinnt und ein relatives Recht vertritt, durch dessen einseitige Vertretung nur er mit einem höheren Rechte in Widerspruch gerät und sich so selbst das Verderben bereitet, so ist S. eine wahrhaft tragische Gestalt. Der schöne und stattliche, aufrichtige und bescheidene, wo es zu handeln gilt, kühne und energische Held, der auch im Bewußtsein der großen Sache, welcher er dient, und des Dankes, den er Gott für seine Erhebung und seinen Sieg schuldig ist, persönliche Kränkungen zu vergeben und zu vergessen weiß, gewinnt unsere volle Teilnahme. Auch für die besonderen Forderungen der Israel gewordenen Offenbarung ist er keineswegs unempfänglich. Das hohe Amt, zu welchem er durch Gottes Willen berufen ist, erfüllt ihn mit einem neuen Geiste, und auch von der Begeisterung der Propheten wird er mit ergriffen. Dagegen tritt er den unheiligen Geistern der Wahrsagerei und Zauberei mit unnachsichtlicher Strenge entgegen (1. Sam. 28, 9), und in seinem Verfahren gegen die Gibeoniten reißt ihn der Eifer, sein Volk von fremden Elementen rein zu erhalten und gegen ihren Einfluß zu schützen, sogar über die Grenze besonnener Mäßigung und Billigkeit hinaus. Er unterläßt nicht, vor wichtigen Unternehmungen den Willen Gottes zu erforschen (1. Sam. 14, 2. 18. 37. 28, 6), vorher und nachher die gesetzlichen Opfer darzubringen (1. Sam. 13, 8. 15, 15), und um einen vor Gott abgelegten Eidesschwur zu halten, scheut er vor der Hinopferung des eigenen Sohnes nicht zurück (1. Sam. 14, 44). Dennoch fehlt ihm was den theokratischen König eigentlich macht: die volle Hingabe an den

Gedanken, daß er nur den Willen Gottes, des eigentlichen Königs Israels, auszuführen hat, als dessen Organ Samuel dasteht und von S. selbst anerkannt wird. Bei jenem ersten Kriege gegen die Philister fehlt ihm die ausharrende Geduld unbedingten Gottvertrauens. Nach dem Kriege gegen die Amalekiter schwächt er das harte, aber zur Begründung und Erhaltung der Gemeinde inmitten feindlicher Stämme unter Umständen notwendige Gesetz des Bannes eigenmächtig ab. Auch fehlt es nicht an Andeutungen, daß er seine Leute durch Mittel äußerer Bevorzugung seiner Person zu verbinden und dadurch seinem Königtum eine mit den Grundsätzen der Theokratie unverträgliche Selbständigkeit zu geben suchte (1. Sam. 22, 7). Bei ruhiger und eingehender Erwägung der Sachlage also wird man Samuel nicht einer eifersüchtigen, oder selbstsüchtig hierarchischen Härte anklagen wollen, sondern wird anerkennen müssen, daß er in seinem Rechte war, wenn er S. als seiner hohen Aufgabe nicht gewachsen verwarf. Gerade bei der Gründung des israelitischen Königtums kam es darauf an, dem theokratischen Prinzip auch nicht das Geringste zu vergeben, auf welchem doch im Grunde auch die politische Selbständigkeit und Macht Israels ruhte. „Lediglich auf seine natürlichen Hilfsmittel gestellt und von weltlichen Interessen geleitet, würde Israel die Konkurrenz mit den übrigen Stämmen und Reichen Vorderasiens nicht haben aushalten können, sondern in ihrer Übermacht bald untergegangen sein. Seine selbständige Stellung konnte es nur behaupten, indem es sich um den heiligen Mittelpunkt seines höheren religiösen Erkennens und Lebens energisch konzentrierte, wodurch es ja auch selbst nach dem Verluste seiner politischen Selbständigkeit seine geistige noch bewahrte. Daß in dem Festhalten an der den Vätern geoffenbarten Religion auch die beste Politik für Israel lag, wurde sogleich durch Davids Regierung glänzend bestätigt." Gleichwohl begleitet man seinen unglücklichen Vorgänger auch nach seiner Verwerfung noch durch den tragischen Konflikt hindurch, welchem er verfallen war und welcher noch durch den Seelenbund seines Sohnes Jonathan mit David eine eigentümliche Komplikation und Vertiefung erfuhr, bis zu seinem tragischen Ende, mit fortwährender Teilnahme; wie ihm ja auch die Liebe seines Volkes erhalten blieb und es seinem Nachfolger Jahre lang unmöglich machte, sich in den vollen Besitz des ihm zugewiesenen Königtums über Israel zu setzen. Br.

Saum, s. Läpplein.

Sausa (1. Chr. 19 [18], 16), hebr. Schavscha', hatte unter David das Amt des Staatsschreibers (S. 862b). Sein Name lautet 2. Sam. 20, 25 Seja (hebr. Scheja' u. Scheva'), 1. Kön. 4, 3 Sisa (hebr. Schîscha') und ist 2. Sam. 8, 17 in Seraja verderbt. Unter Salomo war sein Amt auf seine beiden Söhne Elihoreph und Ahija übergegangen (1. Kön. 4, 3).

Scepter (Stab, Stock). Das griech. skēptron (von skēptein = stützen, lehnen) bedeutet den als Stütze auf die Erde gesetzten Stab, z. B. des Wanderers oder Bettlers. Neben der sonstigen Verwendung des Stabs oder Stocks, mit welchem man z. B. auch schlagen und antreiben kann, und mehr als sie kam in diesem griech. Wort der Sinn des vom Manne mit Würde getragenen Stabes zum Ausdruck, so daß es z. B. den Stab des Herolds, Priesters, Richters, Befehlshabers und namentlich den des Herrschers bezeichnet, in welcher Bedeutung wir jetzt „Scepter" gebrauchen. Das Hebräische hat für „Stab" und die sinnverwandten Wörter eine Reihe von Ausdrücken, die zum großen Teil ohne für uns erkennbaren Unterschied gebraucht werden, so daß oft nur der Zusammenhang der Rede entscheiden kann, ob der in einer Stelle genannte Stab ein S. sein soll oder nicht. Das S. der Könige des Altertums scheint in der Regel ein langer Stab von Holz gewesen zu sein, der sich in der äußeren Form kaum vom gewöhnlichen Wanderstab unterschied. Nach Hes. 19, 11. 14 waren starke Weinreben zu Sceptern von Herrschern verwendbar. Das ob. S. 1108 abgebildete S. des Assyrerkönigs ist nicht unser im Mittelalter herrschend gewordener kürzerer Stab, sondern eignet sich durch seine Länge zur Stütze. Das goldene S. des Perserkönigs (Esth. 4, 11. 5, 2. 8, 4), welches er gnädig gegen Esther neigt, worauf diese die Spitze desselben anrührt oder nach der vielleicht richtigen freien Übersetzung der Vulg. die Spitze küßt, braucht so wenig von massivem Golde gewesen zu sein, als die von Homer (z. B. Il. I, 15. 256. II, 101. 268) erwähnten goldenen S. Es genügt an Beschlagen mit Gold zu denken; auch sonstige Verzierung der S., z. B. mit kunstreichem Bildwerk, darf nicht ausgeschlossen werden. Während Vergil (Aen. I, 653) das S. auch von einer Königstochter tragen läßt (vgl. das eigentümliche, einer zierlichen Peitsche ähnliche Würdezeichen einer altägyptischen Königin bei Wilkinson V. S. 281), kommt in der Bibel das Sceptertragen nur bei Männern vor. Wie schêbet, das gebräuchlichste hebr. Wort für S. (1. Mos. 49, 10. 4. Mos. 24, 17) zugleich den Hirtenstab (3. Mos. 27, 32. Ps. 23, 4. Mich. 7, 14) bedeutet, so ließe sich annehmen (s. S. 45), daß das S. aus dem Hirtenstabe (s. ob. S. 636 b) hervorgegangen wäre. Natürlicher aber ist wohl die Ableitung des S.s aus dem 1. Mos. 38, 18. 25 erwähnten Stabe (vgl. latein. scipio = Stab des Vornehmeren), ohne welchen ein würdiger Mann draußen nicht zu erscheinen pflegte. Dabei darf indes nicht außer Acht gelassen werden, daß dieser Stab, der oft bis zu eines Mannes Länge hatte, obgleich er ein Gegenstand des Schmucks sein mochte (vgl. Herod. I, 195, wonach die Stäbe der Baby-

lonier mit Figuren, z. B. einer Rose oder eines Adlers geschmückt waren), doch daneben eine unverächtliche Waffe bildete. Als Angriffswaffe, gleich der etwa 8 Fuß langen, mit einem Stachel ausgerüsteten Stange, womit noch jetzt in Palästina der hinter dem Pflug hergehende Bauer seinen Stier regiert (vgl. Richt. 3, 31. 1. Sam. 13, 21, auch Hom. Il. VI, 135), hat der Stab des Hebräers wohl sehr selten (2. Sam. 23, 21) gedient, oft genug aber als Verteidigungswaffe, z. B. zur Abwehr von Hunden (vgl. 1. Sam. 17, 43. Ps. 22, 17). Noch immer ist schon wegen der schlechten Wege dem Reisenden ein guter Wanderstab (s. ob. die Abbildung von Bethlehem) fast so unentbehrlich, wie dem Schweizer sein Alpenstock (vgl. 1. Mos. 32, 11. 2. Mos. 12, 11. Mark. 6, 8). Natürlich bedürfen auch Genesende und Greise des stützenden Stabes (vgl. 2. Mos. 21, 19. Sach. 8, 4). Als Werkzeug des Schlagens, Strafens oder Züchtigens wird der Stock häufig erwähnt, obgleich Luther, abgesehen von Sir. 33, 27, wonach ein böser Knecht mit Stock und Knüttel zur Arbeit getrieben werden soll, gewöhnlich andere Ausdrücke dafür darbietet und z. B. 2. Mos. 21, 20 schēbeṭ durch „Stab" übersetzt, Spr. 10, 13. 13, 24 durch „Rute", anderswo durch „Stecke" (2. Sam. 23, 21. Jes. 9, 3. 10, 15. 24. 28, 27), während der Stock in der deutschen Bibel entweder den Baumstumpf (Dan. 4, 12) oder den Block (Apstlg. 16, 24) zu bezeichnen pflegt, in welchen der Stockmeister die Füße zwängt (s. d. A. Gefängnis). Mehr noch als der Gebrauch des Steckens zum Ausschlagen von Frucht (außer Jes. 28, 27 vgl. Richt. 6, 11. Ruth 2, 17) und zum Abschlagen der Oliven (Jes. 17, 6. 24, 13), sowie zum Schlagen und Antreiben der Tiere (4. Mos. 22, 27), verdienen die „Menschen-Ruten" (2. Sam. 7, 14) hervorgehoben zu werden. Im Gegensatz zu dem bei uns üblichen Verpönen der Prügelstrafe hat der Stock im Morgenlande stets eine große Rolle gespielt. Er war dann gewöhnlich kleiner (s. ob. S. 51. 914) als der Stab, auf welchen sich der Bäcker (S. 50) beim Brotkneten stützte, und erschien geradezu (vgl. S. 50) als Kennzeichen des Aufsehers. Missionar Klein (ZDPV. 1880, S. 109 f.) macht über den Hausbau in einem Dorfe des heutigen Palästina, der doch nicht mehr von Sklaven ausgeführt wird, folgende ergötzliche Bemerkung: „Ohne einen Aufseher oder Treiber, welcher mit der Peitsche oder einem Stock bewaffnet immer umhergeht, wie ein Schäferhund um die Herde Schafe, und die Saumseligen mit einem gelegentlichen Hieb zur Arbeit antreibt, geht es auch hier nicht ab." So erklärt sich noch leichter, wie der Stab zum Abzeichen der Machthaber und Würdenträger, der Führer und Fürsten werden konnte (vgl. Richt. 5, 14: „die den Führerstab hielten"; falsch Luther: sind Regierer geworden durch die Schreibfeder). Nicht immer sagt die deutsche Bibel, daß der Fürst das S. hält (Am. 1, 5. 8) oder in der Hand trägt (Bar. 6, 13), so daß das deutliche Wort „Scepter" (vgl. Ps. 2, 9. 45, 7. 110, 2. 125, 3. Sach. 10, 11. Weish. 10, 14. Hebr. 1, 8) die Herrschaft bezeichnet; manchmal (Jes. 14, 5. Jer. 48, 17. Offb. 2, 27. 12, 5) ist statt des S.s die „Rute" genannt. In 2. Sam. 18, 14 deutet Luther das hebr. schébeṭ als Spieß, wie in der That das in Ps. 110, 2 für das S. gesetzte Wort vom Propheten Hab. 3, 9. 14 im Sinne des durchbohrenden Stabes gebraucht zu sein scheint. Ähnlich meint man wohl mit Recht, daß dem Saul (vgl. 1. Sam. 18, 10. 22, 6), wie den ältesten Königen der Stadt Rom, der Wurfspieß als S. gedient habe, so daß dieses altertümliche S. wohl größer gewesen sein wird, als das dem Könige Herodes mit ins Grab gegebene (vgl. Joseph., Jüd. Krieg I, 33, 9). Von einem S. Jakobs, gegen dessen Spitze sich der sterbende Patriarch geneigt hätte, weiß nur Hebr. 11, 21; nach richtiger Auffassung von 1. Mos. 47, 31 neigte sich der auf seinem Lager sitzende Greis auf das Kopfende des Bettes hin, gerade wie der alte David (1. Kön. 1, 47) zu schwach war, um sich in üblicher Weise beim Gebete niederzuwerfen. Dagegen heißt es im dichterischen Spruch über Juda 1. Mos. 49, 10, daß das S. nicht von Juda weichen solle, „noch der Führerstab von (der Stelle) zwischen seinen Füßen". Der lange Stab in des Heerführers Hand ist offenbar so gedacht, daß der sitzende Juda ihn zwischen seinen Füßen auf die Erde gestellt hatte (vgl. Wellstedt R. I, S. 126 f. und Niebuhr R. II, Tafel 29). Aus Mißverständnis eines altertümlich gebrauchten Wortes hat Luther hier „noch ein Meister von seinen Füßen" übersetzt, während doch die alte Bedeutung des Führerstabes sowohl Ps. 60, 9, als auch im Brunnenliede klar genug vorliegt. Es ist nämlich Ps. 60 (oder 108), 9 Juda nicht als Fürst (so Luth.) bezeichnet, sondern als Herrscherstab, wie Ephraim als Schutzwehr des Hauptes, d. i. Helm; in dem uralten Liedchen aber 4. Mos. 21, 18 heißt es vom Brunnen: „Die Edeln im Volk haben ihn gegraben (Luth. fährt falsch fort „durch den Lehrer und ihre Stäbe") mit dem Scepter, mit ihren Stäben." Die Stelle von dem durch die Fürsten angelegten Brunnen könnte, wenn man nicht an die eiserne Spitze des Spießes denken wollte, auf Ähnlichkeit der alten S. mit den Hirtenstäben hinweisen, sofern man sich diese mit einem Schäuflein versehen denkt; aber derartige Schlüsse erlaubt der dichterische Ausdruck wohl überhaupt kaum. Besondere Erwähnung finden im A. T. die Stäbe Mose's und Aarons 2. Mos. 4, 2 ff. 7, 9 ff. 4. Mos. 20, 8 (vgl. 4. Mos. 17, 16–26 vom grünenden Stab Aarons), Jonathans 1. Sam. 14, 27, Elisas 2. Kön. 4, 29. Über das Wahrsagen mit Stäben (Hos. 4, 12) s. d. A. Wahrsagerei. Kph.

Schädelstätte, s. Golgatha.

Schälhengst, s. Pferd, S. 1200 b.

Schafe bilden seit den ältesten Zeiten (1. Mos. 4, 2) den bedeutendsten Bestandteil des Herdenbe-

sitzes, besonders in Gegenden, wo es zwar ausgedehnte Weideflächen, aber nur magere Weide gibt. In den Angaben über den Herdenbesitz der Patriarchen werden die Schafe immer zuerst genannt (so auch Hiob 1, 3. 42, 12); auch wo von dem Vieh der Israeliten in Gosen die Rede ist (2. Mos. 10, 9. 24. 12, 32. 38), nehmen sie die erste Stelle ein, während im Viehstand der Ägypter andere Haustiere den Vorrang haben (1. Mos. 47, 17. 2. Mos. 9, 3); und wenn auch seit der Besitznahme Canaans die Bedeutung der Rindviehzucht für die Israeliten sich sehr erhöhte, und im Gesetz und anderwärts die Rinder öfters als die wertvolleren Tiere zuerst genannt werden, so überwogen doch zu allen Zeiten auch in Palästina die Schafherden der Zahl nach weit alles andere Vieh, wie denn auch die vielen aus dem Hirtenleben entnommenen Bilder und Redensarten der Bibel sich zum weitaus größten Teile auf Schafherden beziehen. Manche Striche des Landes, besonders das ganze Mittagsland, die

Fettschwanzschaf (Ovis platyura) ungeschoren.

Wüste und der nach ihr zu gelegene Teil des Gebirges Juda und die große Hochebene im südlichen Ostjordanland (s. d. A. Ebene), waren nur als Weideplätze für Schafe und Ziegen recht nutzbar, und sonst bot diesen das Land fast überall in würzigen Gräsern, in vielfach salzhaltigen Kräutern und in niedrigem Buschwerk gute Fütterung. Die Herde des reichen Nabal in dem in Juda gelegenen Karmel bestand aus 3000 Schafen und 1000 Ziegen (1. Sam. 25, 2); größer werden wir uns die königlichen Herden (1. Chr. 28 [27], 31. 2. Chr. 32, 28 f.) zu denken haben. Wird doch die Zahl der Schafe, welche Salomo bei der Tempelweihe opferte, auf 120000 angegeben (1. Kön. 8, 63. 2. Chr. 7, 5) und die des täglichen Bedarfs für seine Hoftafel auf 100 (1. Kön. 4, 23); und auch von späteren Königen wird erzählt, daß sie Schafe zu Tausenden opferten (2. Chr. 15, 11. 30, 24). — Noch bedeutender als bei den Israeliten in Palästina war die Schafzucht nach dem Zeugnis der Bibel in anderen Landstrichen: die Zahl der Schafe Hiobs im Lande Uz wird auf 7000 und später auf 14000 angegeben (Hiob 1, 3. 42, 12); der Moabiterkönig Mesa mußte dem israelitischen König Ahab jährlich 100000 Lämmer und die Wolle von 100000 Widdern als Tribut liefern (2. Kön. 3, 4); vor allen waren die Araberstämme reich an Schafherden: so die Midianiter (vgl. 2. Mos. 2, 16. 19. 3, 1), von denen die Israeliten unter Moses die ungeheure Zahl von 675000 Schafen erbeutet haben sollen (4. Mos. 31, 32); so die Hagariter, denen die Rubeniter 250000 Schafe wegtrieben (1. Chr. 6 [5], 21); so die Kedarener und Nabatäer (Jes. 60, 7) von denen jene unter den Arabern besonders hervorgehoben werden, die den Markt von Tyrus mit Schafen, Widdern und Böcken versorgten (Hes. 27, 21). Übrigens kommen in den Aufzählungen der von assyrischen Königen gemachten Kriegsbeute neben der summarischen Angabe „Schafe ohne Zahl" manchmal nicht minder große und noch größere Zahlangaben, als die vorhin angeführten, vor; so ist z. B. auf dem Bellinocylinder Sanheribs die Stückzahl des im Krieg mit Merodach Baladan von babylonischen und aramäischen Stämmen erbeuteten Kleinviehs

Fettschwanzschaf geschoren.

auf 800600 angegeben (Schrader KAT.[2] S. 347). — Die hebr. Sprache hat mehrere Wörter für das Schaf, welche sich auf Alters- und Geschlechtsverschiedenheiten beziehen. Der allgemeinste Ausdruck kollektiver Bedeutung, der auch die gewöhnlich mit den Schafen zusammen weidenden Ziegen (vgl. 1. Mos. 30, 32 ff. 1. Sam. 25, 2 u. a.) mit umfaßt, ist ṣō'n (assyr. ṣi-'i-ni oder ṣini) = Kleinvieh; sêh ist allgemeiner Ausdruck für das einzelne Schaf; der Widder heißt 'ajil, das Mutterschaf rachêl (Luther nennt 3. Mos. 3, 6 u. Tob. 7, 9 das männliche Tier „Schöps", das weibliche „Schaf"), das fette Weidelamm kar (assyr. kirru); kébes oder késeb und für weibliche Tiere kibsah oder kabsah ist das ein Jahr oder etwas darüber alte Lamm, dem schon die 2 vorderen Milchschneidezähne ausgefallen sind, und ṭaleh oder ṭelî das Milchlamm. — Die in Syrien von alters her heimische und noch im heutigen Palästina überwiegend, in den südlichen Landesteilen ausschließlich herrschende Schafrasse ist das zu den Fettschwänzen gehörige **breitschwänzige Schaf** (Ovis laticaudata oder platyura). Dasselbe ist von mittlerer Größe,

hat einen starken Leib und verhältnismäßig dünne Beine, eine hohe, gekrümmte Nase, ein schönes krauswolliges Fell, und ist ganz besonders durch seinen sehr breiten, 5—15, ja bis zu 30 Pfund schweren, an der schmaleren Spitze aufwärts gebogenen und in einer wolligen Quaste endenden Fettschwanz ausgezeichnet; der Widder hat gewundene oder auch einfache, rückwärts gebogene Hörner; das Mutterschaf ist ungehörnt. Es ist dieselbe Rasse, welche Herodot (III, 113) als zweite Art der in Arabien heimischen Schafe nennt, deren Schwanz bis zu einer Elle breit sei. Auch Aristoteles, Diodor, Plinius, Älian u. a. kennen dieselbe. Auf den assyrischen Basreliefs sieht man sie unter den von besiegten Völkerschaften erbeuteten Schafen neben einer anderen Rasse mit kleinerem Schwanz abgebildet (Layard, Ninive und seine Überreste, ed. Meißner, S. 404). Die bei Herodot (a. a. O.), im Talmud und bei verschiedenen Reisenden sich findende Angabe, daß die Schäfer, damit der schwere Fettschwanz nicht auf den Boden nachschleifend verletzt würde, ein mit kleinen Rädern versehenes Brett anzufertigen und den Schwanz darauf zu binden pflegten, ist unrichtigerweise auf diese Breitschwänze bezogen worden. Herodot sagt dies nur von der „ersten", sehr langschwänzigen („nicht weniger als 3 Ellen lang") Rasse arabischer Schafe, d. h. von den außer in Arabien auch in Mesopotamien, Persien, Ägypten und anderen afrikanischen Gegenden gezüchteten langschwänzigen Fettschwänzen, die man mit den syrisch-paläftinischen Breitschwänzen verwechselt hat. Daraus erklärt es sich, daß kein Reisender in Syrien und Palästina diese Vorrichtung mit eigenen Augen hat wahrnehmen können. — Daß nun schon bei den alten Israeliten jene Breitschwänze die gewöhnliche, ja vielleicht die ausschließlich herrschende Schafrasse waren, ist mit voller Sicherheit aus 2. Mos. 29, 22. 3. Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25. 9, 19 zu entnehmen. Denn unter den Fettstücken, welche beim Friedensopfer (und beim Sünd- und Schuldopfer; vgl. 3. Mos. 4, 35. 7, 3) von Schafen auf den Altar kommen sollten, ist nach diesen Stellen immer auch der ganze Schwanz, „vom Steißbein (Luther: Rücken) abgerissen"; derselbe hat den besonderen, vom Schwanz der Tiere sonst nicht gebräuchlichen Namen 'aljah, der auch im Arabischen den Fettschwanz der Schafe bezeichnet. Das Schwanzfett noch junger Tiere gilt im Orient als Leckerbissen; sonst wird es zum Schmalzen von Speisen, besonders den aus Mehl bereiteten und in Lampen als Ersatz des Öls gebraucht. — Heutzutage findet man in den nördlichen Gegenden Palästina's noch eine andere, unseren Merinoschafen ähnliche Rasse, ohne Fettschwanz, bei der beide Geschlechter gehörnt zu sein pflegen. Ob sie schon von den alten Israeliten gezüchtet wurde, ist aber fraglich. — Die Farbe der Schafe war gewöhnlich weiß (Jes. 1, 18. Dan. 7, 9. Ps. 147, 16. Hhl. 4, 2. 6, 5. Offenb. 1, 14), nur ausnahmsweise schwarz (1. Mos. 39, 32. 35) oder gefleckt, buntscheckig und gestreift (1. Mos. 30, 36 ff. 31, 8 ff.). Die Wahrnehmung, daß sinnliche Eindrücke der Muttertiere im Moment der Begattung öfters auf den Fötus, insbesondere auf seine Farbe, Einfluß üben, was bei den Schafen in besonders hohem Maße der Fall sein soll, wurde schon früh von erfahrenen Schäfern verwertet, um solche ungewöhnlich gefärbte Schafe künstlich zu züchten (1. Mos. 30, 37 ff.). — Die Schafe werfen im Orient in der Regel zweimal im Jahr ein oder zwei (Hhl. 4, 2. 6, 5) Lämmer; die in der Sommerbrunstzeit empfangenen Herbstlämmer sind die kräftigeren (1. Mos. 30, 41 f.). Über das Hüten und Weiden der Schafherden s. d. AA. Hirten u. Heu. Die Anhänglichkeit des Schafs, besonders des einzeln gehaltenen (2. Sam. 12, 3), seine Folgsamkeit und Lenksamkeit (Joh. 10, 3 ff.), seine Geduld (Jes. 53, 7. Jer. 11, 19), seine keiner Tücke fähige Gutmütigkeit (2. Sam. 24, 17. 1. Chr. 22, 17) anderseits auch seine Wehrlosigkeit (Mich. 5, 7. Matth. 10, 16), seine Hilflosigkeit und Gefährdetheit, wenn die Herde hirtenlos geworden und zerstreut ist (4. Mos. 27, 17. 1. Kön. 22, 17. Hes. 34, 5. Matth. 9, 36. 26, 31), oder wenn sich das einzelne Schaf von der Herde verirrt hat (Ps. 119, 176. Jes. 53, 6. Hos. 4, 16. Matth. 18, 12 f. Luk. 15, 4 ff. 1. Petr. 2, 25), liefern der biblischen Bilderrede eine Fülle treffender Vergleichungen und Metaphern. — Auch die Hirtensitte, den Schafen, besonders dem Leithammel, Namen beizulegen, findet in derselben Verwendung (Joh. 10, 3). Die Willenlosigkeit, mit welcher die ganze Herde dem Leithammel folgt, machte den Widder zu einem beliebten Bild für Fürsten und Anführer; und so kommt derselbe auch Dan. 8, 3 ff. als Symbol des medo-persischen Reiches vor, ein Symbol, das um so passender erscheint, wenn man sich daran erinnert, daß nach Ammianus Marcellinus der Perserkönig an der Spitze seines Heeres statt des Diadems einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Widderkopf trug. — Von dem vielfältigen Nutzen, welchen man von den Schafen zieht, hebt natürlich auch die Bibel besonders hervor, daß es Kleidung und Nahrung liefert. Schon das einfache, wenig verarbeitete Schaffell diente als primitive Bekleidung (vgl. Matth. 7, 15. Hebr. 11, 37 mit 2. Kön. 1, 8. Sach. 13, 4). Schafwolle aber war der hauptsächlichste Kleidungsstoff (3. Mos. 13, 47 f. Hes. 34, 3. Hiob 31, 20. Spr. 27, 26. 31, 13). Die Schur der Schafe war mit einem fröhlichen Feste verbunden, welches der Eigentümer der Herde seinen Hirten und Schafscherern veranstaltete (1. Sam. 25, 4), und zu dem auch Verwandte und Freunde eingeladen wurden (2. Sam. 13, 23 ff. 1. Mos. 38, 12). Einige Tage nach der Schur pflegte man die Schafe in die Schwemme zu führen (Hhl. 4, 2. 6, 5). Wie die Schafe selbst, so war auch Schafwolle öfters ein Objekt der Tributzahlung, welche

abhängige Völker und Könige an den Oberherrn zu entrichten hatten (2. Kön. 3, 4. Jes. 16, 1). Von einer Jehova, bezw. den Priestern gebührenden Erstlingsabgabe von derselben ist aber erst in der jüngeren (deuteronomischen) Gesetzgebung die Rede (5. Mos. 18, 4), wogegen die ältere von den Herdentieren selbst die Erstgeburten (s. d. A.), die als Gott angehörig auch nach der jüngeren Gesetzgebung (5. Mos. 15, 19) nicht beschoren werden dürfen, und den Zehnten (s. d. A.) fordert; einen solchen scheinen auch die Könige manchmal beansprucht zu haben (1. Sam. 8, 17). — Das Schaffleisch bildete die gewöhnliche Fleischnahrung (vgl. z. B. 1. Sam. 25, 18. 2. Sam. 12, 4. 17, 29. 1. Chr. 13, 40. Neh. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Tob. 7, 9. 8, 21), und so waren Schafe oder Widder auch die am häufigsten dargebrachten Opfertiere. Aber auch die vorzüglich schmeckende, fette Schafmilch (5. Mos. 32, 14. Jes. 7, 21 f.) wurde gern getrunken. Die Widderhörner endlich dienten als Ölgefäße (1. Sam. 16, 1), oder wurden zu Blasinstrumenten verarbeitet (vgl. S. 1052 f.). Vgl. noch d. AA. Diebstahl u. Viehzucht.

Schafthor, Schafhaus, s. Bethesda und Jerusalem S. 703 b.

Schakal. Der Sch. oder Goldwolf (Canis aureus) ist in allen Gegenden Palästinas, wo ihm Höhlen, Schluchten, Steinbrüche und Ruinen Bergungsorte darbieten, so gemein, daß man sich wundern müßte, wenn er in der Bibel nicht erwähnt wäre. In der That läßt ihn auch nur Luthers Übersetzung vermissen, während er im Grundtext unter verschiedenen Namen nicht selten vorkommt. So wird das hebr. Wort schû'al, welches eigentlich den Fuchs bezeichnet, auch von ihm gebraucht (s. d. A. Fuchs); jedoch hat dasselbe mit dem persischen schaghâl oder schakâl, wovon unser „Schakâl" herkommt, sprachlich nichts gemein, als eine zufällige Lautähnlichkeit. — In der allgemeinen Bezeichnung „Steppentiere" (hebr. ṣijjîm), die von Luther meist in ihrer Bedeutung verkannt worden ist (Jes. 13, 21. 23, 13. 34, 14 [Marder]. Jer. 50, 39 [ungeheure Tiere]. Ps. 72, 9. 74, 14), sind die Schakale wohl auch öfter inbegriffen. Daneben führen sie aber auch zwei ihnen eigentümliche Namen. Der eine (hebr. 'ij, in der Mehrzahl 'ijjîm, ganz entsprechend der arab. Bezeichnung der Schakale benât el-'awi) bezeichnet sie als „Heultiere"; und wie bezeichnend dieser Name ist, davon kann sich der Palästinareisende jede Nacht überzeugen, wenn er das anfangs vereinzelte und langgezogene, dann immer vielstimmiger und durchdringender werdende und zuletzt weithinschallende und selbst das Tosen eines nächtlichen Sturmes übertönende Geheul der sich sammelnden Schakale vernimmt. Obschon es nur der Lockruf zu sein scheint, mit dem sie ihre Genossen zum gemeinsamen nächtlichen Beutezug zusammenrufen, so klingt es doch wie die jämmerlichste Klage, manchmal wie Gewimmer und Zetergeschrei einer Schar kleiner Kinder; und es dient daher zur Veranschaulichung der schmerzlichsten Klage (Mich. 1, 8. Hiob 30, 29). Luther hat jenes Wort Jes. 13, 22 durch „Eulen", Jes. 34, 14 durch „Geier" und Jer. 50, 39 durch „(ungeheure) Vögel" wiedergegeben. Häufiger ist der andere auf die langgestreckte Gestalt des Schakals bezügliche Name (hebr. tan, Mehrheit tannîm), welchen Luther gewöhnlich mit „Drache" (s. d. A.) übersetzt. Am häufigsten erscheint der Schakal im A. T. als ein Hauptrepräsentant der Bewohner von Einöden, namentlich von verödeten Ruinenstätten (Jes. 13, 22. 34, 13. 14. 43, 20. Jer. 9, 11. 10, 22. 49, 33. 50, 38. 51, 37. Ps. 44, 20). — Er steht in der Mitte zwischen dem Wolf und dem Fuchs. Dem letzteren ist er so ähnlich, daß Unkundige beide Tiere leicht verwechseln können. Er unterscheidet sich aber von dem Fuchs durch den anders geformten, weniger breiten Schädel, die stumpfere Schnauze, den runden und nicht schief stehenden Augenstern, die kleineren und schmaleren Ohren, die höheren Beine und den kürzeren Schwanz; noch mehr aber durch die Lebensweise, namentlich durch seine große Geselligkeit, das Vorwalten der frechsten Zudringlichkeit und der gefräßigsten Gier vor der List und Vorsicht und die Neigung, sich auch vom Aas zu nähren. In der Leibeslänge (2½ Fuß) steht er dem Fuchs um ein geringes nach, überragt ihn aber etwas in der Höhe (1½ Fuß). Die Färbung ist fahlgelb, auf dem Rücken und an den Seiten mehr ins Schwarze spielend und manchmal schwarz gewellt; die Unterseite und die Läufe sind gelblich-rot oder lichtgelb, die Kehle weißlich, der Kopf rötlich mit grau untermischt, die Lippen schwarz und die Ohren innen weiß. Der Canis syriacus Ehrenbergs, den er von dem Canis aureus als besondere Art unterscheiden wollte, ist nichts anderes, als der im Libanon heimische Schakal, und kann nur etwa als Spielart von dem gemeinen Schakal unterschieden werden.

Schale. Unter den in der deutschen Bibel so genannten Gefäßen unterscheide man folgende: 1) die aus reinem Golde gefertigten, zum Schaubrottisch gehörigen Schalen (hebr. menaḳḳîth; griech. kyathos, d. i. Becher, in 1. Makk. 1, 23 aber phialē), die samt den neben ihnen genannten goldenen Kannen (hebr. ḳasah, griech. spondeion, in 1. Chr. 29 [28], 17 aber phialē) zur Darbringung von Trankopfern bestimmt waren (2. Mos. 25, 29. 37, 16. 4. Mos. 4, 7. Jer. 52, 19); aus jenen wurde der zu spendende Wein ausgegossen, nachdem man ihn aus diesen eingefüllt hatte. Die Schalenform der Gefäße ist übrigens zweifelhaft: das griech. kyathos weist mehr auf Becherform; das von Luther wohl richtig mit „Becher" übersetzte hebr. Wort kephôr (1. Chr. 29

[28], 17. Esr. 1, 10. 8, 27) scheint nach 1. Chr. 29, 17 der später gebräuchliche Name desselben Gefäßes zu sein; und die bei den Ägyptern für die Wasserlibationen gebräuchlichen Gefäße sind nicht schalenförmig, sondern haben mehr die Form einer kleinen Kanne. — 2) Die 12 silbernen Schalen (hebr. mizrak, griech. phialē), je 70 Sekel schwer, welche die Stammfürsten, mit Mehlspeisopfer gefüllt, als Weihgeschenk darbrachten (4. Mos. 7, 13. 19 u. ö.); sie haben denselben hebr. Namen, wie die von Luther gewöhnlich „Becken" (s. d. A.) genannten, zur Blutausschwenkung dienenden Opferschalen und waren wohl zu solchem Gebrauch bestimmt. Wenn das Gefäß in Am. 6, 6 als ein von den Magnaten bei ihren Zechgelagen gebrauchtes Trinkgeschirr genannt wird, so soll diesen wahrscheinlich frivoler Mißbrauch eines sonst zu gottesdienstlichen Zwecken verwendeten Gefäßes vorgeworfen werden. Der entsprechende griech. Ausdruck (phialē) kommt übrigens auch von den

Ägyptische Libationsgefäße.
Nach Wilkinson.

goldenen Weihrauchschalen und den goldenen Zornschalen in der Offenb. Joh. 5, 8. 15, 7. 16, 1 ff. 17, 1. 21, 9 vor. — 3) Die in 1. Kön. 7, 50 u. 2. Kön. 12, 13 unter den Tempelgefäßen genannten goldenen (und silbernen) Schalen (hebr. saph) nennt Luther Jer. 52, 19 „Becher". Für Schalenform spricht aber, daß das „Becken", in welchem das Blut des Passahlammes aufgefangen wurde (2. Mos. 12, 22), mit demselben hebr. Wort bezeichnet wird; ebenso heißen auch die zu gewöhnlichem Gebrauch dienenden „Becken" in Sam. 17, 28 und der „Taumelbecher" in Sach. 12, 2 bei dem also an eine Schale mit Rauschtrank zu denken sein wird. — 4) Unter den dem gemeinen Gebrauch dienenden „Schalen" ist eine Art (hebr. séphel, griech. lekanē) eine breite Schüssel, in der man dicke Milch (nicht „Butter") auftrug (Richt. 5, 25), oder in die man Wasser füllte (Richt. 6, 38); im Talmud wird das hebr. Wort auch von Waschschüsseln gebraucht. Eine andere Art (hebr. ṣelochîth) dient 2. Kön. 2, 20 als Salzschale und ist wesentlich identisch mit den Schüsseln, in welchen man Speisen auftrug (hebr. ṣalláchath; 2. Kön. 21, 13, wo Luther „Schüssel" u. Spr. 19, 24. 26, 15, wo er „Topf" übersetzt); ein Gefäß gleicher Form (hebr. ṣelachah), von Luther „Pfanne" (s. d. A.) genannt, diente aber auch zum Kochen des Fleisches (2. Chr. 35, 13). — In Jer. 35, 5 sind die Schalen (hebr. kôs) die Trinkbecher der einzelnen, während das mit „Becher" übersetzte Wort die größeren Humpen bezeichnet, aus welchen jene gefüllt wurden. — Bei den „silbernen Schalen" in Spr. 25, 11 hat man am wahrscheinlichsten an kunstvoll aus Silber gearbeitete Fruchtschalen oder Fruchtkörbchen, die im Hebr. als „Schaugeräte" bezeichnet sind, zu denken. — Über die „Schalen" am heil. Leuchter (2. Mos. 25, 31 ff. 37, 17 ff.) s. S. 916a; in Sach. 4, 2 f. ist der Ölbehälter (vgl. S. 918b) gemeint.

Schallum, s. Sallum.

Schamir, s. Samir.

Schaphir wird nur Mich. 1, 11 erwähnt. Hier heißt es mit Anspielung an die Bedeutung des Ortsnamens „machet euch auf den Weg in schmählicher Entblößung, ihr Bewohner von S." (d. h. die Schöne; daher übersetzt Luther appellativisch: „du schöne Stadt mußt dahin mit allen Schanden"). Da Mich. 1, 10 ff. auch andere Städte der Sephela (der Umgebung der Heimat des Propheten) genannt werden, so könnte wohl hier das von dem Onom. als zwischen Eleutheropolis und Askalon gelegen erwähnte Saphir gemeint sein, das wir in dem heutigen Sawâfîr (dem Zeophir des Wilh. v. Tyrus) wiederzufinden haben. Südöstlich von Asdod liegen drei bewohnte Ortschaften des Namens, die als das nördliche, westliche und östliche Sawâfîr unterschieden werden, dicht bei einander. Alle drei weisen einzelne Spuren aus dem Altertum auf, s. Guérin, Judée II, 82 ff. M.

Scharlach, Scharlaken s. Carmesin u. Purpur Nr. 1.

Schatzhaus, s. Haus Nr. 1. Die Schatzkammer im Königspalast zu Jerusalem ist auch Jer. 38, 11 erwähnt. Über die Schatzkammer des Tempels (2. Makk. 3, 28. 40. 4, 42. 5, 18), in welcher auch wichtige Urkunden deponiert wurden (1. Makk. 14, 49), vgl. d. A. Gotteskasten. Luther nennt sie auch Schatzkasten; und ebenso die des Tempels des Bel-Merodach oder Bel-Nebo (S. 1085a) in Babylon (Dan. 1, 2; vgl. Esr. 1, 8). Jud. 12, 1 ist schwerlich ein Speisezimmer, in welchem Holofernes sein Silbergeschirr aufzustellen pflegte, sondern der zur Aufbewahrung seiner Schätze dienende innerste Raum seines Zeltes (10, 18. 12, 5) gemeint. Schatzmeister ist Esr. 1, 8 der Oberaufseher des Staatsschatzes des Perserkönigs, wogegen Esr. 7, 21 die Aufseher und Verwalter der königlichen Kassen und Magazine in den Ländern diesseits des Euphrat so genannt sind (vgl. auch Apstlg. 8, 27). Der Jes. 22, 15 erwähnte Sebna aber war kein „Schatzmeister", sondern wird als Haushofmeister (s. d. A. Hofmeister) auch allgemeiner als „Pfleger" oder „Minister" bezeichnet.

Schatzung, s. Cyrenius.

Schaubrote. Wir pflegen im Plural von Schaubroten zu reden, wie auch schon die griechische

Bibel. Der hebräische Grundtext aber sagt in kollektivem Singular „das Schaubrot", bildet überhaupt von lechem (Brot) keinen Plural und nennt die einzelnen Gebäcke, aus denen das Schaubrot bestand, die zwölf „Kuchen" (challoth). Es ist ausschließlich die elohistische Thora oder der sogenannte Priestercodex, welchem die das Schaubrot betreffenden gesetzlichen Vorschriften angehören. Die Hauptstellen sind 2. Mos. 25, 23—30 (Vorschriften über Anfertigung des Schaubrottisches), nebst 37, 10—16 (Vollzug der Anfertigung); 3. Mos. 24, 5—9 (Vorschriften über Anfertigung und Auflegung der zwölf Kuchen); 4. Mos. 4, 7—8 (über Verwahrung des Tisches mit Zubehör beim Transport); außerdem wird das Schaubrot auch noch 2. Mos. 35, 13. 39, 36. 40, 4. 23 erwähnt. Der Verdacht, daß es sich hier um ein erst in nachexilischer oder später vorexilischer Zeit entstandenes Ceremoniell handele, kann nicht aufkommen. David empfängt von dem Priester Ahimelech in Nob für sich und seine Mannschaft die eben aufliegenden und mit frischen zu vertauschenden Schaubrote (1. Sam. 21, 2—7; vgl. Matth. 12, 4. Luk. 6, 4), und nicht bloß der Chronist berichtet von Vorkehrungen Davids und Salomo's für Beobachtung der Schaubrot-Darbringung, sondern auch der Verfasser des Königsbuches bezeugt den Schaubrottisch als Bestandteil des salomonischen Tempels (1. Kön. 7, 48). Das in sich selbst durchaus widerspruchslose Bild des Ceremoniells, welches wir aus der Thora gewinnen, ist folgendes. Das Schaubrot bestand aus 12 Kuchen (challoth) aus Feinmehl (feinem Weizenmehl) im Betrage von je $^{2}/_{10}$ Epha. Daß diese Kuchen ungesäuert (challoth massoth) waren, wird zwar im Gesetz nicht ausdrücklich gesagt, gilt aber der auch von Josephus und Philo bezeugten Überlieferung als so selbstverständlich, daß die Frage, ob sie ungesäuert oder gesäuert sein sollten, im Talmud gar nicht diskutiert wird. Nur bei den Pfingsterstlingsbroten und bei den Zukostbroten des Toda-Schelamim-Opfers, des eigentlichen Dankopfers, ist Sauerteig zugelassen, weil sie nicht auf den Altar kamen, von dem alles, was den Keim der Fäulnis in sich trägt, ausgeschlossen ist (3. Mos. 2, 11). Zwar kommen die Schaubrote nicht auf den Altar; aber sie sind Hochheiliges, und daß sie nicht auf den Altar kommen, wird dadurch kompensiert, daß sie in das Innere des Heiligtums kommen. Ihre Zubereitung war nach 1. Chr. 10 [9], 32 Leviten vom Geschlecht Kahaths (nach der Tradition der Familie Garmo) übertragen. Die Tradition Menachoth XI, 4 beschreibt die Kuchen als 10 Handbreiten lang, 5 breit und mit „Hörnern" von je 7 Fingerbreiten versehen; vielleicht sind erhabene Ränder gemeint, keinesfalls Seiten von der Prisma-Form, wie Lundius sie annimmt. [Mit den Maßen des Schaubrottisches der Stiftshütte sind diese Angaben über die Größe der Kuchen freilich nicht wohl vereinbar.] Diese Kuchen wurden Sabbath für Sabbath auf dem Tische des Heiligen in zwei Schichten (ma'arachoth) von je sechs aufgelegt, die untersten jedenfalls unmittelbar auf die vergoldete Tischplatte; von einem Gestell oberhalb dieser für die Aufnahme der je 5 anderen Kuchen (s. Schaubrottisch) weiß die Thora nichts. In der Sprache der Chronik heißt das Schaubrot deshalb Schichtbrot; die griechische Bibel nennt die Kuchen nur sehr selten Schaubrote (2. Mos. 25, 30. 1. Sam. 21, 6. Neh. 10, 34 Sept.), meistens „Brote der Vorsetzung" (Vulgata: panes propositionis). Nach dem Hebr. in 1. Sam. 21, 7 scheinen die Schaubrote warm, wie sie aus dem Backofen kamen, aufgelegt worden zu sein; die spätere Praxis fordert, daß sie am Freitag gebacken werden, weil ihr Backen die Pflicht der Sabbathruhe nicht aufhebe (Menachoth XI, 2). — Auf die Schicht (doch wohl die eine wie die andere) soll reiner Weihrauch kommen als 'azkarah*) (Gedenkteil; in freier Übersetzung nennt Luther die Brote mit Bezug hierauf 3. Mos. 24, 7 Denkbrote), als Feueropfer für Jehova; die Tradition Menachoth XI, 5 lehrt, daß der Weihrauch in zwei Schalen (bezîkhîn) nicht obenauf, sondern nebenhin zu stellen sei, und beschreibt ebend. XI, 2 wie acht Priester allsabbathlich die Vertauschung der zwölf Kuchen mit frischen versahen. Der Weihrauch der wegzunehmenden wurde im Feuer des äußeren Altars geopfert, die weggenommenen Kuchen selber fielen den Priestern zu, und zwar als heiliges Brot (1. Sam. 21, 5) von der Klasse des Hochheiligen, welches von den Priestern allein mit Ausschluß ihrer Familien an heiliger Stätte, d. i. (nach 3. Mos. 6, 9) irgendwo im Vorhof des Heiligtums selbst zu verzehren war. — Die Thora zählt 3. Mos. 24, 9 das Schaubrot ausdrücklich zu den „Feueropfern Jehova's". So heißen auch die Speisopfer (menachoth), und das ist die Opfergattung, zu welcher die zwölf Kuchen gehören. Aber welcher Art der Speisopfer sind sie zuzurechnen? Sie haben verwandtschaftliche Beziehung teils zu der vegetabilischen Darbringung als Naturalienabgabe, teils zu der vegetabilischen Darbringung als selbständigem und eigentlichem Mincha-Opfer, ohne doch hier oder dort ihres Gleichen zu haben. Sie haben mit der Kuchen-Gabe vom Teige (challa), welche „an Jehova, an den Priester" abgeliefert wird, dies gemein, daß sie nicht den Mincha-Namen führen und ganz, ohne teilweise (abgesehen von dem Weihrauch) auf den Altar zu kommen, den Priestern gehören; aber sie unterscheiden sich dadurch, daß bei der Kuchen-

*) Das hebr. Wort ist vom Kal im Sinne des Hiphils gebildet und bedeutet Erinnerung (commonitio) und konkret das was in Erinnerung bringt. Es ist Sprachsitte, in Derivaten, besonders Eigennamen, die einfache Verbalform im Sinne der kausativen zu gebrauchen.

gabe die Intention der Darbringung auf den Priester als Repräsentanten Jehova's, bei dem Schaubrot dagegen lediglich auf Jehova geht. Und mit dem selbständigen eigentlichen Mincha-Opfer, und zwar (da von dem Mincha-Ganzopfer abzusehen ist) mit den 3. Mos. 2, 1—7 beschriebenen Mincha-Arten haben sie das gemein, daß ein Gedenkteil davon auf den Altar kommt und das übrige als Hochheiliges von den Priestern im inneren Vorhof zu essen ist; aber sie unterscheiden sich dadurch, daß die 'azkarah der Schaubrote nur in Weihrauch, die jener Mincha-Arten dagegen zugleich in einem Abhub des feinen Roh-Mehles oder des in Stücke gebrochenen Backwerks mit Einschluß des hierzu gehörigen Öles besteht. Dennoch haben die Schaubrote, da sie, eingeschlossen den Weihrauch, eine Jehova dargebrachte und in ihrem Gedenkteil auf den Altar kommende Gabe sind, allen Anspruch auf den Namen eines Opfers, wie denn die Thora, obschon sie nicht Mincha nennend, doch von ihnen mit den gleichen Worten als vom Speisopfer redet (vgl. 3. Mos. 24, 9 mit ebend. 2, 10). So sind die Schaubrote auch in der Praxis des zweiten Tempels angesehen worden, indem man mit Anwendung der Mincha-Vorschrift 3. Mos. 2, 13 den Weihrauch salzte, ehe man ihn opferte. Daß sie ohne Webung (tenuphah) oder Hebung (terûmah) an die Priester übergehen, erklärt sich daraus, daß sie eine ganze Woche lang „angesichts Jehova's" aufliegen, was ein überreichliches Äquivalent des Webens oder Hebens ist. — Sie sind eine von dem zwölfstämmigen Volke (3. Mos. 24, 8) Jehoven dargebrachte zwölfteilige Gabe. Priesterhände legen sie im Heiligen vor Jehova's Angesicht hin — sie heißen Schaubrot, weil sie angesichts Jehova's auf seinem Tische stehen. Sie sind „angesichts Jehova's allezeit", was zwar auch von solchen Geräten wie dem Kandelaber (3. Mos. 24, 4) gesagt werden kann, wovon aber kein anderes Gerät den Namen hat als nur diese heiligen Brote, weil bei ihnen der Gegensatz des Schauens und des Verzehrens in Betracht kommt. Der Leuchter ist da, daß er leuchte; die Brote aber sind nicht, wie man meinen möchte, dazu da, daß Jehova sie verzehre, sondern daß er sie schaue — sie sind „tägliches Brot" (4. Mos. 4, 7), nicht im Sinne des täglich von ihm zu genießenden, sondern des unaufhörlich ihm vor Augen stehenden Brotes. Der goldene Tisch ist der Tisch in Gottes Hause. Auf diesen Tisch seines Königs liefert Israel die zwölf Brote. Sie sind eine Gabe von dem Segen, dessen die zwölf Stämme in der Gesamtheit ihrer Berufsstände sich erfreuen, und stehen auf Gottes Tische als Zeichen des Dankes für diesen Segen und der Bitte um Erhaltung desselben. Jehova ißt sie aber nicht, sondern schaut sie nur. Denn innerhalb des Hauses Jehova's ist überhaupt die Vorstellung, daß er esse, eine unstatthafte. Diese Vorstellung ist nur exoterisch, sie ist vermöge einer gewissen Accommodation nur im Vorhofe zugelassen, wo die Opfer, welche auf den Brandopferaltar kommen, „Brot (Speise) Gottes" heißen dürfen (3. Mos. 21, 6 u. ö. 4. Mos. 28, 24), weil hier das verzehrende Feuer die Nebenvorstellung, daß Gott esse, wie ein Mensch ißt, fern hält. Im Tempelhause selbst brennt kein Feuer, es fehlt also für die anthropomorphische Vorstellung, daß Gott esse, daß einzige gotteswürdige Medium des Feuers — die zwölf Brote stehen nur da wie ein Schaugericht auf eines Königs Tische und können auch nur als ein Schaugericht dastehen, weil der Unsichtbare, der im Heiligtum wohnt, der Allgenugsame ist. — [Heidnische Kultusgebräuche, ursprünglich von ähnlicher Bedeutung, aber mit mancherlei sinnlich abergläubischen Vorstellungen verbunden, sind in der Bibel Jes. 65, 11. Jer. 7, 18. 44, 17 ff. Bar. 6, 26. Vgl. Bel z. Babel V. 10 ff. erwähnt (vgl. S. 469 a u. d. A. Meni). Wie im babylonischen und in anderen orientalischen Kulten, so kommen auch bei den Griechen und Römern solche „Göttermahle" bald als regelmäßig wiederkehrende, bald als außerordentliche Ceremonien vor. Die Römer nannten sie Lectisternien (s. Lübker u. d. W.) nach den Polstern (lectus), auf welche man die Götterbilder legte, um ihnen Speisen vorzusetzen.] Del.

Schaubrottisch. Der Tisch, auf welchem allsabbathlich das Schaubrot in zwei Schichten aufgelegt ward, stand im Heiligen auf der Nordseite dem Leuchter gegenüber (2. Mos. 26, 35); zwischen beiden, mehr nach der Parocheth (dem Vorhange des Allerheiligsten) hin, war der Platz des Räucheraltars. Die griechische Übersetzung macht den Tisch zu einem massiv goldenen, aber nach dem hebräischen Texte sowohl der Anweisung zu seiner Herstellung (2. Mos. 25) als des Vollzugsberichts (ebend. Kap. 37) war er von Akazienholz, 2 Ellen lang, 1 E. breit, 1½ E. hoch, und mit reinem (gediegenem) Golde überzogen; er heißt deshalb 3. Mos. 24, 6 kurzweg „der reine (Luther: feine) Tisch". Die Beschreibung, welche die Thora gibt, ist klar; zweifelhaft ist nur, ob sie von einem doppelten ringsum laufenden Kranz oder nur von einem redet. Da die Bestimmung des Tisches eine reiche Verzierung erwarten läßt, so ist jenes wahrscheinlicher, und das Bild, welches sich demgemäß ergibt, ist folgendes. Um die vier Seiten der Tischplatte lief ein goldener Kranz, nach der Ansicht mancher Alten und Neuern, welche aber mehr gegen sich als für sich hat, in der Weise einer über sie etwas hervorragenden Leiste, und mit einem ebensolchen goldenen Kranze war der eine Handbreite betragende Umschluß (misgêreth) geschmückt, welcher sich um die Mitte der Füße herumzog. Da wo die Füße mit diesem Umschluß zusammentreffend einen Winkel bildeten, waren goldene Ringe, also deren vier, angebracht, welche den aus Akazienholz bestehenden und mit Gold überzogenen Tragstangen als Behälter dien-

ten. Wie der Tisch beim Wanderzug eingehüllt wurde, lesen wir 4. Mos. 4, 7—8: er wurde in ein purpurblaues Tuch geschlagen, auf diesem kamen die Brote und Geräte zu liegen, dann wurde ein scharlachnes Tuch darüber gebreitet und um diese zwei kostbaren Hüllen des Tisches mit seinem Zubehör eine Decke von Robbenfell gelegt; denn nur die Bundeslade mit dem Vorhang des Allerheiligsten wird dadurch ausgezeichnet, daß das Robbenfell zu unterst liegen und das purpurblaue Tuch unverhüllt obenauf kommen soll. Wie in dem Stiftszelt nur ein Schaubrottisch war, so auch nach 1. Kön. 7, 48 im salomonischen und später im nachexilischen Tempel; auch der Chronist kennt in der Zeit Hiskia's 2. Chron. 29, 18, nur einen, wogegen er 2. Chron. 4, 8 (vgl. V. 19 u. 1. Chron. 29 [28], 16, wo auch noch silberne Tische erwähnt werden, deren Bestimmung unbekannt ist) erzählt, daß Salomo 10 Tische, 5 zur Rechten und 5 zur Linken, im Hêkal aufgestellt habe, entsprechend den 10 Leuchtern, statt des einen. Die Vervielfältigung des einen Leuchters harmoniert mit der größeren Räumlichkeit und prächtigeren Ausstattung des salomonischen Tempels, wogegen die Vervielfältigung des einen Schaubrottisches sich nicht recht mit dessen Bestimmung und Bedeutung verträgt; möglich aber ist es, daß dem einen eigentlichen Schaubrottische neun als Reservetische zu größerem Schmuck des Heiligtums beigegeben waren. Der Schaubrottisch des zweiten Tempels war, nachdem ihn Antiochus Epiphanes geraubt hatte (1. Makk. 1, 23) unter Judas Makkabäus neu angefertigt worden (1. Makk. 4, 49). — Als zu dem Schaubrottisch gehörige Geräte nennt die Thora 1. Schüsseln (ḳearoth), nach der wahrscheinlich richtigen Deutung der Tradition die Formen (dephûsîn), in denen die zwölf Kuchen aufgetragen wurden; 2. Schalen (kappoth), ohne Zweifel zur Herbeiholung und Aufstellung des Weihrauchs (die bezîkhîn der traditionellen Praxis); 3. Gefäße für den Trankopferwein (ḳesawoth, von Sept. [vgl. 1. Makk. 1, 22] spondeia übersetzt, was nach 4. Mos. 4, 7 richtig ist) und 4. Schöpfgefäße für den Vollzug der Weinlibation (menakkîjoth, vgl. assyrisch naḳu opfern, Sept. kyathoi). Der die Bestimmung dieser zwei Gefäße angebende Relativsatz, welchen Luther übersetzt hat: „damit man aus- und einschenke", steht 2. Mos. 25, 29 bei den menakkîjoth, 37, 16 aber bei den ḳesawoth. Der Samaritaner und das jerusalemische Targum zu 2. Mos. 37, 16 übersetzen ihn anders; nach ihrer Übersetzung dienten die ḳesawoth zur Bedeckung der Schaubrote, und damit deutet sich die der talmudischen Tradition eigentümliche und keinesfalls aus den Schriftworten zu begründende Vorstellung von einem oberhalb der Tischplatte befindlichen Gerüst zur Aufnahme der Schaubrote an. Die Grundstellen darüber sind die Mischna Menachoth XI, 4—6 (mit der dazu gehörigen Gemara) und der Midrasch Siphrâ zu 3. Mos. 24, 5—9. Statt wie Lundius u. a. ein unverbürgtes Phantasiebild zu geben, lassen wir die Stelle reden: „Der Tisch — lesen wir in der Mischna — war 10 Handbreiten lang, 5 breit, und das war auch die Länge und Breite des Schaubrots; man legte die Länge des Schaubrots auf die Breite des Tisches und schichtete es auf beiden Hälften dieser Breite, so daß die Länge des Schaubrots die ganze Breite des Tisches einnahm." Dieser Angabe wird aber von R. Mëir (dem Schüler R. Akiba's) widersprochen, welcher dem Tische 12 Handbreiten Länge und 6 Breite gibt, so daß zwischen beiden Schichten ein freier Raum blieb, wo nach der Angabe Abba Schauls die zwei Weihrauchschalen hingestellt wurden. Man sieht daraus, daß schon im Anfang des 2. Jahrh. eine sichere Überlieferung über die Maße des Tisches nicht mehr vorhanden war; die Ansicht R. Mëirs, welche die Oberhand behielt, beruht überhaupt nicht auf Überlieferung, sondern auf Schlußfolgerung aus 2. Mos. 25, 23 von der Voraussetzung aus, daß dort die Elle zu 6 Handbreiten gerechnet sei. Eine vollkommen deutliche Vorstellung von der Aufschichtung der Brote nach den Angaben der Mischna zu gewinnen ist kaum möglich*). Jedoch muß das, was die Mischna weiter über ein die Schaubrote deckendes und tragendes Gestell berichtet, obwohl es sich durch irrige Deutung zweier biblischer Gefäßnamen begründet, nicht bloß auf Schlußfolgerung, sondern auf Erinnerung beruhen. „Vier goldene Stangen (senîphîm), mit Einschnitten an ihren oberen Teilen, waren daselbst, welche den Schaubroten zur Stützung dienten, 2 der einen Reihe und 2 der anderen. Auch waren da 28 Röhren (ḳānîm), gehöhlt nach Art eines halben (d. i. eines der Langseite nach durchschnittenen) Rohres, auf jedes der zwei Reihen 14." Die Erläuterungen, welche der Talmud Menachot 97 hierzu gibt, vervollständigen das Bild in folgender Weise. Die vier goldenen Stangen (deren Name senîphîm nach dem

*) [Wenn die Brotkuchen 10 Handbreiten lang und 5 breit waren und in 2 Schichten der Länge nach auf die Breite des Tisches neben einander gelegt wurden, so nahm ihre Länge nicht nur die ganze Breite des Tisches ein, sondern überragte dieselbe auf jeder Seite nach der Mischna-Angabe über die Breite des Tisches noch um 2½, nach der Angabe des Gesetzes (1 Elle = 6 Handbreiten) um 2 Handbreiten. Da war denn freilich noch das oben beschriebene Gestelle nötig, um das Abbrechen der Ränder der dünnen Brotkuchen zu verhüten und den nicht ausreichenden Tisch für seine Bestimmung einigermaßen geeignet zu machen. Aber man muß doch fragen, warum nicht lieber die Maßverhältnisse des Tisches selbst seiner Bestimmung mehr angepaßt worden sind? Offenbar setzen die Gesetzesangaben über die Maße des Schaubrottisches eine beträchtlich kleinere Länge und Breite der Brotkuchen (damit aber, da das Mehlquantum dasselbe ist, auch eine größere Dicke derselben) voraus. Man kann vermuten, daß sie in den ḳearoth auf dem Tisch in zwei Reihen über einander geschichtet waren.]

griechischen synaphe im allgem. Mittel der Verbindung zu bezeichnen scheint) waren in den Fußboden eingesenkt; in diese mehr brettartigen als runden Stangen waren, so weit sie den Tisch überragten, zu beiden Seiten je 14 kannelierte Rohre eingelassen, welche dergestalt ein Gesims für die Brote bildeten, daß das unterste Brot der Reihe unmittelbar auf dem Tische, die 4 mittleren auf je 3 Rohren und das oberste auf 2 Rohren zu liegen kam! Also gingen von den je zwei Stangen der zwei Seiten von unten nach oben je 3 + 3 + 3 + 3 + 2 nebeneinander liegende Rohre aus, wie das Bild von Philipp d'Aquin bei Lundius S. 732 es darstellt, welches nur dadurch beirrt, daß es die 4 Stangen zu willkürlich ornamentierten „Säulen" macht und sie als Fortsetzungen der Füße des

Schaubrottisch auf dem Titusbogen.
Nach Reland.

Tisches nach obenhin abbildet. Waren diese Seitenstützen mit den von einer zur anderen gehenden Rohren kein eigentlicher Bestandteil, sondern eine frei stehende Zuthat zu dem Schaubrottische, so erklärt es sich, daß dieser, so wie er als zu den Spolien des jerusalemischen Tempels gehörig (Josephus, Jüd. Kr. V, 5, 5) auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet ist, ohne dies Zubehör erscheint. Das Bild des Tisches auf diesem leider mehr und mehr verwitternden Hautrelief ist belehrend. Ohne Zweifel hat Josephus diesen Tisch im Auge, indem er Altert. III, 6, 6 den Tisch des Stiftszelts beschreibt, während es vielmehr der des herodianischen Tempels ist. Auf der Tischplatte stehen die zwei Weihrauchschalen. Man sieht die zwei Einfassungen (helikes bei Josephus); die Reste der zerbrochenen unteren dienen den kreuzweise gestellten zwei silbernen Priestertrompeten als Lehne. Der eine sichtbare Fuß hat die Gestalt eines wirklichen Tierfußes, was Josephus zu meinen scheint, wenn er die Füße des Tisches denen der dorischen Betten vergleicht. Dagegen ist der Tisch, welchen nach Aristeas (vgl. Joseph., Altert. XII, 2, 7—9) Ptolemäus dem jerusalemischen Tempel als Weihgeschenk verehrt haben soll, ein archäologisch nicht zu verwertendes Phantasiestück, mit überschwenglicher Ornamentik. Del.

Schauer (Hiob 27, 18) ist eine zum Schutz gegen Wetter und Sonnenbrand dienende Hütte, verwandt mit Scheuer, Scheune. In Sir. 50, 10 aber (Luther: Schewer, d. i. Scheuer) bezeichnet das nur gleichlautende, aber nicht verwandte Wort einen großen Trinkbecher.

Schauthal ist Jes. 22, 1 u. 5 Bezeichnung des von höheren Bergen umgebenen (Ps. 125, 2) und teilweise in den zwischen seinen Bergen eingesenkten Thälern (vgl. Jer. 21, 13) gelegenen Jerusalem (s. d. A. S. 694) als der Stätte, wo die „Schauer", d. i. die Propheten vorzugsweise Offenbarungen Gottes erhielten. Möglich, daß Jesaja in der im Thale gelegenen Unterstadt wohnte und daher um so leichter auf diese ungewöhnliche Bezeichnung kommen konnte. Keinenfalls aber hat er nur ein einzelnes Thal Jerusalems im Auge (vgl. V. 5).

Scheba ist nicht zu verwechseln mit Seba (s. d. A.), von dem Luther es durch die Schreibung „Scheba", durch die Übersetzung „reich Arabien", d. i. das reiche Arabien (vgl. Ps. 72, 10) und in Jes. 60, 6 u. Hes. 27, 22 durch die aus der Sept. stammende Aussprache Saba unterscheidet, während er den Namen 1. Mos. 10, 28. 25, 3 u. Hes. 27, 23 wie jenen „Seba" geschrieben hat. Es wird 1. Mos. 10, 7 durch Raema auf Kusch, ebendort V. 28 durch Joktan auf Eber und endlich 1. Mos. 25, 3 durch Jokschan auf die Ketura, Abrahams Weib, zurückgeführt (vgl. 1. Chr. 1, 9. 22. 32). In diesen verschiedenen Angaben spiegeln sich wahrscheinlich verschiedene Auffassungen und wohl auch verschiedene Verhältnisse der Völkergruppierung zu verschiedenen Zeiten wieder. Es ist bemerkenswert, daß an der ersten und letzten Stelle, nicht aber auch an der zweiten, Dedan mit Scheba verbunden wird, und man hat kein Recht hiernach mehr als ein Volk Scheba anzunehmen. Meistens hat Luther nach teilweisem Vorgang der Sept. Scheba kurzweg durch das reiche Arabien (nicht: das Reich Arabien) wiedergegeben (1. Kön. 10, 1 ff. 2. Chr. 9, 1 ff. Jer. 6, 20. Hes. 38, 13. Joel 3, 13 [4, 8]. Hiob 1, 15. 6, 19. Ps. 72, 10. 15). In der That waren die Sabäer in alter Zeit das bedeutendste Volk Arabiens und neben den Phöniciern unstreitig das bedeutendste Handelsvolk Vorderasiens (vgl. Hes. 38, 13). Ihr eigentlicher Sitz aber war im SW. der arabischen Halbinsel; hier lag im Hochlande ihre Hauptstadt Mariaba, deren Trümmer noch heutzutage unter dem Namen Marib, sechs Tagereisen östlich von Sanaa, erhalten sind. Die Karawanen (Hiob 6, 19) der Sabäer brachten die

kostbaren Produkte des glücklichen oder reichen Arabiens nach dem Norden, auf den Markt von Tyrus (Hes. 27, 22 ff.; vgl. auch Joel 3, 13), aber auch nach Ägypten, Syrien und Mesopotamien. Gold, Edelsteine und Räucherwerk werden besonders als ihre Handelsartikel genannt (1. Kön. 10, 2. 10. Jes. 60, 6. Jer. 6, 20. Hes. 27, 22. Ps. 72, 10. 15). Freilich lag nach den Berichten der Alten das eigentliche Goldland nördlich vom sabäischen Gebiete (s. Ophir), Weihrauch und Myrrhe wurden namentlich in dem südlich und östlich an der Küste gelegenen Katabanien und Hadramaut gewonnen; doch soll im Sabäerlande ebenfalls Weihrauch und Myrrhe, sowie Balsam, Kassia, Kalmus, Zimmet und das edelste Räucherwerk, das Larimnon, gewachsen sein. Man hat ferner Ursache zu glauben, daß wenigstens ein Teil dieser Waren, namentlich Edelsteine und Zimmet, weiter aus Indien kam, mit dem das südliche Arabien schon sehr früh auf dem Seewege in Verbindung stand. Aber auch mit Äthiopien handelten die Sabäer. Daß der südarabische Handel wesentlich in ihren Händen war, wie der nordarabische in denen der Dedaniter (Hes. 27, 15 ff.), läßt weiter darauf schließen, daß sie auch eine bedeutende politische Macht entwickelten. Die älteren Geographen schreiben ihnen zum Teil in der That ein größeres Gebiet zu. Agatharchides und Strabo erzählen, sie seien kriegerisch und hätten vor der römischen Zeit öfter mit den Nabatäern Einfälle in Syrien gemacht, auch hätten sie Kolonien ausgeführt, und in der That scheint ihr Name sich an sehr verschiedenen Punkten Arabiens erhalten zu haben. Nach Plinius waren die Atramitae (s. Hazarmaveth) ihnen unterworfen, ebenso viele Inseln, sogar Sambrakate im Persischen Meerbusen. Auch im A. T. haben wir bemerkenswerte Andeutungen über die Ausdehnung ihrer Macht. So scheint z. B. Jes. 60, 6 Saba für die arabische Halbinsel überhaupt gesetzt zu sein. Das Erscheinen der Sabäer in der Geschichte Hiobs (1, 15) kann freilich auf verschiedene Weise erklärt werden. Anders steht's dagegen mit dem Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1. Kön. 10. 2. Chr. 9). Derartige Reisen fürstlicher Personen haben im Altertum jedenfalls mehr zu bedeuten als heutzutage. Wenn ferner die Sabäer Hes. 27, 23 mitten unter den mesopotamischen Kaufleuten genannt werden, so wird da eine Textentstellung vorliegen. — Der Reichtum der Sabäer wird von den Alten wie von den späteren Arabern in der überschwenglichsten Weise geschildert. Diese Beschreibungen beruhen freilich nur auf Hörensagen. Der erfolglose Feldzug, den der römische Statthalter von Ägypten, Älius Gallus, im Jahre 24 v. Chr. gegen die Hauptstadt Mariaba unternahm, mochte wesentlich dadurch veranlaßt sein. Von der alten Kultur Südarabiens, die in Mariaba ihren Mittelpunkt hatte, zeugen aber gegenwärtig nicht nur die sogen. himjaritischen Inschriften, auf denen der Name S. oft genug vorkommt, sondern namentlich auch die großartigen Ruinen von Marib. Im Thal oberhalb derselben sind noch die Reste mächtiger Dämme erhalten, welche einst große Wasserbehälter einschlossen und deren Durchbruch nach der arabischen Sage den Untergang der Stadt herbeiführte. — Auch über jene sabäische Königin von 1. Kön. 10 wissen die Araber, die dieselbe Bilkis nennen, viel mehr zu erzählen als die Bibel. Irrtümlich wurde dieselbe übrigens von Josephus und später von den christlichen Abessyniern mit Äthiopien (Seba) in Verbindung gebracht. Sm.

Scheffel ist in 3. Mos. 19, 36. 5. Mos. 25, 14 f. Jes. 5, 10. Hes. 45, 10 das Epha, in 1. Sam. 25, 18. 2. Kön. 7, 1. 16. 18. Matth. 13, 33. Luk. 13, 21 aber das Seah (griech. saton). Das einen modius (= 8,754 Liter) haltende Getreidemaß ist in der sprichwörtlichen Redensart Matth. 5, 15. Mark. 4, 21. Luk. 11, 33 gemeint. Vgl. d. A. Maße.

Scheidebrief, s. Ehe Nr. 8.

Schellen nennt Luther die Glöckchen am Oberrock des Hohenpriesters (vgl. S. 646b); ebenso ein Schüttelinstrument (s. Musik Nr. 11) und in 1. Kor. 13, 1 das sonst Cymbeln benannte Schlaginstrument (s. d. A. Becken). Schellen oder vielleicht cymbelartige Metallscheiben am Hals der Pferde sind Sach. 14, 20 erwähnt (unrichtig Luther: Rüstung).

Schemen (Ps. 39, 7. Spr. 27, 19) s. v. a. Schatten, Schattenbild. In der Glosse zu Spr. 27, 19 sagt Luther: „Das ist, wie der Scheme im Wasser wackelt und ungewiß ist, also sind auch die Herzen. Es heißt: Traue nicht".

Scherf, Scherflein, s. Geld, S. 496a. In Jes. 40, 15 bedeutet das Wort „Splitterchen, kleines Stückchen"; im Grundtext steht dafür „Stäublein".

Schiboleth (eigentlich schibbóleth; Richt. 12, 6) ist ein hebr. Wort, welches „Ähre" und „Fluß" bedeutet. In der hebr. Konsonantenschrift drückte ein und dasselbe Zeichen die Laute sch und s aus, die erst später durch die verschiedene Stellung eines diakritischen Punktes als שׁ und שׂ in der Schrift unterschieden wurden; der Laut s, etwas anders nuanciert, hatte aber auch noch sein besonderes Zeichen (ס). Nach der angeführten Stelle war es nun eine Eigentümlichkeit des ephraimitischen Dialekts, daß (zum wenigsten in manchen Lautverbindungen) statt sch s ausgesprochen wurde, wie in der griechischen Wiedergabe hebräischer Wörter oft s für sch steht, und wie im Arabischen dem he=

bräischen sch nach einem Lautgesetz weitaus in den meisten Fällen s entspricht. Aus jener Stelle der Bibel ist das Wort Schiboleth in der Bedeutung „Erkennungswort, Losungswort, Parteistichwort" in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen.

1 **Schiffe, Schiffahrt.** In der Bibel ist zwar nicht selten von Schiffen und Schiffahrt die Rede, aber meist als von etwas den alten Israeliten selbst Fremdem und Ungewohntem. In den Artt. Handel Nr. 1 und Meer, Mittelländisches sind schon die Gründe erörtert worden, aus welchen das israelitische Volk trotz der Nähe der Meeresküste vom Seeverkehr fast ganz ausgeschlossen war. Hatten auch die Stämme Dan, Asser und Sebulon eine Zeit lang einzelne Küstenstriche in Besitz (Richt. 5, 17. Jos. 19, 26. 28. 1. Mos. 49, 13. 5. Mos. 33, 19), so kam es doch nicht zu ernstlichen und nachhaltigen Versuchen, diesen Besitz für gewinnbringende Seefahrten auszubeuten. Von der vorübergehenden Beteiligung der Israeliten am Seehandel unter Salomo und von dem verunglückten Versuch Josaphats, die Ophirfahrten wieder aufzunehmen, war in dem Art. Handel Nr. 4 die Rede. Diese einzigen israelitischen Seefahrten, von welchen die Geschichte berichtet, gingen nicht von einem Hafen der palästinensischen Küste in das Mittelmeer, sondern von Ezeon Geber und Elath aus in das Rote Meer, und sie glückten nur mit Hilfe phönicischer Schiffer. Auch die Flöße von Cedern- und Cypressenstämmen, welche Hiram an Salomo lieferte, wurden von den Phöniciern bis Joppe gebracht, so daß nur der Landtransport den Israeliten oblag (1. Kön. 5, 9 [23]. 2. Chr. 2, 16; vgl. Esra 3, 7). Selbst noch die Eroberung des Seehafens Joppe durch den Makkabäer Simon (1. Makk. 14, 5) und die großartigen Hafenbauten Herodes des Großen in Cäsarea hatten nicht zur Folge, daß jüdische Schiffe das Mittelmeer befuhren (s. S. 579b). Nur von jüdischer Seeräuberei in der Zeit des Pompejus (Josephus, Altert. XIV, 3, 2) und wieder in der Zeit des jüdisch-römischen Kriegs, wo die teilweise aus Juden bestehenden Flüchtlinge, die sich in Joppe gesammelt hatten, von da aus kurze Zeit die Küsten von Phönicien, Syrien und Ägypten unsicher machten (Joseph., Jüd. Kr. III, 9, 2 f.), wird uns berichtet; dagegen hat die jüdische Spekulation wenigstens in Palästina selbst sich allen Anzeichen und Angaben nach (vgl. auch Joseph., Altert. XIV, 10, 22) bis zum Untergang des Staatswesens nur auf die Ausbeutung des Warenverkehrs bis zu den Hafenstädten beschränkt. Zur Flußschiffahrt hatten die Israeliten keine Gelegenheit; der Jordan war dazu nicht geeignet; nur eine Fähre wird gelegentlich erwähnt, die man König David zur Verfügung stellte, um ihn des Durchwatens der Jordanfurt zu überheben (2. Sam. 19, 18, wo zu lesen ist: „Und die Fähre war hinübergegangen, daß sie" u. s. w.). Auffallend aber ist, daß nirgends im A. T. von der Schiffahrt auf dem See Genezareth (s. d. A.) die Rede ist. Der Grund davon kann nicht wohl darin liegen, daß dieselbe noch nicht vorhanden oder noch ganz unbedeutend war; sondern es ist wohl nur eine Folge davon, daß Galiläa in der alttest. Geschichte überhaupt eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. d. A. Galiläa Nr. 3), so daß zur Erwähnung galiläischer Verhältnisse wenig Gelegenheit war. Zur Zeit Christi muß der See von Fischerbooten sehr belebt gewesen sein. Die dem Fischerstande angehörigen Jünger besaßen solche (Matth. 4, 21. Luk. 5, 2 ff. Joh. 21, 3), und Jesus benützte je und je ein Boot, um über den See zu fahren (Matth. 8, 23 ff. 9, 1. 14, 13. 22 ff. Joh. 6, 17 ff.) oder um von ihm aus das am Ufer versammelte Volk zu lehren (Matth. 13, 2. Luk. 5, 3); Joh. 6, 23 f. lesen wir von einer größeren Zahl solcher Boote; und Josephus gibt

Boot aus Khorsabad. Nach Rawlinson.

die Zahl aller, welche er auf dem See zusammenbringen konnte, auf 230 an, jedes mit 4 Schiffern bemannt (Jüd. Kr. II, 21, 8. Leben 33). Es waren freilich meist nur kleine Boote, die für wenig Leute Raum hatten, so daß in dem von Josephus berichteten Seetreffen bei Tarichäa die Römer auf ihren Flößen gegenüber den in ihre Boote verteilten Juden sehr im Vorteil waren (Jüd. Kr. III, 10, 1. 6. 9). Wenn also Christus mit allen Jüngern in einem Boot über den See fuhr, so wird dasselbe fast überfüllt gewesen sein, und es begreift sich, wie gefährlich ein plötzlich ausbrechender Sturm sein mußte. Außer der gelegentlichen Erwähnung von Ankern (Jos., Jüd. Kr. III, 10, 1. Leben 33) ist uns von der Bauart und Ausrüstung dieser Boote nichts berichtet. Sie mögen dem S. 457 abgebildeten ägyptischen Fischerboot oder den für die Flußschiffahrt bestimmten assyrischen Booten (vgl. die Abbildungen S. 426) geglichen haben. — Meist ist in der 2 Bibel von Handelsschiffen oder „Kaufmannsschiffen" (Spr. 31, 14) die Rede, viel seltener von Kriegsschiffen (4. Mos. 24, 24. Dan. 11, 30. 1. Makk. 1, 18. 11, 1. 15, 4. 2. Makk. 14, 1), unter welchen wieder Ruderschiffe und größere Galeeren unterschieden werden (Jes. 33, 21); die letzteren wird man wegen des Gegensatzes zu den Ruderschiffen als Segelschiffe oder vielmehr

als auch mit Segeln ausgerüstet zu denken haben; so mögen die zwei Arten von Galeeren, welche auf den Skulpturen von Kujundschik (s. Ninive Nr. 4) vorkommen, jener Unterscheidung entsprechen. Dieselben gehören einem an der Meeresküste wohnenden, von den Assyrern bekriegten Volke (den Phöniciern?) an; beide Arten haben zwei Reihen von Ruderern übereinander, deren lange Ruder durch kleine Pfortenlöcher an den Seiten des Schiffs herausgesteckt sind; nur die Köpfe der oberen Reihe sind sichtbar; die Zahl

Galeeren auf den Skulpturen von Kujundschik.
Nach Layard.

der Ruderer, 4 in jeder Reihe, ist sicher nur eine für die bildliche Darstellung konventionell angenommene; gesteuert wurden beide mittels zweier am Hinterteil zu beiden Seiten angebrachter langer Ruderstangen; auf dem Verdeck sieht man flüchtende Frauen und bewaffnete Männer, deren Schilde an den Seiten der Galeeren unmittelbar unter dem Verdeck aufgehängt waren, wie auch an den Zinnen der Burg, welche sie verlassen haben, Schilde aufgehängt sind (vgl. Hes. 27, 11). Die kleinere Art ist ein bloßes Ruderschiff mit hoch über das Wasser sich erhebendem, in einem Schnabel endendem, gleich geformtem Vorder- und Hinterteil; die größeren dagegen haben einen Mast mit einer langen, durch Taue gehaltenen Segelstange, deren Segel eingerefft dargestellt sind; ihr Vorderteil erhebt sich senkrecht über einem niedrigen, scharfen Schiffsschnabel, der vielleicht zum Stoß gegen feindliche Schiffe bestimmt war, während das Hinterteil stark gekrümmt ist und hoch über das Verdeck aufsteigt (vgl. Layard, Ninive u. s. Überreste, ed. Meißner, S. 384 ff.). In Dan. 11, 30 sind jedenfalls römische Kriegsschiffe gemeint, die immer länger und schlanker als die Handelsschiffe gebaut — (bei diesen war die Breite gewöhnlich ¼, bei jenen ⅛ bis $^{1}/_{10}$ der Länge) — zwei (biremes) oder gewöhnlich 3 (triremes; griech. triēreis; vgl. 2. Makk. 4, 20), seltener 4 oder 5 Reihen von Ruderbänken übereinander mit je 10—15 Ruderern hatten, aber auch mit Mast und Segeln ausgestattet waren und mit ihrem metallenen Schnabel (rostrum) feindliche Schiffe in den Grund bohrten (vgl. Lübker unter „Schiffahrt"). — Von Kauffahrteischiffen sind nur Jes. 43, 14 die babylonischen erwähnt, bei denen man natürlich nicht an die von Herodot (I, 194) beschriebenen, nur zur einmaligen Fahrt den Euphrat hinunter bis Babylon dienenden Transportschiffe, sondern an die von Babylon auslaufenden Seeschiffe zu denken hat. Sonst ist meist von phönicischen Seeschiffen die Rede, von denen die größten öfters Tarsisschiffe (Luther in 1. Kön. 10, 22 und Hes. 27, 25 „Meerschiffe") genannt werden, d. h. Schiffe, wie man sie zur Fahrt nach Tartessus gebrauchte (s. Tarsis). Sie wurden mehr durch Segel, als durch Ruder getrieben. Über ihre Bauart, luxuriöse Ausstattung und Bemannung gibt besonders das 27. Kap. Hesekiels, wo Tyrus selbst mit einem Prachtschiff dieser Art verglichen ist, einige Andeutungen. Dasselbe ist mit Cypressenholz getäfelt, hat einen Cedernstamm als Mastbaum (V. 5), seine Ruder sind aus Eichenholz von Basan, die Ruderbänke aus dem Holz des Teaschurbaumes (vgl. S. 244a) mit eingelegtem Elfenbein (V. 6); die Flagge oder wahrscheinlicher das Segel (so Luther, während er dasselbe hebr. Wort nes in Jes. 33, 23 seiner gewöhnlichen Bedeutung gemäß mit „Fähnlein" übersetzt) ist aus weißem, ägyptischem Byssus mit Buntwirkerei geziert (vgl. die Abbildung eines altägyptischen Schiffsegels auf S. 435), und auf dem Verdeck sind Zeltdecken aus blauem und rotem Purpur ausgespannt (V. 7). Die Bemannung bilden Ruderknechte aus Sidon und Aradus, die vorzugsweise mallachîm, d. i. Seeleute, Matrosen (vgl. S. 1361a) genannt werden (V. 8. 9. 26. 29. Jon. 1, 5), Steuerleute aus Tyrus (V. 8. 27. 28. 29; Luther: „Schiffsherren", „Meister"), denen auch die Hantierungen am Segel- und Tauwerk oblagen, und die von einem Obersteuermann oder Schiffskapitän befehligt waren (Jon. 1, 6; Luther: „Schiffsherr"), und Schiffszimmerleute aus Gebal (V. 9. 27); dazu kommen die Kaufleute und die Schiffssoldaten (V. 27), sowie etwaige

Passagiere, die gegen ein „Fährgeld“ mitgenommen wurden (Jon. 1, 3). — Sonst werden gelegentlich die Taue, das Gestell des Mastbaums und das Segel (die Flagge?) erwähnt (Jes. 33, 23, wo zu übersetzen ist: „Schlaff hängen deine Taue; nicht hat man das Gestelle ihres Mastbaums befestigt, nicht das Segel ausgebreitet“); das Gestelle des Mastbaums ist der zur Befestigung desselben dienende Untersatz, der aus einem über dem Kielbalken liegenden, mit einem Loch zur Einfügung des Mastbaums versehenen Querbalken (bei Homer mesodmē) und höher hinauf in einem breiteren Balken, durch welchen der Mastbaum hindurchging (bei Homer histopedē), bestand. Jon. 1, 5 ist der unter dem Verdeck befindliche Schiffsraum erwähnt. Spr. 23, 34 ist das von Luther mit „Mastbaum“ übersetzte Wort (chibbel) wahrscheinlich Bezeichnung der oben am Mastbaum befestigten Segelstange, der obersten Rahe (nicht des Steuerruders). In Jes. 2, 16 endlich ist der allgemeine Ausdruck „Schaustücke der Lust“ (Luther: „köstliche Arbeit“) schon von der Sept. speciell auf eine Zier der unmittelbar zuvor erwähnten Tarsisschiffe bezogen worden, wonach manche (wie schon Luther in den älteren Ausgaben seiner Bibel) an Schiffspaniere, andere an die Bildwerke, mit welchen die Hinterteile der Schiffe geziert waren, denken wollten; doch ist schwerlich speciell von Schauwerken an Schiffen die Rede. — Wie entwickelt die Schiffsbaukunst und wie reich die Schiffsausrüstung schon im 17. Jahrhundert vor Chr. bei den Ägyptern gewesen ist, kann man aus dem S. 56 abgebildeten, zweimastigen Lastschiff der ägyptischen Königin Hatschepsu sehen, wie überhaupt die ägyptischen Denkmäler, auf denen wir auch Seeschlachten dargestellt finden (z. B. Monuments de l'Égypte, Paris 1845 III pl. CCXXII), eine viel anschaulichere Vorstellung von der Schiffahrt des höheren Altertums geben, als sie die Bildhauer nicht seefahrender Völker, wie die Assyrer, zu geben vermochten. — 4 In der Zeit der griechischen und der römischen Herrschaft war der Seeverkehr auf dem Mittelmeere ein viel lebhafterer und allgemeinerer geworden, und Seereisen wurden viel häufiger gemacht. Von Palästina aus schiffte man sich in der Zeit, als der Apostel Paulus seine zahlreichen Seereisen machte, von denen in der Apostelgeschichte nur die wichtigsten erwähnt sind (vgl. 2. Kor. 11, 25. 26), in der Regel in dem von Herodes d. Gr. angelegten Hafen von Cäsarea ein (Apstlg. 9, 30. 18, 22. 27, 2). Bei der Reise nach Rom galt die direkte Fahrt nach Brundusium als beschwerlich, und man wählte lieber den Umweg über Alexandrien, zumal die großen, stattlich gebauten alexandrinischen Kauffahrteischiffe, namentlich die Getreideschiffe, vielen Raum boten (Apstlg. 27, 37 wird die Zahl der Schiffsleute und Passagiere auf 276 angegeben) und eine verhältnismäßig sichere Fahrt in Aussicht stellten; ihr Landungsplatz war regelmäßig Puteoli (Apstlg. 28, 13), wohin sie von Alexandrien aus direkt in wenigen Tagen segelten. Bei ungünstigem Wind aber fuhren sie an der syrischen und kleinasiatischen Küste hin durch das griechische Meer und boten so Gelegenheit zur Mitfahrt von syrischen oder kleinasiatischen Hafenplätzen aus, bis zu denen man dann öfters von palästinischen oder phöniciscthen Häfen aus andere küstenfahrende Handelsschiffe benützen mußte (Apstlg. 27, 2. 6). Einzelne neutest. Stellen, besonders die Beschreibung der letzten gefahrvollen Seefahrt, die Paulus als Gefangener nach Rom machte (Apstlg. 27), geben noch mancherlei Notizen über solche Schiffe und über die damalige Schiffahrt. Das große Frachtschiff (vgl. Apstlg. 27, 10), auf welchem Paulus Schiffbruch litt, hatte auf der Reise von Alexandrien nach Italien in Myra in Lycien angelegt. Es hatte nicht ein (Jak. 3, 4), sondern mehrere Steuerruder (V. 40), wie denn bei den meisten größeren Schiffen ihrer zwei waren: eins vorn und eins hinten, manchmal auch 4, indem noch zwei an den Seiten hinzukamen; auch die Taue oder Riemen, mit denen sie an das Schiff festgebunden wurden, um dasselbe in stürmischer See gegen das Umhergeworfenwerden durch die Wogen zu sichern, finden wir erwähnt (V. 40). Am Hinterteil (prymna; V. 29. 41) waren 4 Anker (V. 29. 40) und ebenso hingen einige am Vorderteil (prōra; V. 30. 41). Das Segelwerk ist wahrscheinlich in V. 17 mit dem Schiffszeug oder Gerät gemeint, statt dessen Luther „das Gefäß“ nennt; eines der Segel ist V. 40 besonders genannt (Luther unrichtig: „Segelbaum“); es heißt artemōn, wie noch jetzt die Italiener das am Hintermast befindliche, zur Lenkung des Schiffs dienende Besan-Segel artimone nennen; nach andern soll das oben am Mastbaum befindliche Bramsegel gemeint sein. Weiter lesen wir vom Senkblei (V. 28) und von dem Rettungsboot, das an Tauen nach Umständen ins Schiff heraufgezogen und wieder ins Meer gelassen werden konnte (V. 16. 30. 32). Das Schiffszeichen (parasēmon, episēmon), d. h. das am Vorderteil der Schiffe befindliche, bald nur gemalte, bald geschnitzte Bild einer Gottheit, eines Tieres oder eines anderen Gegenstandes, nach welchem das Schiff benannt zu werden pflegte, war bei dem Apstlg. 28, 11 erwähnten Schiff das Bild der Dioskuren (s. d. A.), der Schutzpatrone der Schiffer; gewöhnlich befand sich aber das Bild der Schutzgottheit des Schiffes auf dem Hinterteil. — 5 Im höheren Altertum war die Schiffahrt wesentlich nur Küstenschiffahrt; aus diesem Grund und weil man oft genötigt war, günstigen Wind abzuwarten, nahmen die Seefahrten lange Zeit in Anspruch (vgl. S. 1139); fuhr man in die hohe See, so orientierte man sich nach

der Sonne und nach den bekanntesten Sternbildern, den Plejaden, dem Orion, dem großen und kleinen Bären. Man benutzte nur den Sommer, bei den Römern die Zeit vom März bis zu den Herbstäquinoktien, zur Schiffahrt; noch unterwegs befindliche Schiffe suchten um die Zeit der letzteren einen sicheren Hafen auf, um da zu überwintern (Apstlg. 27, 9—12). Die Gebete (Weish. 14, 1) um glückliche Fahrt wurden, besonders wenn diese gefährlich erschien, oft mit Gelübden verbunden (vgl. S. 1075a). Ein Seesturm ist schon Ps. 107, 23 ff. anschaulich beschrieben; im A. T. ist als der den Schiffen gefährlichste Wind wiederholt der Ostwind genannt (Ps. 48, 8. Hes. 27, 26); der Ausdruck umfaßt aber auch den Nordost- und Südostwind (s. Winde). Wechselnde, widrige Winde kommen Apstlg. 27, 4, ein Nordwind Apstlg. 27, 7, ein gelinde wehender Südwind Apstlg. 27, 13 und Apstlg. 28, 13, wo genauer Südwest gemeint ist, vor. Die zur Angabe der Lage des Hafens Phönix im Griech. verwendeten Windenamen Lips und Chōros Apstlg. 27, 12 hat Luther richtig vom Südwest (Africus) und Nordwest (Caurus) verstanden; die Meinung ist wohl, daß der Hafen von diesen beiden Richtungen her eine offene Einfahrt hatte. Luthers Bezeichnung der Windsbraut in Apstlg. 27, 14 als Nordost beruht auf der Vulgata (Euroaquilo) und der Lesart Eurakylōn; die bessere Lesart ist aber Euryklydōn oder Euroklydōn, und dieser Name bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die Richtung des Windes (andernfalls wäre der im Zusammenhang wenig passende Südostwind, Eurus gemeint), sondern bezeichnet den Wirbelsturm als einen breite Wogen aufstürmenden. — Die Vorkehrungen, welche man vor und in Sturmesgefahr zu treffen pflegte, sind in Apstlg. 27 anschaulich geschildert. Das in V. 17 erwähnte Schutzmittel bestand nicht, wie es nach Luthers Übersetzung scheint, darin, daß ein Kahn unten an das Schiff gebunden wurde, sondern in dem von alten Schriftstellern wiederholt erwähnten „Untergürten" des Schiffs; d. h. es wurden Taue oder Ketten unter demselben durch- und oben zusammengezogen, um seine Seiten fester zusammenzuhalten und so mehr gegen das Scheitern zu sichern. Dann wurden die Segel herabgelassen (s. o.), so daß das Schiff dem Treiben der Wogen überlassen wurde. Am folgenden Tag wurde die Fracht über Bord geworfen (V. 18), und am dritten das zum Schiff gehörige Mobiliar, Geräte und die sonstige Bagage (V. 19; vgl. schon Jon. 1, 5). Als das Bleilot die Befürchtung nahe legte, daß das Schiff auf ein Felsenriff stoßen könnte, wurden die Anker am Hinterteil ausgeworfen (V. 28. 29), und das falsche Vorgeben der Schiffsleute (V. 30) setzt voraus, daß zur möglichsten Festlegung des Schiffs öfters gleichzeitig auch die vorderen Anker zu Grunde gelassen wurden. Schließlich wurde noch der Proviant ins Meer geworfen (V. 38). Als das Schiff doch gescheitert war, retteten sich die Schiffbrüchigen, denen kein Rettungsboot mehr zur Verfügung stand (V. 32), teils schwimmend, teils auf Brettern oder Schiffstrümmern treibend, zu dem nahen Ufer (V. 43. 44). Bei einem früheren Schiffbruch war der Apostel Paulus Tag und Nacht auf einem Brett oder einer Planke auf dem Meere umhergetrieben worden, ehe er gerettet wurde (2. Kor. 11, 25). — Über die „Rohrschiffe" Jes. 18, 2 s. d. A. Schilf.

Schild. Bei den meisten Völkern des Altertums finden wir kleinere, leichter zu handhabende und größere, fast den ganzen Leib deckende Schilde im Gebrauch. So war es auch bei den Israeliten. Der kleinere Schild, der zur gewöhnlichen Ausrüstung eines „gewappneten Mannes" (Spr. 6, 11. 24, 34; der hebr. Ausdruck bedeutet wörtlich „Schildmann") gehörte und auch von Bogenschützen getragen wurde (1. Chr. 6 [5], 18. 2. Chr. 14, 8. 17, 17), heißt magen; dagegen ist ṣinnah die Schutzwaffe des Schwerbewaffneten, welche die Naphtaliten neben dem Spieß, die Judäer und Gaditen neben der Lanze führten (1. Chr. 13 [12], 8. 24. 34. 2. Chr. 14, 7. 25, 5), und Goliath von einem besonderen „Schildträger" vor sich hertragen ließ (1. Sam. 17, 7. 41). Mit Bedacht wählt der Psalmist (Ps. 5, 13. 91, 4) diesen großen Schild zum Bild der um und um schirmenden Gnade Gottes. Luther übersetzt beide Ausdrücke mit „Schild"; wo sie aber neben einander vorkommen (Jer. 46, 3. Hes. 23, 24. 38, 4. 39, 9; vgl. auch Ps. 35, 2) hat er den großen Schild „Tartsche" genannt. Nur 1. Kön. 10, 16 f. und 2. Chr. 9, 15 f. gibt er umgekehrt ṣinnah mit „Schild" und magen mit „Tartsche" wieder. Gerade diese Stellen beweisen aufs bestimmteste, daß der magen nur halb so groß, wenn nicht noch kleiner (vgl. S. 1015 f.) war, als die ṣinnah, da zum Überzug dieser 600 Sekel, für jenen dagegen nur 3 Minen (s. d. A.) oder nach dem Chronisten 300 Sekel Gold erforderlich waren. Über die Form dieser beiden Arten von Schilden gibt die Bibel keine nähere Auskunft. Aus römischen Münzbildern hat man entnehmen wollen, daß die Juden in der Zeit der Makkabäer und des jüdisch-römischen Kriegs ovale Schilde geführt haben. Mannigfaltige Formen weisen die Bildwerke des Altertums auf. Die Schilde der Ägypter sind in der Regel länglich, unten eckig, oben abgerundet, an der Innenseite mit einem über der Mitte angebrachten Handgriff und an der Außenseite mit einem noch etwas weiter oben befindlichen runden Nabel (vgl. S. 885). Auf der Abbildung eines Wagenkampfs (Monuments de l'Égypte I pl. XXVI) sind die Ägypter alle an solchen Schilden kenntlich, während die Schilde

ihrer Feinde teils viereckig sind, teils die Form eines an den Seiten stark ausgeschnittenen Ovals haben. Seltener ist der kleine ägyptische Schild kreisrund (a. a. O. pl. XXVIII. u. IV pl. CCC XXVII bis). Der größere und breitere ägyptische Schild ist oben zugespitzt. — Bei den Assyrern sind die Schilde auf den ältesten Denkmälern meist kreisrund mit einer Handhabe in der Mitte; daneben kommen auch leichte, oblonge Schilde aus Weidengeflecht und schmale, halbmondförmige, an den Enden auswärts gekrümmte vor. Die letzteren sind an der Vorderseite mit einem Löwenkopf, der von einer Reihe eckiger Buckeln umgeben ist, verziert. Auf den Bildwerken von Kujundschik und Khorsabad sieht man neben den kreisrunden Schilden (s. die Abbild. S. 450 und 885 b), die oft reich verziert sind, und deren Handhabe manchmal sehr zweckmäßig von der Mitte mehr nach rechts verlegt ist (Botta I pl. 63), auch ovale, die in Kujundschik teilweise sehr konvex und am Mittel- und Außenrand mit Buckeln verziert sind. Der namentlich bei Belagerungen gebrauchte mannshohe große Schild ist länglich viereckig (s. die Abbild. S. 451), hat aber meist oben eine einwärts gekrümmte Spitze oder eine Art Dach zum Schutz des Kopfes gegen die Wurfgeschosse der Belagerten; von einem Schildträger getragen, wurde er im Kampf auf die Erde oder auf die Mauerböschung aufgestützt und diente einem, zuweilen auch zwei Bogenschützen zur Deckung (vgl. die Abbildungen S. 885 b u. 451 und Botta II pl. 77. 86. 160. 100. I pl. 55. 68 bis; Layard, Ninive u. s. Überreste, ed. Meißner, S. 365 ff.). Bei den **Griechen** hieß der große thürartige Schild thyreos (in der Sept. ist aber dies Wort häufig für magen gebraucht), der große Ovalschild aspis, bei Homer auch sakos, der von Iphikrates eingeführte kleine, halbmondförmige Schild der Leichtbewaffneten (Peltasten) peltē (vgl. Sept. in Hes. 27, 10. 38, 4. 5. 39, 9.

Gewöhnlicher ägyptischer Schild.

Großer ägyptischer Schild.

Assyrischer Speerträger.

2. Chr. 14, 8. 17, 17). Bei den **Römern** trugen die Leichtbewaffneten den kleinen runden clypeus, die Schwererbewaffneten das größere, hölzerne und mit Rindshaut überzogene, oben und unten mit Eisen beschlagene und in der Mitte der gewölbten Außenseite mit einem eisernen Buckel (umbo) versehene scutum (vgl. Lübker s. v. Waffen).

2 — Das **Material** der Schilde war wohl bei den Israeliten, wie bei anderen Völkern des Altertums, gewöhnlich entweder Holz mit Leder überzogen oder Flechtwerk, wie bei vielen kleineren und großen assyrischen Schilden (vgl. S. 450. 451. 885 b) oder, wie bei den homerischen Helden, dickes Leder, meist mehrere Lagen (4—7) über einander. Auf derartiges Material weist in der Bibel nicht bloß die gelegentliche Notiz (Hes. 39, 9) über das Verbrennen der Schilde, sondern auch das Salben derselben mit Öl hin, wodurch das Leder glänzend und geschmeidig gemacht und gegen Nässe und Besudelung geschützt werden sollte (2. Sam. 1, 21. Jes. 21, 5). Bei den homerischen Helden haben die Schilde gewöhnlich auch noch einen Metallüberzug, meist aus Erz, mit silbernen oder goldenen Verzierungen und irgend einem Bildwerk, z. B. einem Drachen, Hahn u. dergl. als Schildemblem. Die „geröteten“ Schilde in Nah. 2, 4 sind wahrscheinlich mit Erz überzogene, nicht — wie manche gemeint haben — mit Blut oder roter Farbe bestrichene; ebenso waren die Schilde der in der ersten Schlachtreihe stehenden Kerntruppen des Alexander Jannäus und des Ptolemäus Lathurus nach Josephus (Altert. XIII, 12, 5) mit Erz überzogen. Man nannte solche Truppen chalkaspides (Polyb. IV, 69. V, 91). Wie bei den Griechen im hohen Altertum, besonders bei den Spartanern, auch massiv eherne Rundschilde im Gebrauch waren, so hat man in Nimrud runde, bronzene Schilde von 2—3 Fuß Durchmesser mit eingebogenem Rand und eisernem Handgriff gefunden, von denen 2 im Britischen Museum aufbewahrt sind (Layard, Nin. u. Bab., ed. Zenker S. 146). Den ehernen Schild Goliaths (1. Sam. 17, 6. 45) hat Luther aber nur aus der Sept. u. Vulg., während das entsprechende hebr. Wort kîdôn, das Luther auch Jer. 6, 23. 50, 42 unrichtig mit „Schild“ übersetzt, vielmehr eine Angriffswaffe bezeichnet (s. **Wehr u. Waffen**). Ob mit Gold überzogene oder gar ganz goldene Schilde, wie der Nestors gewesen sein soll, kriegerischen Zwecken gedient haben, ist zu bezweifeln. Wenigstens kommen sie nur ganz ausnahmsweise bei Königen oder anderen vornehmen Heerführern, wie bei dem Karthager Hasdrubal (Plinius XXXV, 4), vor. Über 2. Sam. 8, 7 f. unten. Die 1. Makk. 6, 39 erwähnten „goldenen Schilde“ des Heeres Antiochus V., statt deren der griech. Text „goldene und eherne“ nennt, können allenfalls mit Gold verzierte Sch. der Anführer sein, oder gehören überhaupt nur „der jüdischen Übertreibung“ an; dagegen war allerdings unter den Garden Alexanders des Gr. und der Diadochen, namentlich auch Antiochus des Gr., eine Abteilung, die von ihren mit Silberblech überzogenen Schilden den Namen Argyraspiden führte.

3 — In Friedenszeiten wurden die Schilde in Zeughäusern aufbewahrt (2. Chr. 26, 14); die Besatzungen von Festungen pflegten sie wohl auch an der Außenseite der Türme aufzuhängen (Hhld. 4, 4. Hes. 27, 10 f.). Auf dem Marsch trugen die Soldaten den Schild zum Schutz gegen den Staub in einem ledernen Überzug, der, wenn sie sich kampfbereit machten, abgezogen wurde; mit Bezug darauf ist Jes. 22, 6 im Hebr. von einem Entblößen des Schilds die Rede. Bei Homer wird er an einem Tragriemen oder Wehrgehenk (telamōn) an den Schultern hängend getragen. Wenn der Krieger ihn auch unter Umständen, selbst während der Schlacht, wenn die Deckung gegen feindliche Geschosse das Hauptinteresse war (vgl. z. B. S. 885 b), in der Rechten hielt, so wurde er doch im Kampf selbstverständlich gewöhnlich in der Linken geführt, weshalb „auf der Schildseite“ bei den Griechen s. v. i. als „auf der linken Seite“; der zum Schutz des Kopfes hoch gehobene Schild (vgl. die Abbild. S. 1415) bedeckte also das linke Auge; das hat Josephus im Sinn, wenn er (Altert. VI, 5, 1) angibt, der Ammoniterkönig Nahas habe den Männern von Jabes das rechte Auge ausstechen wollen (1. Sam. 11, 2), um sie ganz kampfunfähig zu machen. — Wie bei den Römern den Konsuln die fasces als Zeichen ihrer Strafgewalt vorgetragen wurden, so war es bei den orientalischen Königen Sitte, daß bei feierlichen Aufzügen Trabanten Prachtschilde vor ihnen hertrugen, um sie als Kriegs- und Schirmherren des Landes zu charakterisieren. Für solchen Gebrauch hatte Salomo 200 große und 300 kleine mit Gold überzogene Schilde anfertigen lassen, die im Hause des Libanonwaldes (vgl. S. 191 b) aufbewahrt wurden (1. Kön. 10, 16 f. 2. Chr. 9, 15 ff.); nachdem der Ägypter Sisak sie geraubt hatte, ersetzte sie Rehabeam durch eherne, welche in der Wachtstube der Trabanten am Eingang des Palastes verwahrt wurden (1. Kön. 14, 26 ff. 2. Chr. 12, 9 ff.). Vielleicht hat dieser Gebrauch dazu mitgewirkt, daß im biblischen Sprachgebrauch die Fürsten als Schirmherren ihrer Länder bildlich „Schilde“ genannt wurden (vgl. Ps. 47, 10. Hos. 4, 18; auch Ps. 84, 10. 89, 19). — Wenn das nur in der Mehrzahl vorkommende Wort schêlet, über dessen Bedeutung schon die alten Übersetzer nichts Sicheres wußten, wirklich „Schild“ bedeutet, wie Luther und mit ihm die meisten neueren nach den Rabbinen annehmen, so könnten die „goldenen Schilde“, welche David von Hadadeser, dem König von Zoba, erbeutete und nach Jerusalem brachte (2. Sam. 8, 7. 1. Chr. 19 [18], 7), auch solche Prunkschilde gewesen sein; sonst müßte man an vergoldete

Schilde der die nächste Umgebung des Königs bildenden vornehmsten Heerfürsten denken. Jedenfalls bezeichnet das auch an anderen Stellen vorkommende Wort irgend eine Schutzwaffe; wenn Schilde, so müssen große gemeint sein, da die kleinen (magen) einigemal daneben genannt und davon unterschieden sind (2. Chr. 23, 9. Hes. 27, 10. 11. Hhld. 4, 4). Zu Schilden paßt das Aufhängen der so genannten Schutzwaffen an der Außenseite von Türmen (Hes. 27, 11. Hhld. 4, 4); dagegen Ausdrücke, wie „die schelatim füllen" (Jer. 51, 11 im Hebr.) oder „welche auf oder an den Knechten Hadadesers waren" (1. Chr. 19 [18], 7), wären, von Schilden gebraucht, kaum erträglich; und es dürfte darum am wahrscheinlichsten sein, daß der Ausdruck eine umfassendere Bedeutung hat und überhaupt die zum Schutz des Kriegers dienende Rüstung (je nach Umständen mit Einschluß des Schildes) bezeichnet, was sowohl den Umstand, daß das Wort nur in der Mehrzahl vorkommt, als den anderen, daß der Schild öfters noch davon unterschieden wird, erklärlich macht. Jene Beutestücke wären also überhaupt vergoldete Schutzwaffen oder Rüstungen der König Hadadeser umgebenden Heerfürsten. Übrigens können die Rüstungen und Schilde, mit welchen der Hohepriester Jojada die Leibwache ausstattete (2. Kön. 11, 10. 2. Chr. 23, 9), nicht jene von Hadadeser erbeuteten goldenen gewesen sein, da diese, falls sie überhaupt nach dem Tempelbau noch vorhanden waren (vgl. 2. Sam. 8, 11. 1. Chr. 19 [18], 10 f. 23 [22], 14. 30 [29], 2), sicher von Sisak geraubt worden sind (1. Kön. 14, 26; vgl. d. A. Rehabeam). Vielmehr muß man an andere, minder kostbare Rüstungen und Schilde denken, die entweder David erbeutet hatte, oder unter ihm von seiner Leibwache oder seinen Helden gebraucht worden waren, und die entweder von ihm selbst als Trophäen oder später als durch die daran haftenden Erinnerungen wertvolle Weihgeschenke im Heiligtum deponiert waren. Solche Weihungen von erbeuteten Waffen und Rüstungen an das Heiligtum waren zu allen Zeiten bei den Israeliten (vgl. 1. Sam. 21, 9), wie bei anderen Völkern (vgl. 1. Makk. 6, 2) gebräuchlich. — Die Sitte, nach welcher den Römern von verbündeten Völkern als Symbol der Bundesgenossenschaft und Zeichen der Bundestreue zuweilen, besonders bei Erneuerung des Bündnisses, goldene Schilde als Ehrengeschenk gesandt wurden, kommt 1. Makk. 14, 24. 15, 18 (vgl. Joseph., Altert. XIV, 8, 5) vor. — Mit goldenen, d. h. wohl vergoldeten Kränzen und kleinen Schilden (aspidiskē) wurde unter Judas Makkabäus die Front des nach seiner Entweihung wieder gereinigten Tempels geschmückt (1. Makk. 4, 57). — Da der Schild die Hauptschutzwaffe war, so lag es nahe Gott selbst als den Schirmer seiner Begnadeten (1. Mos. 15, 1. 5. Mos. 33, 29. Ps. 3, 4. 18, 3. 31. 84, 10. 12. 89, 19. 144, 2. Spr. 30, 5 im Hebr.) oder den von ihm gewährten Schutz (Ps. 7, 11. 18, 36) oder seine Wahrheit und Treue (Ps. 91, 4) bildlich als Schild zu bezeichnen. In der letzt angeführten Stelle kommt als dichterische Bezeichnung des Schildes neben ṣinnah der singuläre Ausdruck socherah vor, der den Schild als einen rings umgebenden bezeichnen soll, ohne daß man daraus aber entnehmen dürfte, daß es auch eine so benannte besondere Art von Schilden gegeben habe. In anderer Verwendung kommt das Bild des Schildes Weish. 5, 20 u. Eph. 6, 16 vor.

Schildlein, s. Ephod Nr. 2.

Schildwächter ist Richt. 7, 11 Übersetzung des hebr. chamuschîm, welches Luther 2. Mos 13, 18. Jos. 1, 14. 4, 12 mit „gerüstet" übersetzt hat, was im wesentlichen auch die Bedeutung des seiner Ableitung nach dunkeln Wortes sein muß.

Schilf und Rohr. Mit diesen Wörtern sind in der deutschen Bibel verschiedene hebräische Wörter wiedergegeben, welche Wasserpflanzen bezeichnen. 1) Wir beginnen mit dem Wort gome' (von gama' = einschlürfen, trinken), das Luther Hiob 8, 11 und Jes. 35, 7 mit „Schilf", 2. Mos. 2, 3 u. Jes. 18, 2 dagegen mit „Rohr" übersetzt hat. Es ist ohne Zweifel das Papyrusschilf, Cyperus Papyrus *L.*, wie denn die Sept. in Hiob 8, 11 papyros dafür setzt*). Die zu den Cyperaceen oder Halbgräsern gehörige Pflanze hat eine fast armsdicke, querliegende Wurzel mit vielen nach unten laufenden Wurzelfasern, mehrere nackte, gerade aufschießende, dreieckige Schafte, die 3—5 m hoch werden, unten fast einen Meter hoch mit hohlen schwertförmigen Blättern umgeben sind und oben in einem anmutig geneigten Blütenkopf enden, der in einer rötlichen vielblätterigen Blumenhülle eine Menge dünner, bis 0,5 m langer Stiele enthält, welche sich auf der Hälfte ihrer Länge in je 4 noch dünnere, haarähnliche Stiele teilen, so daß der ganze Büschel pinselartig aussieht; die kleinen Blüten stehen in zweizeiligen Ährchen abwechselnd an den Stielen. Die Pflanze wächst in Sümpfen, am Ufer von Seen, in Kanälen und langsam fließenden Bächen in 1/2—1 m tiefem Wasser (vgl. Hiob 8, 11. Jes. 35, 7) und blüht gegen den Herbst. Über ihre frühere häufige Kultur in Ägypten, namentlich auch in Gosen (2. Mos. 2, 3), vgl. S. 35 f. Wurde doch der Nil papyrifer genannt. Auch in Indien, in Babylonien und am Euphrat gab es Papyrus. Wahrscheinlich von Ägypten ist er nach Syrien verpflanzt worden; wenigstens ist der Artunterschied, welchen der florentinische Botaniker Parlatore zwischen dem ägyptischen und dem (schon Theophrast und Plinius bekannten) syrischen Papyrus

*) Der hebr. Name erinnert an Lukans bibula papyrus.

machen wollte, unbegründet (vgl. Braun in Bastians Zeitschr. f. Ethnol. 1877, H. 4 S. 295 f.); man findet ihn noch im heutigen Palästina wildwachsend, wie in Nubien, in Menge am See Huleh, am Nordostende der Ebene Genezareth, am Jordan in der Gegend der Jakobsbrücke und in den Sümpfen der Ebene Saron. Nach Sicilien, wo er, besonders in der Gegend von Syrakus, noch üppig wuchert, ist er erst durch die Araber kurz vor dem 10. Jahrh. verpflanzt worden. Im alten Ägypten fand das wertvolle Gewächs die mannigfaltigste Verwendung. Am wichtigsten war die zur Fabrikation des Papiers. Die gewöhnlichen Angaben über dieselbe beruhen auf der unrichtigen Voraussetzung, daß das Innere des Papyrusschaftes aus einer Anzahl dünner, koncentrischer, von einander ablösbarer, bastähnlicher Häute bestehe; in Wirklichkeit umschließt die dicke, holzige Rinde ein Mark, das man mit dem der Binsen vergleichen kann. Die Papyrusstengel wurden im Wasser aufgefrischt und sortiert; nachdem die grüne Rinde von dem weichen Marke abgelöst war, wurde das letztere mit scharfen Messern in fingerbreite Streifen von einer der beabsichtigten Breite des Papierbogens (6—13 Finger breit) entsprechenden Länge und von verschiedener Feinheit zerspalten; auf einem mit Nilwasser angefeuchteten Brett wurden die Streifen von gleicher Feinheit reihenweise, der Langrand des einen an dem des anderen, neben einander gelegt und mit einer querliegenden zweiten Streifenreihe bedeckt; dann wurden diese über einander liegenden Reihen, so lange sie noch feucht waren, gepreßt, wobei die in dem Marke enthaltenen Klebestoffe die Stelle eines Bindemittels vertraten, und schließlich das Papier an der Sonne getrocknet. Es wurden mehrere nach der Bogenbreite, der Feinheit, der Dichtigkeit, der Weiße und der Glätte verschieden gewertete Sorten von Papier fabriziert. Bedeutende Fortschritte in der Papierfabrikation sind zur Zeit des Kaisers Augustus und dann wieder unter Claudius gemacht worden (vgl. Plinius XIII, 22 ff.). — Aus starken Papyrusschaften (Binsen und Rohr; vgl. Plinius VII, 57) wurden die, wahrscheinlich

Papyrusschilf.

Ernte des Papyrusschilfs.

mit einem hölzernen Kiel versehenen, sehr schnell segelnden, aber nur für 2—3 Männer Raum gebenden **Papyruskähne** geflochten (vgl. Jes. 18, 2: „Rohrschiffe"); man konnte sie zusammenklappen und auf den Schultern an den Katarakten vorbeitragen; meist nur dem Verkehr auf dem Nil und den binnenländischen Teichen und Seen dienend, sollen sie, mit Segeln und Tauen von Papyrus ausgerüstet, im höheren Altertum sogar zur Seefahrt nach Taprobane, d. i. Ceylon, verwendet worden sein (Plinius VI, 24). Solche Papyruskähne sind wohl auch unter den Schilfrohrschiffen gemeint, welche Hiob 9, 26 (Luther: „starke Schiffe") als Bild der Schnelligkeit vorkommen; doch sind auch andere Rohr- und Schilfarten im Altertum zur Anfertigung von Kähnen verwendet worden. — Aus jungen Papyrusschaften flocht man Matten, Kasten (2. Mos. 2, 3), Körbe und besonders Taue, die als stark und haltbar galten. Aus starken Papyrusschaften verfertigte man Segel, Teppiche, Kleider, Schuhe u. dgl. Die dicke holzige Wurzel diente als Brennmaterial und zur Anfertigung von allerlei Hausgerät; ihre Kohle zur Tintenbereitung. Auch Nahrung lieferte der Papyrus; man kaute die rohen, gekochten oder gerösteten Stücke des Schafts, besonders des im Wasser stehenden Teiles, saugte den süßen Saft aus und spukte die festen Teile weg. Medicinisch gebrauchte man den Papyrus zu Verbänden, seine Asche als Heilmittel gegen Geschwüre u. s. w. Aus den Blütenbüscheln endlich wand man Kränze, um die Götterbilder damit zu schmücken. — 2) Das von Luther stets mit „Rohr" übersetzte Wort ḳaneh, griech. kalamos ist in den meisten Stellen das in den wärmeren Ländern Asiens, in Ägypten und im ganzen Gebiet der Mittelmeerflora heimische **Pfahlrohr** (Arundo Donax *L.*). Seine aus der knotigen Wurzel zahlreich aufschießenden, dicht stehenden, bis zu 3—4 m hoch und bis zu 3 cm dick werdenden, in Blätter gekleideten, knotenreichen Halme mit der großen in viele Ähren und Ährchen sich teilenden grannigen Blütenrispe schwanken und rauschen mächtig im Winde (1. Kön. 14, 15. 3. Makk. 2, 22. Matth. 11, 7. Luk. 7, 24). Wie sie noch jetzt nicht bloß zur Feuerung, sondern auch zu Hirtenpfeifen, zu Zäunen, in Italien besonders zu Weinpfählen dienen, so fanden sie auch im Altertum mannigfache Verwendung. In der Bibel werden insbesondere Rohrstäbe erwähnt (2. Kön. 18, 21. Jes. 36, 6. Hes. 29, 6), die jedoch leicht knickten (Jes. 42, 3. Matth. 12, 20) und zersplitterten und daher unzuverlässige Stützen waren; einen solchen Rohrstab gaben die spottenden Kriegsknechte Christus als Scepter in die Hand (Matth. 27, 29 f. Mark. 15, 19); auf einem solchen wurde dem Gekreuzigten der Schwamm mit Essig gereicht (Matth. 27, 48. Mark. 15, 36). Auch als Meßrute wurde das Pfahlrohr gebraucht (Hes. 40, 3 ff. Offb. 11, 1. 21, 15 ff.). — Das hebr. Wort ḳaneh, wie das griech. kalamos hat jedoch eine weitere Bedeutung; es wird z. B. auch von dem Kalmus (s. d. A.) gebraucht; und so umfaßt es wohl in den Stellen, wo nur von seiner Wasserbedürftigkeit (Jes. 19, 6. 35, 7) oder von seinem Schwanken im Winde (s. o.) die Rede ist, auch das überall in Teichen, Sümpfen und Flüssen vorkommende, nicht viel niedrigere, aber nur fingerdicke, **gemeine Sumpf- oder Schilfrohr** (Arundo phragmites), das die Römer als canna von dem Pfahlrohr unterschieden. Diese umfassendere Bedeutung hat das Wort auch Hiob 40, 16 [21] und Ps. 68, 31, wo „das Tier im Rohr" nach den einen das gern im Röhricht liegende Nilpferd (vgl. Hiob 40), nach den anderen das Krokodil (S. 921 a), jedenfalls aber Symbol eines Reiches, wahrscheinlich Ägyptens ist. — Das **Schreibrohr** ist ausdrücklich in der Bibel nur 3. Makk. 4, 20 u. 3. Joh. 13 erwähnt. Eine Hindeutung auf dasselbe liegt aber auch in dem Jer. 36, 23 erwähnten „Schreibermesser". Gewöhnlich gebrauchte man ägyptisches, von welchem das aus Memphis besonders gerühmt wird; als besser galt jedoch das von Knidos an der Küste Kariens und das am Anaitischen See am Euphrat wachsende; man erweichte die Rohrstengel, trocknete sie wieder, schnitt sie zu, spaltete und spitzte sie. Seit dem 17. Jahrh. n. Chr. mehr und mehr von der Feder verdrängt, hat sich das Schreibrohr doch in Europa noch bis ins 16. Jahrh. neben derselben, im asiatischen Orient aber, wo die aus den Sümpfen bei Hellah zwischen dem Euphrat und Tigris stammenden, schön polierten schwarz und gelben Schreibrohre noch im 17. u. 18. Jahrhundert ein bedeutender Handelsartikel waren, noch bis in die neueren Zeiten erhalten. — 3) Das hebr. Wort sûph, nach welchem das Rote Meer seinen gangbaren Namen jam sûph hat, hat Luther mit „Schilf" übersetzt. Die so benannte Wasserpflanze wuchs auch am Nil (2. Mos. 2, 3. 5. Jes. 19, 6). Wir haben im Art. **Meer, Rotes**, die Gründe angeführt, aus welchen man an eine Rohrart zu denken haben wird, wahrscheinlich an die, welche Theophrast und Plinius (XIII, 45) unter dem ägyptischen Namen sari beschreiben, als etwa 2 Ellen hoch, fast daumendick, wie der Papyrus dreikantig und mit einer haarbüschelartigen Rispe, auch in ähnlicher Weise, wie dieser, als Nahrungsmittel dienend. Es ist der Cyperus comosus *L.* — Aus Jon. 2, 6, wonach das Haupt des tief in den Wogen versunkenen Jonas von dem sûph genannten Gewächs umwunden war, hat man gefolgert, das Wort bezeichne auch den zu den Algen gehörigen **Seetang** (Fucus), der im Mittelmeer in mehr als 50 Arten und in mehreren auch im Roten Meer, das somit nach ihm benannt sein könnte, vorkommt. Da indessen der Psalm Jon. 2 in mancher Beziehung zur Situation des Propheten wenig paßt und Entlehnungen aus älteren

Psalmen enthält, so ist es mindestens sehr fraglich, ob man zu der Voraussetzung berechtigt ist, es müsse dieser Erwähnung des sûph ein wirkliches Vorkommen desselben im Mittelmeer entsprechen. Nur auf unrichtiger Aussprache (sûph st. sôph) beruht das „Schilf" der deutschen Bibel in 2. Chr. 20, 16 (s. Jeruel). — 4) Das von Hause aus ägyptische Wort 'achu hat Luther 1. Mos. 41, 2. 18 u. Hiob 8, 11 mit „Gras" übersetzt; es kommt außerdem in der Form achi und achei in der Sept. nicht bloß in jenen Stellen aus 1. Mos., sondern auch Jes. 19, 7 u. in Sir. 40, 16 vor. Man denkt gewöhnlich nach der Vulg. an Riedgras (Carex), wogegen aber Celsius mit Recht erinnert, daß dies harte, schlechte und saure Futter in 1. Mos. 41 sehr wenig passen würde; nach ihm soll das Wort Binsen bezeichnen. In Hiob 8, 11 hat Sept. būtomon, wie Theophrast die zu den Froschlöffel-Pflanzen gehörige Blumenbinse (Butomus umbellatus *L.*) nennt. Nach Hieron. soll das Wort alle grünen Sumpfgewächse bezeichnen. — 5) Das Wort 'agmôn endlich (von 'agam = Sumpf) hat Luther Jes. 9, 14 u. 19, 15 in einer sprichwörtlichen Redensart mit „Strumpf", d. i. Stumpf (oder wie 1. Sam. 5, 4 = Rumpf), in Jes. 58, 5 aber besser mit „Schilf" übersetzt. Aus jener sprichwörtlichen Redensart, in welcher das Wort im Gegensatz zu dem Palmzweig (vgl. S. 1153b) das geringe Volk bezeichnet, ergibt sich, daß es ein niedriges, aus Jes. 58, daß es ein das Haupt neigendes, aus der Wortableitung, daß es ein Sumpfgewächs bezeichnet. Weiter lehrt Hiob 40, 21 [26], wo Luther das Wort mit „Angel" übersetzt hat, daß die Fischer dasselbe gebrauchten, um gefangene Fische an einem durch die Kiemen gezogenen Haken oder Ring anzubinden, wobei an daraus gedrehte Stricke zu denken sein wird; in Hiob 41, 11 [12] endlich, wo Luther das Wort mit „Kessel" übersetzt, dient das Gewächs nach der wahrscheinlicheren Deutung als Feuerungsmaterial. Die meisten nehmen an, daß das Wort die Binse (Scirpus) bezeichne, aus der — wie übrigens auch aus Schilf — häufig Stricke gedreht wurden; Celsius dagegen findet in allen obigen Stellen das gemeine Schilfrohr passender, das allerdings im Talmudischen zweifellos 'agam heißt und dann neben dem Pfahlrohr (s. o.) seinen besonderen Namen hätte. — Vgl. Lenz, Botanik, S. 237 ff. 271 ff. Zoologie, S. 408 ff. V. Hehn, S. 261 ff. (Fu.)

Schilfmeer, s. Meer, Rotes, und Schilf Nr. 3.

1 **Schlangen** gibt es, wie in Ägypten (Weish. 17, 9), auf der Sinaihalbinsel und in der arabischen Wüste (4. Mos. 21, 6 ff. 5. Mos. 8, 15. Jes. 30, 6), so auch in Palästina in Menge. Von den 33 bekannten Arten sind nur sechs giftig, und nur selten hört man im heutigen Palästina von Lebensgefährdungen durch Schlangenbiß. Gewiß sind aber von den Israeliten, wie noch jetzt überall von Unkundigen, auch viele ungefährliche Schlangen für giftig gehalten worden. Wo in der Bibel von Schl. die Rede ist, ist ihre Giftigkeit meistens vorausgesetzt. Nur das Verbot, das unreine Fleisch der im Wasser lebenden oder zu Land „auf dem Bauch kriechenden" Schl. zu essen (3. Mos. 11, 10. 41 f.), ist ein zweifelloser Beleg dafür, daß nicht alle Schl. für giftig gehalten wurden. Meist werden sie nur mit dem allgemeinen, auf das Zischen der Schl. bezüglichen Gattungsnamen nachasch (griech. ophis) bezeichnet; viel seltener begegnen wir besonderen Artnamen. Sie erscheinen im allgemeinen als gefürchtete und gehaßte Tiere, mit denen der Mensch (seit dem Sündenfall) in steter Feindschaft lebt (1. Mos. 3, 15). Ihre Bissigkeit, das Unvermutete ihres Angriffs, ihr Lauern auf die Beute oder das listige Beschleichen derselben, auch das Unheimliche ihrer starren, gläsernen Augen machte den Eindruck tückischer Bosheit, und die Gefährlichkeit des meist in kurzer Zeit tödlich wirkenden Bisses der Giftschlangen macht sie zu einem gangbaren Bild alles dessen, was seiner Natur nach (Pred. 10, 11) unversehens (Spr. 23, 32) oder unabwendbar (Jes. 14, 29) Schaden (vgl. Matth. 7, 10) und Verderben bringt. So sind sie namentlich ein Bild der hinterlistigen, das Leben anderer gefährdenden Gottlosen (Ps. 58, 5 f. 140, 4. Sir. 12, 13. Röm. 3, 13; vgl. 5. Mos. 32, 33. Jes. 59, 5), auch der unheilbare Wunden schlagenden Sünde (Sir. 21, 2 ff.). „Otterngezüchte" oder „Schlangen und Otterngezüchte" ist darum die stärkste Benennung böser, gottwidrig gesinnter Menschen, zu welcher heilige Entrüstung greifen kann (Matth. 3, 7. 12, 34. 23, 33). Dem Bußprediger schwebte das Bild vor, das man dort zu Lande im Herbst immer wiedersehen kann. Sehr viele Schlangen halten sich in den hohen Stoppeln auf. Wenn nun diese angezündet worden, wälzt sich eine Feuerwoge mit erstaunlicher Schnelligkeit über das Gefilde, dem die Schlangen eilends zu entfliehen suchen. — Als gefürchtete und gefährliche Tiere sind die Schl. aber auch von Gott „zur Rache geschaffen, zu verderben die Gottlosen" (Sir. 39, 36 f.), und werden häufig als Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit erwähnt (4. Mos. 21, 6 ff. 5. Mos. 32, 24. Hiob 20, 14. 16. Jer. 8, 17. Am. 5, 19. 9, 3. Judith 8, 21. Weish. 16, 5. 17, 9. 1. Kor. 10, 9; vgl. Apstlg. 28, 4). Anderseits veranschaulicht das ungefährdete Treten auf Schlangen (Ps. 91, 13. Luk. 10, 19) die Sicherheit des göttlichen Schutzes, das Vertreiben oder Aufheben derselben (Mark. 16, 18) die gottverliehene Macht über das Böse und Verderbliche, und das gefahrlose Sichvergnügen des Kindes an den gefährlichsten Schl. (Jes. 11, 8; vgl. 65, 25) den tiefen Frieden, der im Messianischen Gottesreich wieder zwischen der Menschen- und der Tierwelt hergestellt sein wird. Häufig machen sich in Palästina junge verwegene

Bursche das Vergnügen die Schlangen, wenn sie aus ihren Löchern den Kopf hervorstrecken, beim Hals zu packen und also zu fangen. Einst wird ungefährdet das Kindlein ein Gleiches thun können. — Sonst tritt in der Bibel als Charakterzug der Schl. noch ihre sprichwörtlich gewordene Klugheit hervor (1. Mos. 3, 1. Matth. 10, 16), die freilich von dem Naturforscher nur etwa in der Vorsicht und List, mit welcher manche Schlangenarten ihre Beute beschleichen, anerkannt wird, von der aber die Gewandheit ihrer Bewegung, ihre Geschicklichkeit, sich zu verstecken, ihr Lauern auf Beute, das unvermutete Erfassen derselben, kurz ihre ganze Lebensweise so auffallende Beweise zu geben scheint, daß auch bei anderen Völkern des Altertums die Vorstellung von der List und Klugheit der Schl. weit verbreitet war, ja daß die Schl. als „geistigstes aller Tiere" vielfach zu der Wahrsagung und Magie in nahe Beziehung gesetzt wurde.*) Die gewöhnlich als Schlangenklugheit und Taubeneinfalt ausgelegten Gegensätze Matth. 10, 16 möchten wir gestützt auf unsere Beobachtung in Palästina eher so deuten: Seid auf eurer Hut wie die Schlangen und harmlos wie die Tauben. Die Schlangen sind nämlich außerordentlich scheu, verkriechen sich eiligst beim Herannahen des Menschen, während die Tauben zutraulich selbst in die Hütten hinein fliegen. Die Jünger, will Christus sagen, sollen nie vergessen, daß sie in einer argen, bösen Welt zu wirken haben und doch hinwieder mit der Sicherheit und dem kindlichen Vertrauen auftreten von solchen, die in der ganzen Welt sich in Gottes Vaterhaus wissen. — Was sonst in der Bibel gelegentlich von den Schlangen und ihrer Lebensweise bemerkt oder angedeutet wird, verrät in geringerem Maße, als manche gemeint haben, Ungenauigkeit der Naturbeobachtung. Das charakteristische „Kriechen auf dem Bauche" (3. Mos. 11, 42), um dessen willen die Schl. dichterisch „Staubschleicher" (5. Mos. 32, 24. Mich. 7, 17 im Hebr.) und im Sanskrit uraga, d. h. „auf der Brust gehend", genannt werden, wird als Folge eines göttlichen Fluches angesehen (1. Mos. 3, 14), ohne daß man daraus die Vorstellung folgern dürfte, daß die Schl. zuvor Beine gehabt oder aufrecht gegangen sei. Die Meinung, daß die Schl. Staub oder Erde fressen, hat man mit Unrecht in 1. Mos. 3, 14 und Mich. 7, 17 gefunden; die betr. Worte sind nur sprachgebräuchlicher Ausdruck der tiefsten Erniedrigung in den Staub (vgl. Jes. 49, 23. Ps. 72, 9. 102, 10); nur Jes. 65, 25 begegnen wir dem Gedanken, daß in der messianischen Zeit auch die Schl. nicht mehr auf Kosten des Lebens anderer Tiere, sondern von Staub sich nähren werde. Der Irrtum, daß die Schl. auch an verwesenden Leichen zehren, findet sich in Sir. 10, 13 (griech. V. 11) nur in der deutschen Bibel; das betr. griech. Wort kann zwar „Schlangen" bedeuten (Weish. 17, 9), ist aber dort von Würmern gemeint. Vereinzelt begegnet uns allerdings der nahe liegende und noch unter dem Volk verbreitete Irrtum, daß die Schl. mit ihrer langen, zweispitzigen, unaufhörlich aus dem Maul sich vorstreckenden und hin und her bewegenden Zunge, die ihnen als Tastorgan dient, stechen (Hiob 20, 16. Ps. 140, 4); aber die Israeliten wußten doch recht gut, daß nicht die Zunge, sondern die Zähne (Sir. 21, 3) der Schl. zu fürchten seien, wie denn gewöhnlich im Hebr. vom Beißen (naschakh) der Schl. die Rede ist, woraus Luther freilich öfters ein zu dem Einstoßen der scharfen Giftzähne zwar sachlich nicht unpassendes, aber doch mißverständliches Stechen gemacht hat (1. Mos. 49, 17. Spr. 23, 32. Pred. 10, 8. 11. Jer. 8, 17. Am. 5, 19. 9, 3). Zweifelhaft ist, ob bei dem in 1. Mos. 3, 15 gebrauchten ungewöhnlichen Wort (schûph) an „beißen" oder an „stechen", und bei dem in Spr. 23, 32 neben dem gewöhnlichen „beißen" gebrauchten (hiphrisch) an „stechen" oder an „sprützen des Giftes" zu denken ist. Das Gift, ein wasserheller, gelblich oder grünlich gefärbter, dünnflüssiger Schleim, wird in den hinter und unter den Augen über dem Oberkiefer befindlichen Giftdrüsen abgesondert und in die häutige Scheide geleitet, welche die beiden langen und spitzen, vorn im Oberkieferknochen sitzenden, innen hohlen Giftzähne umgibt; aus dieser Scheide tritt das Gift durch ein an der Wurzel des Hohlzahnes befindliches Loch in diesen ein und fließt, wenn er beim Biß in das Fleisch eingestoßen wird, durch eine an seiner Vorderseite in der Nähe der Spitze befindliche schlitzförmige Öffnung in die Wunde. Die Wirkung des Gifts ist eine faulige Zersetzung des Blutes, die mit Zufällen verschiedener Art verbunden sein kann. Das Anschwellen des gebissenen Glieds oder des ganzen Körpers (Apstlg. 28, 6) tritt in der Regel nur bei langsamem Verlauf derselben ein. Wenn nicht der Tod, so ist oft wochen-, monate-, ja jahrelanges Siechtum die Wirkung des Giftes. Auch das verschluckte Schlangengift (vgl. Hiob 20, 14) ist keineswegs so unschädlich, als man früher meinte, obschon es seine Richtigkeit hat, daß es nur bei unmittelbarer Überführung in das Blut das Leben gefährdet. — Daß die Schl. Eier legen war den Israeliten wohl bekannt (Jes. 59, 5. 34, 15). In Spr. 30, 19 ist die Spurlosigkeit ihres Wegs, wenn sie an steilen Felsen oft pfeilschnell herabschießen, und in Jer. 46, 22 nach der wahrscheinlichsten Erklärung der von Luther jedenfalls unrichtig übersetzten

*) In Sir. 25, 21 (griech. V. 14) ist aber nur in der deutschen Bibel von der List der Schl. die Rede. Auch die Erwähnung des „Kopfes" beruht nur auf einem Mißverständnis des griech. Übersetzers, welcher das im hebr. Urtext stehende Wort rôsch in seiner gangbarsten Bedeutung nahm, während zu übersetzen war: „Kein Gift geht über Schlangengift."

Stelle die stille Flucht der Ägypter ironisch mit der geräuschlosen Flucht der Schl. verglichen. — Häufig sind die Beziehungen auf die Gaukelkünste der Schlangenbeschwörer, den sogen. Psyllen, die von den ältesten Zeiten her und bis in unsere Tage in Ägypten heimisch sind (vgl. Ps. 58, 6. Pred. 10, 11. Jer. 8, 17. Sir. 12, 13. Jak. 3, 7). Die Schlangenart, welche sie vorzugsweise gebrauchen, ist die sehr gefährliche Haje, die ägyptische Brillenschlange, die Aspis der Griechen und Römer (Naja Haje), eine 1½ bis 2 m lange, gewöhnlich auf der Oberseite strohgelb, auf der unteren lichtgelb gefärbte und in der Halsgegend mit mehreren dunkleren Querbändern gezeichnete, aber auch in anders nüancierten Färbungen vorkommende Schl. die, wenn sie gereizt wird, den Hals sehr stark ausweitet, den Vorderteil ihres Leibes etwa fußhoch aufrichtet und drohend den Feind erwartet oder mit starr aufgerichtetem Vorderteil auf ihn zuschlängelt. In dieser Haltung ist sie oft auf den ägyptischen Bildwerken dargestellt. Die Kunst der Psyllen besteht nicht nur darin, daß sie durch Zischen oder das Blasen eines Instruments Schl. aus ihren Schlupfwinkeln hervorlocken und abgerichtete Schl. zu eintöniger Musik tanzen lassen, sondern auch darin, daß sie Zaubersprüche murmelnd, dieselben ihren Hals, ihre entblößte Brust und andere Teile ihres fast nackten Körpers umschlingen lassen und mit ihnen auf Leben und Tod zu kämpfen scheinen. Insbesondere verstehen es manche Psyllen auch, durch einen Druck an einer Stelle des Nackens die Schl. in eine Art von Starrkrampf zu versetzen, infolge dessen sie sich plötzlich ihrer ganzen Länge nach steif ausstreckt; soll sie wieder lebendig werden, so ergreifen sie dieselbe beim Schwanz und rollen sie stark zwischen den Händen. Das Gegenstück dazu ist offenbar die biblische Erzählung von der Verwandlung des Stabes Mose's in eine Schlange und die Rückverwandlung derselben in den Stab (2. Mos. 4, 2 ff.), sowie die ähnliche Erzählung von den Stäben Aarons und der ägyptischen Zauberer (2. Mos. 7, 9 ff.). Schwerlich darf man annehmen, daß die Psyllen des alten Ägyptens der Haje immer erst die Giftzähne ausgebrochen haben, wie es allerdings die ägyptischen Gaukler heutzutage zu thun pflegen; wenigstens ist konstatiert, daß die indischen Schlangenbeschwörer ihre Künste mit der Kobra, der indischen Brillenschlange, machen, auch ohne jenes Vorsichtsmittel angewendet zu haben. Eine gefährliche Kunst (vgl. Sir. 12, 13) bleibt aber die der Psyllen schon um deswillen, weil sich auch die ausgebrochenen Giftzähne wiederholt ersetzen (vgl. d. A. Beschwörer). — Unter den neben dem allgemeinen Gattungsnamen vorkommenden Namen einzelner Schlangenarten ist das hebräische Wort péthen von Luther immer mit „Otter" übersetzt worden. Es ist eine besonders giftige Schlangenart, weshalb sie neben dem Gattungsnamen genannt wird, wo die Vorstellung gefährlicher Giftschlangen gesteigert werden soll (Ps. 58, 5; vgl. 5. Mos. 32, 33. Hiob 20, 14. 16. Ps. 91, 13. Jes. 11, 8). Da nach Ps. 58, 5 f. die Schlangenbeschwörer mit ihr zu thun haben, und da die vorhin besprochene ägyptische Brillenschlange auch in Palästina vorkommt, so hat man an diese zu denken. Immerhin ist zu bemerken, daß die Brillenschlange in Palästina äußerst selten vorkommt, während die ebenfalls sehr giftigen Schlangen, Vipera euphratica und Daboia xanthina, in den nördlichen und südlichen Gauen des Landes getroffen werden. Luther aber hat péthen ohne Zweifel darum „Otter" genannt, weil die Kreuzotter die häufigste und bekannteste Giftschlange Europa's, ja in Deutschland die einzige ist. — Aus diesem Grund hat er aber auch das Wort 'eph'eh, daß er Hiob 20, 16 (neben péthen) mit dem allgemeinen „Schlange" widergibt, in Jes. 30, 6 und 59, 5 mit „Otter" übersetzt. Es trifft dies hier sachlich näher zu, indem unter péthen die giftigste aller Palästinaschlangen, die Puffotter (Daboia), zu verstehen ist, die 'eph'eh als euphratische Viper gedeutet werden kann. An die nur am Ufer des Toten Meeres gefundene Rauchotter, echis arenicola, ist nicht zu denken. Wohl aber haben die Israeliten sonder Zweifel verschiedene Schlangenarten unter 'eph'eh begriffen. Wenn Jes. 59, 5 gesagt wird: „Wird ein Ei zerdrückt, so bricht eine 'Eph'eh hervor", so kann es sich nicht um eine Viper handeln, da diese lebendige Jungen zur Welt bringen. Sie ist nicht bloß in wüsten Gegenden (Jes. 30, 6), sondern auch in Ortschaften heimisch, wo sie oft in Häusern sich einnistet, aus welchen der gefürchtete Gast durch die Schlangenbeschwörer vertrieben wird. — Äußerlich sehr ähnlich ist der Rauhotter die schon im Art. Cerast besprochene Hornschlange (Cerastes aegyptiacus) hebräisch

Ägyptische Brillenschlange.

schephîphôn, bei Luther ebenfalls „Otter" (1. Mos. 49, 17). — Die gefürchtetste aller Schlangenarten heißt ṣepha' oder ṣiph'oni, von Luther gewöhnlich „Basilisk" (Jes. 11, 8. 14, 29. 59, 5. Jer. 8, 17), nur Spr. 23, 32 „Otter" genannt. Zu dem, was schon in d. A. Basilisk bemerkt worden ist, fügen wir noch hinzu, daß Tristram vermutet, das Wort ṣepha' möge die zu den gefürchtetsten und gefährlichsten Vipern, Wüstenottern (Echidna) gehörige, der südafrikanischen Puffotter (echidna arietans) und der indischen Tic-Polonga (echidna elegans) nächst verwandte, auch in Palästina nachgewiesene Daboja (Daboia xanthina) bezeichnen, und allerdings findet sich unter den Eigentümlichkeiten der Wüstenottern manches, woran sich die Fabeleien über den Basilisken anknüpfen konnten. Da Jes. 59, 5 von Eiern des Siph'oni spricht, die ausgebrütet werden, so kann unter dieser Schlange keine Vipernart gemeint sein, da alle Vipern, zu denen auch die Daboia gehört, lebendige Jungen gebären. Es scheint daher doch noch am meisten für eine Identifikation mit der Katzenschlange, ailurophis vivax, zu sprechen. Diese Schlange besitzt braune Flecken auf den Kopfschildern, starke, hervorstehende, glotzende Augen mit senkrechtem Stern, eine dunkle Binde vom Auge zum Mundwinkel und eine Länge von ½—1 m. Felswände, mit Gestein bedeckte Gehänge, altes Gemäuer bilden ihren Aufenthalt. Sie ist sehr lebhaft und bissig, wird aber mit Unrecht für giftig angesehen. In Palästina und Ägypten kommt sie vor und man glaubt dort, sie speie ihrem Feinde Gift entgegen. Die Katzenschlange bewegt sich lebhafter als die Viper und flößt bei ihrer Bissigkeit dem Unkundigen heute noch mehr Furcht ein als eine der trägeren Giftschlangen. — Nur Ps. 140, 4 kommt der Schlangenname 'akhschûb vor, aus dem nur die allgemeine Vorstellung des schlangenartigen Sichwindens zu gewinnen ist, und zu dessen näherer Bestimmung jeder sichere Anhalt fehlt. — Die Schl., welche den Israeliten während des Wüstenzugs, als sie das Land Edom umzogen (in der Nähe von Phunon? s. d. A.), Tod und Verderben brachten (4. Mos. 21, 6 ff.), nennt Luther „feurige Schl." Im Hebr. ist zu dem Gattungsnamen die nähere Bestimmung has-seraphîm hinzugefügt, und der Singular dieses Wortes saraph bezeichnet V. 8 (Luther: „Schlange") die von Moses angefertigte eherne Schlange, kommt 5. Mos. 8, 15 aber auch als Attribut der giftigen Wüstenschlangen und Jes. 14, 29 u. 30, 6 mit dem Zusatz „der fliegende" als Name der allergefährlichsten, aber schwerlich der naturgeschichtlichen Wirklichkeit angehörigen (s. d. A. Drache) Schlangenart vor. Das Wort (von saraph = verbrennen; also s. v. a. „Brandschlange") bezieht sich keinenfalls auf feuerrote Färbung einer Schlangenart (nach Schubert II, 406 gibt es in der Araba viele mit feuerroten Flecken und Wellenstreifen gezeichnete große Giftschlangen), sondern auf die verzehrende Glut, welche ihr Biß verursacht, wie denn ganz entsprechend die Griechen eine Schlangenart, deren Biß das Gesicht feuerrot erglühen und den Körper anschwellen machte, Prester (= Entzünder) und Kausōn (= Verbrenner) und ähnlich eine andere, die aber von manchen (nach Älian) mit jener identifiziert wurde, wegen des tödlichen Durstes, den ihr Biß erregen sollte, Dipsas (= Durstschlange) nannten. Welche Schlangenart mit diesen Namen bezeichnet wurde, ist nicht zu ermitteln. Im System ist der Name Dipsas den zwar bissigen, aber nicht giftigen Peitschennattern beigelegt worden. Auch die Fabeleien von dem Kräuter und Sträucher versengenden Gifthauch des Basilisken (s. d. A.) knüpfen sich an die Vorstellung des wie Feuer brennenden Schlangengiftes an. Übrigens könnte saraph als Attribut zu nachasch möglicherweise auch nur eine allgemeine Bezeichnung der giftigen Wüstenschlangen sein. — Amos 9, 3 erwähnt die Schlange des Meeres, offenbar ein eigenartiges Ungetüm, das nach israelitischer Anschauung in der Tiefe des Meeres haust. — Die „Otter" in Apstlg. 28, 2 ist griech. echidna genannt und ist wohl für eine Viperart zu halten. Über die nichtgiftige Pfeilschlange s. d. A. Igel. — In Hiob 30, 29 u. Jes. 35, 7 ist im Grundtext nicht von Schl., sondern von Schakalen die Rede. Vgl. noch die Artt. Drache u. Leviathan, Lenz, Zoologie, S. 432—474 und Seetzen, III, S. 442—486, wo auch der Cerast S. 459 ff. ausführlich beschrieben ist. — Die Paradiesesschlange ist, obschon sie redet und die Menschen zum Ungehorsam gegen das göttliche Gebot verführt, doch nach 1. Mos. 3, 1 u. 14 eine wirkliche Schlange. Auch ist der

Ägyptische Hornschlange.

Erzählung die Vorstellung, daß der Satan sie als Werkzeug gebraucht habe, fremd; sonst würde dieselbe nicht mit der Hervorhebung der Listigkeit, in welcher die Schl. alle Tiere des Feldes übertrifft, beginnen und das Strafurteil V. 14 f. so fassen, daß es sich nur auf das Tier beziehen läßt. Aber gemäß dem ganzen symbolischen Charakter der Erzählung (vgl. d. A. Eden Nr. 5 u. 8) knüpft sich an die Schl. die Vorstellung, daß sie ihre Lust daran hat, das kindliche Verhältnis des Menschen zu Gott zu zerstören und ihn um das ihm von Gott bestimmte Glück zu bringen. Daher das Auffallende, daß die Schl. auf der einen Seite ganz als Tier erscheint und auf der anderen Seite doch die raffinierte Verführungskunst eines Dämons beweist. — Die oben erörterte Verwendung der Schl. als Bild des Schädlichen und insbesondere des Gottlosen zeigt schon, wie leicht der Gedanke der von außen an den Menschen herantretenden Versuchung sich gerade

Darstellung des Sündenfalls.
Nach Smith, Chaldäische Genesis.

an die listige Schl. heften konnte. Man wird aber annehmen müssen, daß dazu auch eine altüberlieferte mythologische Vorstellung mit gewirkt hat. Der verbreiteten Annahme, es liege eine aus dem Parsismus entlehnte zu Grunde, fehlt es jedoch an jedem sicheren Fundament. Denn wenn die Schl. auch von den Eraniern ausschließlich als ein von Ahriman geschaffenes, böses Tier aufgefaßt wurde, so steht sie doch als solches im Avesta selbst nur als **eines** der Tiere des bösen Gottes neben vielen anderen seiner Schöpfungen, und erst in dem der Sassanidenzeit angehörigen Bundehesch, in welchem die alteranischen Vorstellungen mit vielen fremden, und zwar auch jüdischen Elementen vermischt sind, ist von einer Erscheinung Ahrimans selbst in Schlangengestalt und von seinem erfolgreichen Unternehmen, das erste Menschenpaar Mashja und Mashiane ins Verderben zu stürzen, die Rede. Die dem Avesta selbst angehörige, von Ahriman geschaffene dämonische Schlange Dahâka aber ist wesentlich nur das im semitischen und arischen Orient verbreitete naturmythologische Gebilde der gegen das Licht und die Regenwolken ankämpfenden Himmelsschlange (vgl. S. 921). — Äußerst zweifelhaft ist auch der angebliche von G. Smith (Chald. Genesis S. 75 ff., bes. S. 86 f.) beigebrachte babylonische Doppelgänger der Paradiesesschlange: auf einem altbabylonischen Cylinder, auf welchem ein Baum mit zwei Früchten, rechts und links davon je eine die Hand nach der Frucht ausstreckende sitzende Gestalt, der Kopf der einen mit Stierhörnern ausgestattet, und hinter der anderen eine sich hoch aufbäumende Schlange zu sehen ist, findet er eine Abbildung der Sündenfallsgeschichte, eine Deutung, welche — von anderem abgesehen — erst dann in den Bereich des Wahrscheinlichen erhoben würde, wenn bewiesen wäre, daß die Babylonier wirklich eine der biblischen Sündenfallserzählung ähnliche Überlieferung gehabt haben. Sayce behauptet in der That, aus akkadischen Monumenten ergebe sich, daß die ältesten Babylonier eine „verfluchte Schlange", eine „Schlange der Finsternis" gekannt hätten, welche den Menschen zu Fall gebracht. Der gleiche Assyriologe erinnert auch daran, daß in babylonischen Urkunden der Euphrat als Schlange bezeichnet werde, die wie ein Seil die Erde umschlinge. Hea, der Gott des Wassers, heiße „Schlangengott des Lebensbaumes". Sind diese Angaben richtig, so haben offenbar die alten Babylonier den Eindruck gehabt, daß die sinnliche Lebenskraft selbst die treibende Ursache zur Sünde gewesen. — Aus des symbolischen göttlichen Schlange der Babylonier hat die streng monotheistische israelitische Überlieferung über den Sündenfall eine wirkliche Schlange gemacht, ohne sich um die Schwierigkeiten zu kümmern, welche die Reflexion in dieser Vorstellung findet. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die entwickeltere, religiöse Erkenntnis als Verleiter der ersten Menschen zum Bösen nicht mehr einen der Tierwelt angehörigen Versucher anerkennen konnte, sondern denselben in der unsichtbaren Geisterwelt suchen mußte. Trotzdem ist die aus anderen Grundlagen gewonnene Vorstellung von dem Satan erst verhältnismäßig sehr spät mit der Paradiesesschlange verknüpft worden. Das älteste Zeugnis der Identifikation der Paradiesesschlange mit dem Teufel ist Weish. 2, 23 f.; und auf derselben Deutung beruht die rabbinische, aber auch schon im N. T. (Offb. 12, 9. 20, 2) vorkommende Benennung des Satans „die alte Schlange" (han-nachasch hak-kadmôn). Auch Joh. 8, 44 u. Röm. 16, 20 scheint diese Deutung der Paradiesesschlange zu Grunde zu liegen, während 2. Kor. 11, 3 möglicherweise die Schlange als Werkzeug des Satans gedacht sein könnte. Vgl. noch v. Baudissin, Die Symbolik der Schlange im Semitismus, insbes. im A. T., in seinen Studien zur semit. Religionsgesch. I, S. 257 ff. (Fu.)

Schlange, eherne. Als die Israeliten gegen Ende ihrer Wüstenwanderung sich genötigt sahen, das Land Edom zu umgehen, überkam sie, wie

schon vordem öfter, der Unmut über die Entbehrungen des Weges und sie brachen in Murren aus. Auch diesmal fehlte es nicht an der Heimsuchung, welche ihnen den göttlichen Unwillen bezeugte. Zahlreiche Schlangen der Gattung Saraph erschienen unter dem Zuge und verwundeten viele mit tödlichen Bissen. Auf Bezeugung der Bußfertigkeit des Volkes bat Moses für sie zu Gott, der ihm gebeut, einen Saraph an eine Fahnenstange zu heften und vor allem Volk aufzurichten, damit wer ihn ansehe lebe. Moses goß darauf das eherne Bild einer Schlange; und die Gebissenen, welche zu demselben aufschauten genasen, wie Jehova verheißen (4. Mos. 21, 4 ff. vgl. 1. Kor. 10, 9. Joh. 3, 14 f.). Diese eherne Schlange, vom Volk kurzweg Nehusthan, d. i. Erzmann geheißen, — die Worte für „Erz" und „Schlange" haben im Hebr. nächste Klangverwandtschaft — stand noch zu Hiskia's Zeit zu Jerusalem; da sie aber im Lauf der Zeit Gegenstand einer abgöttischen Verehrung durch Rauchopfer geworden, that sie der fromme König ab (2. Kön. 18, 4). So die biblischen Notizen über die eherne Schlange. Sie unterscheiden sehr bestimmt den Nehusthan von den seit Salomo in Jerusalem eingedrungenen Götzen der umliegenden Völker (2. Kön. 23. 1. Kön. 11, 5 ff.) als ein Bild, dessen Entstehung in Israel alte und eigene Wurzel habe. Sie unterscheiden diese Entstehung ebenso bestimmt von den Götzendiensten der Urzeit selbst: nicht wie das goldene Kalb wider den Willen Mosis, sondern auf des Moses gottgewolltes Geheiß sei die eherne Schlange ihrer Zeit angefertigt. Daran nun, daß die Saraphe der Erzählung im 4. B. Mosis als wirkliche Schlangen zu verstehen, kann nicht gezweifelt werden (vgl. d. A. Schlange Nr. 2). Ist also die Unterlage der Erzählung wohlverständlich, so bleibt immerhin das Darangeknüpfte merkwürdig, und hat zu allen Zeiten zu vielen wunderlichen Deutungen und Vermutungen Anlaß gegeben, welche namentlich auf analoge Erscheinungen anderer Religionsgebiete reflektieren. Vieles von diesen Hypothesen ist durch die wissenschaftliche Klärung der Exegese wie der Religionsgeschichte hinfällig geworden. Immerhin bleibt auch bei dem gegenwärtigen Stande der letzteren auffällig sowohl das Zusammentreffen des Heilungssymbols der Schlange mit der Bedeutung, welche die Schlange, sei es als stehendes Attribut, sei es als Darstellungsmittel der heilenden Dämonien selbst, in weiten Gebieten des antiken Heidentums hat (vgl. Welcker, Griechische Götterlehre II, 734 ff.), und welche durch den Äskulapstab auch noch in unser Kulturleben hineinragt; als auch der Zusammenklang des Wortes Saraph mit dem Asar-hapi oder Serapis des ägyptischen Religionswesens. Dies letztere wenigstens dann, wenn wir hinzunehmen, daß auch der Serapis in einer aufgerichteten Schlange mit einem bärtigen Menschenhaupt eine seiner Darstellungen fand. Mag immerhin dieser Serapisdienst der Ägypter seine höchste Blüte erst unter den Ptolemäern gehabt haben: so ist doch das gewiß und durch ausdrückliche Notizen (vgl. Clemens Alexandrinus IV, 48. Tacitus hist. IV, 84) aus dem Altertum bezeugt, daß sein Kultus selbst in Ägypten uralt war und eine Vorblüte schon unter Sesostris-Ramses II. (S. 57 f.) gehabt hatte. Ob nun freilich thatsächliche Zusammenhänge zwischen der ehernen Schlange der Wüste und der Erinnerung Israels an heilkräftige Serapisbilder in Ägypten bestanden, wird aus den vorliegenden Quellen nie festgestellt werden können. Und was für die Kenntnis der alttestamentlichen Religion das Wesentliche an der Sache ist, ist dieses, zu bemerken, einerseits wie der mosaische Gottesgedanke, der die alte Geschichtsschreibung regiert, alle diese Zusammenhänge einfach mit der Auffassung durchschnitten hat, daß die Schlange auf Jehova's Befehl errichtet, also als ein Symbol anzusehen war, welches dem der sinnlichen Stütze bedürfenden Glauben der kranken Israeliten dargeboten wird, um sich im Anschauen desselben der Zusage und Gewißheit zu erinnern, daß Jehova Israels Arzt ist (2. Mos. 15, 26; vgl. Weish. Sal. 16, 5—8); anderseits, wie die prophetische Geschichtsschreibung und der in ihrem Sinn handelnde König Hiskia das Symbol, sowie es diesem Charakter entrückt und vom Volke zum Idol gemacht wird, sofort als einen Götzen betrachten und beseitigen, obwohl es von Moses gemacht war. Kl.

Schlauch. Als leicht herzustellender, biegsamer und wasserdichter Behälter von mäßigem Gewicht findet der Sch. (s. d. A. Leder) im Morgenlande von jeher zur Aufbewahrung und zum Transport von Flüssigkeiten sehr starke Verwendung, eine stärkere, als man nach der deutschen Bibel denken sollte. Zwar übersetzt Luther irrig Hiob 38, 37 (s. d. A. Faß und S. 1044, Anm. 2) Wasserschläuche, wo die Regenwolken vielmehr mit Himmelskrügen verglichen sind, und ebenso ist Ps. 33, 7 nach richtiger Textauffassung (vgl. Luther 2. Mos. 15, 8: Haufen, Ps. 78, 13: Mauer) vom Sch. keine Rede, obgleich Sept. und Vulg. ihn in den beiden genannten Psalmstellen finden. Größer aber ist die Zahl der Stellen, in denen Luther Sch. durch einen unseren Sitten und Verhältnissen entsprechenden Ausdruck meinte ersetzen zu müssen, obgleich er die Weinschläuche weder aus Jos. 9, 5. 13 wegschaffen konnte, noch aus dem bekannten Herrenwort (Matth. 9, 17. Mark. 2, 22. Luk. 5, 37 f.), daß man Most in neue Schläuche fasset. So verdrängte in Ps. 56, 9 der unschöne Sack den anfangs von Luther richtig gesetzten Sch. Über den Milchschlauch (Richt. 4, 19) und die Butterbereitung im Sch. s. d. A. Milch. Wie Hiob 32, 19 Schläuche (Luther: Fässer) gemeint sind, so trug Hagar

(1. Mos. 21, 14 ff.) keine Flasche auf der Schulter, sondern einen Sch., und Isai sandte (nach 1. Sam. 16, 20) dem Saul einen mit Wein gefüllten Sch. Während vom Gebrauch der Schläuche zum Übersetzen über Ströme (s. die Abbildungen oben S. 426) in der Bibel keine Spur vorhanden ist, erinnert Ps. 119, 83 (Luth.: ich bin wie eine Haut im Rauch) an die im römischen Altertum nachweisbare Sitte, daß man den Sch. im Rauchfang aufhing, um den Wein rascher reif oder milde zu machen; indes wird das danach sich ergebende Bild eines durch Leiden gereiften, gleichsam mürbe gemachten Menschen von manchen Auslegern bestritten, die im allgemeinen an elende Lage des Sängers denken wollen. Wir lesen Jos. 9 die Kriegslist, wonach die Weinschläuche auf den Eseln der Gibeoniter sich infolge der langen Reise als abgenutzte, zerrissene und zusammengebundene (Luth.: geflickte) darstellten. Noch jetzt wird, wenn der Sch. auf der Reise einen Riß bekommt, die schadhafte Stelle rasch beutelartig zusammengeschnürt, bis man später Zeit gewinnt, ein neues Stück ordentlich einzusetzen. Wellsted (R. I, S. 66 f.) berichtet: „Alle Häute von den Schafen und Ziegen, die auf unserer Reise geschlachtet wurden, verwendete man zu Schläuchen. Die von Lämmerfellen gemachten benutzte man zu Milch, die größeren zu Wein oder Wasser. Schläuche sind schon darum zweckmäßiger als irdene Gefäße, weil sie dem Zerbrechen nicht ausgesetzt sind, wenn die Kamele an einander oder an Bäume rennen; auch hält sich das Wasser darin wegen der fortwährend stattfindenden Ausdünstung gehörig kühl." Ebenso rühmt Niebuhr (R. I, 212) die Zweckmäßigkeit der Schläuche und bemerkt: „Die Ziegenfelle, welche man zum Transport des Wassers braucht, haben die Haare auswendig; die aber, welche man zum Weine gebraucht, haben die Haare inwendig und sind so wohl verpicht, daß das Getränk davon gar keinen schlimmen Geschmack erhält." Vor Anbruch der Reise versieht sich die Karawane mit den nötigen Schläuchen, die später bei jedem Brunnen frisch gefüllt werden, vgl. Burckhardt, R. II, 748. 784; ähnlich sieht man zu Jerusalem (Robinson I, 385. 407), wie die Weiber ihre Schläuche mit Wasser füllen. Vgl. auch die Abbildung eines Wasserträgers S. 241. Die von Ochsenhaut gemachten Wasserschläuche im heutigen Ägypten fassen drei- bis viermal so viel als der Sch. von einem Ziegenfell. Wir können uns die gewöhnliche Herstellung der im ganzen Altertume bekannten Schläuche kaum einfach genug denken. Die Hauptsache ist, daß der Schlauch aus einer einzigen Tierhaut bestand, die möglichst unversehrt, d. h. ohne Aufschneiden des Bauches, abgestreift wurde. Mit Ausnahme der Halsöffnung, welche zur Füllung des Schlauches dient und also auch zum Ausschütten der Flüssigkeit, werden alle übrigen Öffnungen, die sich beim Abstreifen des Felles notwendig ergeben, wasserdicht zugemacht; zum Verschluß der Halsöffnung genügt ein lederner Riemen. An ordentliches Gerben (s. d. A. Gerber) ist natürlich nicht immer zu denken; vgl. den Bericht Robinsons (II, 714) über die Fabrikation von Wasserschläuchen zu Hebron. Wir dürfen annehmen, daß die Juden Felle verendeter Tiere verschmähten und nur diejenigen von geschlachteten Tieren, d. h. in der Regel von Schafen und besonders Ziegen, zu Schläuchen verbrauchten. Schon darum konnten die großen Esels- oder Kamelsschläuche nur wenig im Gebrauch sein, während die kleinen Schläuche von Lämmern etwa wie bei uns die größeren Flaschen dienten. Kph.

Schleier. Der Sch. spielt im alten wie im neuen Morgenlande eine wichtigere Rolle als bei uns; jedoch können wir die einzelnen hebräischen Wörter für den Sch. nicht mit Sicherheit auf die noch jetzt üblichen verschiedenen Arten desselben beziehen und müssen uns mehr (s. d. A. Kleider Nr. 1) mit allgemeinen Vermutungen begnügen. Bestand auch der Sch., was bei uns immer der Fall ist, gewöhnlich aus leichtem Zeuge, so dürfen wir doch nicht an durchsichtige Gewebe denken, sondern nur an wirklich verhüllende, mithin ganz undurchsichtige kleinere oder größere Tücher (über bloße Kopftücher vgl. auch d. A. Turban), welche man dem Gesichte vorhing und auch tiefer vorne oder über den Rücken herabhangen ließ und dem Kopfe und anderen Körperteilen umwickelte oder überwarf. Wurden indes, was gewiß schon bei vornehmeren Hebräerinnen vorkam, mehrere Sch. über einander getragen, so mochte leicht einer derselben lediglich dem Putze dienen und aus dem feinsten Gewebe bestehen, wie die alten Ägypter (vgl. Wilkinson III, S. 122. 126) solches schon früh herzustellen verstanden. Natürlich gehörte der Sch. fast ausschließlich den Weibern an, die das ihnen zur Verhüllung dienende Kleidungsstück gern zugleich als einen Gegenstand des Putzes behandelten. Wie wir aber bei Arvieux (Nachr. III, 247) lesen, daß bei den Arabern zuweilen auch Männer einen Sch. tragen, sei es zum Schutze gegen die Sonne, sei es, um sich durch Verbergen eines Teils ihres Gesichtes beim Ausgehen auf Raub unkenntlich (Hiob 24, 15) zu machen (s. oben S. 853 f.), so ist wohl dasselbe für das hebr. Altertum anzunehmen. Das Wort für die Decke auf Mose's Angesicht (2. Mos. 34, 33—35), welche den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit verhüllen sollte, stammt von derselben hebr. Wurzel wie das 1. Mos. 49, 11 von Luther mit „Mantel" übersetzte Wort und bedeutet eine Hülle, gerade wie der Jes. 25, 7 gebrauchte Ausdruck. Was nun den Sch. der Weiber betrifft, den der Apostel 1. Kor. 11, 10 (s. oben S. 562 a) als Zeichen der Unterordnung unter den Mann beschreibt, so dient

er zwar der Sittsamkeit nicht minder als dem Putze; aber wir dürfen nie vergessen, daß die alten Hebräer gleich den Ägyptern (s. oben S. 479 u. d. A. Ehe Nr. 7) dem weiblichen Geschlecht eine viel größere Freiheit gestatteten, als heute die Mohammedaner zu thun pflegen, deren Frauen sich daheim vor Fremden und draußen immer nur mit verschleiertem Gesichte zeigen. Ähnlich erzählt Robinson (II, 722) von den jüdischen Frauen in Palästina: „Sie tragen ein langes Stück dichtes weißes Zeug gleich einem Schleier oder Shawl über den Kopf geworfen, unter dem Kinn zusammengezogen und zu den Füßen herabhangend“ und fährt dann fort: „Viele unter den arabischen Frauen kleiden sich ebenso, wenn sie ausgehen; aber sie tragen einen Schleier, um ihr Gesicht zu verhüllen, was die Jüdinnen nicht thun.“ Das A. T. zeigt uns im allgemeinen einen stärkeren Gebrauch des Sch., als man nach Luthers Übersetzung (über Jer. 2, 32 s. oben S. 560 a) erwarten sollte. Zwar scheinen in der patriarchalischen Zeit Frauen (1. Mos. 12, 14) und Mädchen (vgl. die Wasser schöpfende Rebekka 1. Mos. 24, 15 f.) noch ohne Sch. gegangen zu sein, und dieselbe Freiheit hat sich unter einfachen Verhältnissen in einzelnen Gegenden des Morgenlandes immer erhalten. Nach Wellsted, R. I, S. 249 „gehen im Innern der arabischen Landschaft Omân die Weiber mit unbedecktem Gesicht; in Maskat dagegen tragen sie eine eigentümliche Art von Schleier, ungefähr 10 Zoll lang und 7 Zoll breit, mit goldgesticktem Saume. In der Mitte, gerade über die Nase hin, ist ein Stück Fischbein gelegt, um da den Sch. zu steifen, und zu beiden Seiten sind 2 kleine Öffnungen, durch welche sie hindurchsehen können.“ Arvieux (a. a. O.) berichtet: „Die gemeinen Weiber der Araber tragen einen Schleier auf dem Kopfe, den sie um den Hals und den Unterteil des Gesichts bis an den Mund wickeln. Die Jungfrauen haben einen, der ihnen das ganze Gesicht außer den Augen bedecket.“ Es ist keine ganz sichere Vermutung, daß Sch. dieser Art Jes. 3, 19 gemeint seien (Luther hat hier „Hauben“, während die Wurzelbedeutung des Zitterns auf die Bewegung durch das Gehen führt), wenn auch das der arabischen Sprache mit der hebr. gemeinsame Wort einen von den Schläfen über das Gesicht herabhangenden Sch. bezeichnet; vgl. die Abbildung oben S. 570b. Der 1. Mos. 24, 65 (auch 1. Mos. 38, 14. 19 steht derselbe Ausdruck, dessen Wurzelbedeutung vielleicht das Zusammenhalten ist) erwähnte mantelartige Brautschleier (vgl. o. S. 352b und s. d. A. Mantel), mit welchem sich Rebekka vor dem nahenden Isaak verhüllt, erinnert an die noch jetzt in Ägypten (Lane I, S. 183) herrschende Sitte, nach welcher der Bräutigam im Gemache der Braut sie zum erstenmale mit enthülltem Gesichte sieht. Bekanntlich ist im Lateinischen nubere viro, d. h. sich für den Mann verhüllen, so viel als „ihn heiraten“, obgleich im allgemeinen der Sch. den Römerinnen mehr zum Kopfputz, als zur Gesichtsverhüllung diente. Wie aber bei Homer (vgl. Odyss. I, 334. V, 346. VI, 100) die Frauen, besonders die vornehmen und verheirateten, eine Kopfbinde als Putz trugen, der schleierartig an beiden Wangen herabhing, so daß damit auch das ganze Gesicht verhüllt werden konnte, ähnlich werden die Hebräerinnen Sch. verschiedener Art als ein wesentliches Stück der vollständigen Tracht angesehen haben, so daß wohl nur arme Weiber oder Sklavinnen sich ganz ohne Sch. behelfen mochten. Das Jes. 47, 2 der zur Sklavin erniedrigten stolzen Babel befohlene Zurückschlagen des Schleiers (Luther irrig: flicht deine Zöpfe aus, s. oben S. 563 a) ist jedenfalls als schimpfliche Entblößung gemeint. Es wäre

Beduinin aus Palästina mit Schleier.

aber falsch, wollte man einen Gegensatz annehmen zwischen der gewöhnlichen hebr. Sitte, wonach nur gemeine oder zuchtlose Weiber gleich den Tänzerinnen des jetzigen Morgenlandes (vgl. Niebuhr, R. I, 184) sich öffentlich mit unverdecktem Gesicht gezeigt haben sollen, und zwischen der älteren Zeit (1. Mos. 38, 15), als hätte damals die tief verschleierte Buhldirne durch dies Zeichen der Sittsamkeit desto mehr anlocken wollen. Wir lesen vielmehr von der Thamar 1. Mos. 38, 14 zuerst, daß sie (ihr Angesicht) „verdeckte mit einem Schleier“, offenbar um von ihrem Schwiegervater Juda nicht erkannt zu werden, und danach, daß „sie sich verhüllte“. Bei diesem zweiten Ausdruck, den die Sept. „sie putzte sich“ widergibt, haben wir an einen zweiten und zwar wahrscheinlich an einen bei Buhldirnen (vgl. Spr. 7, 10) üblichen Sch. zu denken und können etwa vergleichen, wie Bruder Berthold von Regensburg (Alwin Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger I,

S. 184. Leipzig 1879) in seiner Predigt die Frauen beschwor, das üppig mit Safran gefärbte Kinnband und Kopftuch den Jüdinnen, Pfaffendirnen und öffentlichen Weibern zu überlassen. Das Jes. 3, 22 von Luther „Schleier" übersetzte Wort, welches er Ruth 3, 15 durch „Mantel" wiedergibt, bedeutet ein Umschlagetuch. Der Hohesl. 5, 7 vorkommende Sch., der auch Jes. 3, 23 (hier hat Luther: Kittel) erwähnt wird, scheint ein feines Schleierkleid gewesen zu sein, welches die Frauen im Morgenlande noch jetzt über ihren ganzen Anzug werfen (vgl. Susanna, V. 32). Die Worte Hesek. 16, 10 „und ich bedeckte dich mit meschi" hat Luther, wenn dies Wort wirklich Seide (s. d. A.) bedeutet, wohl richtig übersetzt: „und ich gab

Frau aus Jerusalem mit Schleier.
Nach Photographie.

dir seidene Schleier". Dagegen handelt 1. Mos. 20, 16 die bildlich gemeinte Rede überhaupt nicht von einem Kleidungsstück. Über die heute in Ägypten gebräuchlichen Sch. vgl. Lane I, S. 38 ff. Tafel 16—19. Während die Frauen der alten Ägypter, was sehr bemerkenswert ist, überhaupt keine Sch. getragen haben, wenigstens auf den alten Gemälden und Skulpturen ohne solche erscheinen, leisten die heutigen Ägypterinnen sehr viel im Schleiertragen, ohne daß die Sittlichkeit dadurch zu gewinnen scheint. Auch die langen kapuzenartigen Sch., mit denen sich die Weiber in Ägypten häßlich genug vermummen, lassen der Gefallsucht noch immer Spielraum; jedenfalls erscheinen die frei bleibenden Augen dadurch, daß das übrige Gesicht verdeckt ist, häufig schöner, als sie wirklich sind, und so bewirkt, wie Lane erzählt, der Sch. oft, daß ein Fremder ein ziemlich häßliches Gesicht für eine vollkommene Schönheit hält.
Kph.

Schleife, s. Ackerbau S. 22b.

Schleuder. Neben dem Bogen diente im Altertum die Schl. an der Stelle der modernen Feuerwaffen. Auch bei den Israeliten wurde sie nicht nur von Hirten (1. Sam. 17, 40) und Jägern (Hiob 41, 19), sondern auch als Waffe leichter Fußtruppen zu Kriegszwecken gebraucht (2. Chr. 26, 14), insbesondere von den Benjaminiten, die als sicher treffende Schleuderer berühmt waren (Richt. 20, 16. 1. Chr. 13 [12], 2; vgl. S. 883a). Sie leistete zum Angriff heranrückender Feinde aus der Ferne oder aus dem Hinterhalt, aber auch bei Belagerungen fester Städte (2. Kön. 3, 25) gute Dienste; die Besiegung Goliaths durch David (1. Sam. 17, 49 f. Sir. 47, 5) veranschaulicht die Wirkung eines gut gezielten Schleudersteins, und die Tragweite der Schl. war größer als die des

Assyrischer Schleuderer. Nach Layard.

Bogens; ein guter Schleuderer vermochte bis auf 600 Schritte sein Ziel zu treffen. Aus solcher Tragweite der Schleuder begreift es sich, daß die völligste Verwerfung im Gegensatz zur gnädigen, schützenden Bewahrung sprichwörtlich als „Wegschleudern mit der Schl." bezeichnet wird (1. Sam. 25, 29). In Sach. 9, 15 hat Luther mit Sept. u. Vulg. die Schleudersteine als von den Judäern und Ephraimiten gegen die Feinde geschleuderte angesehen; nach dem Hebr. muß es aber heißen: „unter sich treten die Schleudersteine", und diese sind entweder die Geschosse der Feinde oder — wohl richtiger — Bild der Feinde selbst (vgl. 1. Sam. 25, 29), welchen die Angehörigen des Volkes Gottes in V. 16 als Kron- oder Diademsteine gegenübertreten. — Die Angabe des Plinius (VII, 57), die Schl. sei eine Phönicische Erfindung, ist wohl darauf zu reduzieren, daß ihr Gebrauch zu Kriegszwecken vom Orient her durch Vermittelung der Phönicier (oder Karthager) im Abendland weitere Verbreitung fand. Jedenfalls begegnen wir demselben schon früh bei vielen orientalischen Völkern. So sieht man auf den Bildwerken von Kujund-

schik assyrische Schleuderer in gestickter Tunika mit spitzer und mit Ohrenklappen versehener Kopfbedeckung und vorn geschnürten Gamaschen an den Beinen, die in der Rechten die Schleuder schwingen, in der Linken einen zweiten Stein und zu ihren Füßen einen Haufen weiterer Steine haben. Ebenso finden sich auf den ägyptischen Bildwerken Schleuderer, die ihre Munition in einer kleinen Tasche zu tragen pflegen. Besonders gefürchtet waren die persischen Schleuderer, die mit großen Steinen weithin zu treffen verstanden. Die Bekanntschaft mit den persischen Schleuderschützen im Heer des Xerxes bürgerte auch den Gebrauch der von Homer nur als Waffe der Lokrer erwähnten Schl. im Heer der Griechen mehr ein, und bald thaten sich einzelne Stämme, wie die Akarnaner, die Achäer, auch die Rhodier als geschickte Schleuderer hervor. Im römischen Heer gab es zwar schon in der älteren Zeit eine Centurie von Schleuderern; aber erst nach dem

Römischer Schleuderer.

zweiten punischen Kriege gewann die Waffe durch die balearischen und griechischen Hilfstruppen größere Bedeutung. Die als Schleuderschützen besonders berühmten Balearen, die drei für verschiedene Entfernungen berechnete Arten von Schleudern gebrauchten, hatten zuvor den Karthagern gute Dienste geleistet. Im jüdisch-römischen Krieg wurden auf beiden Seiten Schleuderer verwendet, und zwar auf römischer Seite syrische (Joseph., J. Kr. III, 7, 18. IV, 1, 3). — Gewöhnlich war die Schl. ein in der Mitte breiter und an den Enden schmaler Riemen aus Leder oder auch aus einem Geflecht von Binsen, Haaren oder Tiersehnen. Das Geschoß, bei den Israeliten und auch sonst gewöhnlich ein glatter, abgerundeter Stein (1. Sam. 17, 40), bei den Balearen aber auch Kugeln aus gebranntem Thon und mandelförmige Bleibolzen, wurde in die breite Mitte, die 1. Sam. 25, 29 im Hebr. „Hohlhand" oder „Pfanne der Schleuder" heißt, gelegt, worauf der Schleuderer den an beiden Enden erfaßten Riemen mehrmals über seinem Kopf im Kreise schwang nnd dann durch Loslassen des einen Endes das Geschoß abschleuderte. Über Schleudermaschinen (Katapulten) s. S. 452. Vgl. noch Lübker u. d. W., Funditores und Guhl u. Koner, Das Leben der Griechen und Römer, 4. Aufl., S. 302 f. 760 f.

Schloß, Schlüssel, s. Haus, S. 594 f.

Schmied, s. Handwerke und Eisen.

Schminke, wenn wir darunter den auf die Haut zu streichenden Farbstoff verstehen, der die natürliche Hautfarbe verschönern (eigentlich wohl geschmackvoll machen) soll, kommt in der Bibel kaum vor; denn der Gebrauch des sogleich zu besprechenden schwarzen Augenpulvers entspricht unserem Schminken, z. B. der Wangen, doch nur wenig. Wir finden merkwürdiger Weise keine deutliche Spur vom Gebrauch der Cyperblume (s. d. A.) bei den Hebräern, aus deren Blättern die morgenländischen Frauen ein Pulver gewinnen, welches sie, feucht angemacht, als gelblich-rote Farbe besonders auf die Nägel und Spitzen der Finger und Füße streichen. Gesetzt, daß die Pflanze (arab. Alhenna) ihren hebr. Namen kòpher wirklich von dem Bestreichen oder vielmehr Bedecken der Haut erhalten hätte, so brauchte dagegen nur an das gewöhnliche hebräische Wort für „Lüge" (schéker) erinnert zu werden, als dessen Grundbedeutung sich nach dem Arabischen wahrscheinlich „rote Farbe, Schminke" herausstellt. Die von den Griechen aus Meertang (griech. phykos) gewonnene rote Farbe, mit welcher sich ihre Weiber die Wangen schminkten, kommt im A. T. niemals vor, und ebensowenig scheint das Tättowieren, welches 3. Mos. 19, 28 b allerdings verboten wird (Luth.: Buchstaben an euch pfetzen, genauer: eingeätzte oder eingebrannte Schrift an euch machen), eine bei den Hebräern so verbreitete Sitte gewesen zu sein, wie wir sie jetzt vielfach im Morgenlande (vgl. Lane-Zenker I, S. 25. 35. III, S. 169; Wellsted, R. I, S. 250) bei den niedern Ständen finden. Die vornehmeren Weiber haben ja Zeit, sich immer aufs neue mit allerlei Figuren zu bemalen, so daß nur die ärmeren sich in schmerzhafter Weise mit unvertilgbaren Zeichen schmücken mögen. Vielleicht aber spielte der Prophet, als er mit den Schlußworten von Jes. 3, 24 (Brandmal statt Schönheit) den stolzen Frauen Jerusalems drohte, daß ihnen das Zeichen der Sklaverei auf die Stirne gedrückt werden sollte, zugleich auf jene Sitte der Morgenländerinnen an (vgl. auch Jes. 49, 16). In den Apokryphen lesen wir Weish. 13, 14, wo es im Griechischen vom Götzendiener heißt, daß er das geschnitzte Holzbild „mit Mennig (s. d. A.) überstreicht und seine Haut mit Schminke rötet", die einzige Stelle der Bibel, in welcher die vorhin erwähnte rote Sch. (lat. fucus) vorkommt. Trotz der Lautähnlichkeit mit φῦκος, fucus hat das hebr. pukh (= Pulver), der Name des im Orient seit der ältesten Zeit zur Verschöne-

rung der Augen gebrauchten schwarzen Pulvers, mit jener roten Sch. nichts zu schaffen. Das hohe Alter dieses Putzmittels zeigt uns der Dichter, wenn er den wiederhergestellten Hiob seine dritte Tochter kèren-happukh (siehe oben S. 656a. 840a) nennen läßt, zeigt uns auch die Thatsache, daß aus den Gräbern Ägyptens solche Schminkbüchschen in großer Zahl und oft mit Resten des schwarzen Pulvers ans Licht gekommen sind. Wir geben hier nach Wilkinson III, S. 383, Fig. 1 das Bild einer solchen uralten Büchse und des zum Auftragen des Pulvers dienenden, am Ende stumpf abgerundeten Griffels. Indem wir auf den Aufsatz von Hille über Gebrauch und Zusammensetzung der oriental. Augenschminke in ZDMG. 1851, S. 236 ff. verweisen, betrachten wir zunächst die Stellen des A. T.s, wo von solcher Sch. der Augen (ungen. Luther: des Gesichts) die Rede ist. Nach 2. Kön. 9, 30 „setzte" die Königin Isebel

Ägyptische Schminkbüchse. Nach Wilkinson.

„ihre Augen in pukh", d. h. versah sie ringsum mit den für schön geltenden schwarzen Rändern, von welchen das Weiße im Auge sich wirkungsvoll abhebt. Daß die Augen selbst dadurch größer und weiter geschlitzt erscheinen, zeigt Jer. 4, 30 das „Aufreißen der Augen mit pukh", wo weder an Verwunden, noch an Punktieren zu denken ist. Wäre der Gebrauch des Pulvers schädlich erschienen, so hätte man es nicht auch für ein Mittel gegen Schwäche und Entzündung gleich einer Augensalbe (s. d. A.) halten können. Während wir in der Bibel und gewöhnlich auch im heutigen Orient das Pulver nur von Frauen gebraucht finden, scheinen im alten Ägypten, nach den Abbildungen zu schließen, auch die Männer ihre Augen geschminkt zu haben, was in Rom, wie jetzt im Orient (Niebuhr B., S. 66), für schimpflich galt. Bildlich ist Jes. 54, 11, wo Jerusalems Steine mit schwarzgeränderten Frauenaugen verglichen werden, von der Sch. die Rede, indem Gott spricht: „Ich will deine Steine (Luth. ungenau: wie einen Schmuck legen) lagern lassen in pukh", d. h. den Steinen wie mit pechschwarzem Mörtel eine schöne Einfassung geben. Über die 1. Chr. 30 (hebr. 29), 2 erwähnten pukh-Steine siehe oben S. 337b. Für das Schminken der Augen braucht Hesekiel (23, 40) das Wort kachal (= überstreichen), mit welchem das noch jetzt übliche arabische kochl als Name der Sch. übereinstimmt. Im Gebrauch der Schminke herrscht natürlich viel Mannigfaltigkeit; wir geben hier nach Lane I, Taf. 12, Fig. B ein nach der altägyptischen (wahrscheinlich auch althebräischen) Mode geschminktes Auge. Wenn die Araber das Geschminktsein in den Augen von der natürlichen Schwärze der Augenränder unterscheiden, so liegt dem die Thatsache zu Grunde, daß einzelne Frauen die gepriesene Schwärze von Natur besitzen, welche gewöhnlich durch die künstliche Schminke ersetzt oder doch gesteigert werden soll. Das Auge, worin sich das Leben spiegelt, gilt mit Recht als Hauptsitz der Schönheit (vgl. z. B. Hohesl. 4, 1. 9); darum suchen die Morgenländerinnen, obgleich oder weil sie sich im allgemeinen schöner Augen erfreuen, durch Sch. den Glanz ihrer dunkeln Augen zu erhöhen und denselben ein tiefer

Geschminktes Auge einer Ägypterin.

glühendes Feuer zu geben. Fragen wir nun nach den Stoffen, aus denen das Schminkpulver besteht, so führen uns die griechische und lateinische Übersetzung der genannten Stellen des A. T.s auf stimmi, stibium, ein Spießglaserz (Antimonium = Spießglanz oder Spießglas), welches, schwarz gebrannt und zerstoßen, den Türkinnen noch jetzt als Sch. der Augen dient. Nach Lane I, S. 32 wird das von den Ägypterinnen der mittleren und höheren Klassen jetzt allgemein, von denen der niedern Stände sehr gewöhnlich gebrauchte kohl, wenn es nur zum Putz dienen soll, durch Verbrennen eines wohlriechenden Harzes oder aus dem Ruß von Mandelschalen gewonnen, wenn es aber heilkräftig wirken soll, aus mehreren Arten von Bleischwärze und anderen Stoffen, die beigemischt werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß man schon von alten Zeiten her das metallisch glänzende Pulver aus verschiedenen Stoffen bereitet oder zusammengesetzt hat, wobei neben dem Schwefelantimon besonders das Bleierz (d. h. Schwefelblei oder Bleiglanz) und eine Mischung von Bleierz und Zink zur Verwendung kamen. Mit Öl, Rosenwasser oder einer ähnlichen Feuchtigkeit angemacht, dient das Pulver zum Färben der Haarstreifen über den Augen oder der Augenbrauen, ganz besonders aber als Sch. der Augendeckel oder Augenlider oberhalb und unterhalb der

Augen. Falsch wäre es freilich, wollte man sich die Sch. als auf die äußere Seite der Augenlider aufgetragen denken. Vielmehr nach Shaw R., S. 200 f. „tunken die Frauen mit einer kleinen hölzernen Nadel, die so stark ist wie ein Federkiel, in den Staub von Bleierz und überfahren alsdann unter den Augenlidern den Augapfel“ und das gewöhnliche Verfahren ist dies, daß ein glatter Stift von Holz, Elfenbein u. dgl. oder auch ein feiner Pinsel horizontal zwischen den sich über ihm zuschließenden Augenlidern hindurchgezogen wird. Wir könnten auch sagen „zwischen den zugeschlossenen Wimpern“, da dem Hebräer mit Recht

Araberin mit geschminkten Augen. Nach Photographie.

„die Flatternden“ der Name für die Augenwimpern ist. So werden nicht nur die Wimpern oder die Haarränder der Augenlider gefärbt, sondern es wird auch die innere Seite jedes Augenlides mit der Schminkschwärze in der Weise bestrichen, daß über und unter dem geöffneten Auge ein kleiner schwarzer Rand hervorsteht, der mit den Wimpern hauptsächlich die so schön gefundene dunkle Einfassung der Augen bildet. Lane hat die oben abgebildete altägyptische Art des Augenfärbens (vgl. Jer. 4, 30) in der Nähe von Kairo zuweilen noch vorgefunden.

Kph.

Schmuck. Von seinen Wanderungen durch Palästina erzählt Furrer (Zürich 1865, S. 211), der einer Menge aus Jerusalem heimkehrender Weiber mit Körben auf dem Kopf begegnete: „Keiner fehlte der Schmuck der Silbermünzen um das Haupt. Eine hatte sogar denselben in drei Reihen über die Stirne gezogen. Die Jungfrauen sind von diesem Schmuck ganz unzertrennlich; sie legen ihn selbst nicht ab, wenn sie schlafen wollen.“ Solchen Sch. aus Münzen werden wir im alten Morgenlande nicht voraussetzen. Aber das steht nach dem Zeugnis der Bibel fest, daß auch die Hebräer gleich den Völkern aller Länder und aller Zeiten ihre Schmucksachen hatten, welche sie anlegten, wenn wir auch nicht genau darüber unterrichtet sind, ob oder wie sich diese Zierate von denjenigen der Ägypter, Assyrer, Araber u. s. w. in der Form unterscheiden. Zuweilen spricht die deutsche Bibel vom Schmücken in einem weiteren Sinne, z. B. Matth. 25, 7, wo die Lampen geputzt und zurecht gemacht werden. Das Esth. 2, 3. 9. 12 erwähnte Schmücken im persischen Harem sollte die Weiber durch Einreiben mit verschiedenen Salbstoffen verschönern. Man schmückte auch Grabmäler (s. oben S. 553 b) und Götzenbilder (Jer. 10, 4. Bar. 6, 10. 23. 2. Makk. 2, 2). Über die einzelnen Schmuckgegenstände s. die oben S. 850 b aufgezählten Artikel, außerdem z. B. Nasen-, Ohr- und Siegelring, Edelsteine und Perlen, Bart und Haar, Karmesin, Purpur, Seide, sowie Salbe und Schminke. Natürlich waren es besonders (vgl. 2. Sam. 1, 24) die Weiber, die sich schmückten, nach 1. Petr. 3, 3 mit Haarflechten, Goldumhängen und Kleideranlegen. Aber es wäre falsch zu meinen, daß sich der Sch. der Männer nur auf den Stab (s. d. A. Scepter) und Siegelring beschränkt hätte, da z. B. König Saul einen gewiß wertvollen Armring trug. Irrig (vgl. Weiß I, S. 334) hat man auch als eine besondere Eigentümlichkeit des hebr. Schmucks die häufigere Anwendung kleiner Kettchen nebst klingenden Gehängen bezeichnet, womit vermutlich die Weiber (so noch jetzt ähnlich bei den Berbern, deren Frauen nach Rüppell, S. 35 silberne Glöckchen, mit Korallen verziert, an ihr in dünne Zöpfchen geflochtenes Haupthaar hängen) Arm- und Knöchelspangen geziert hätten; vgl. vielmehr ob. S. 467. Je mehr uns noch das heutige Morgenland mit seiner überschwenglichen Pracht der kostbaren Gewänder (vgl. das S. 854b über den Perserkönig Bemerkte) und der Überladung des ganzen Schmucks (Rüppell R., S. 35) leicht den Eindruck einer gewissen Roheit macht, desto weniger dürfen wir vergessen, daß bei den Hebräern auch das männliche Geschlecht, wenngleich in geringerem Grade, sich daran beteiligte, s. oben S. 1127 a. In Ps. 45, 9. 10 finden wir neben der mit Gold geschmückten königlichen Braut (vgl. Jes. 61, 10. Jer. 2, 32. Hesek. 16, 9–13. Offb. 21, 2) den von den köstlichsten Wohlgerüchen duftenden Bräutigam. Der Unterschied beider Geschlechter läßt sich im allgemeinen darin erkennen, daß auch das ärmste Weib (über die reichen vgl. Jes. 3, 16–24) sich irgendwie zu schmücken weiß, während es bei den Männern mehr die Wohlhabenden und Vornehmen sind, die auf Sch. bedacht erscheinen. Wie überhaupt bei festlicher Gelegenheit, so erschien

man auch vor Gott in den besten Kleidern (vgl. 1. Mos. 35, 2) und sonstigem Sch. (vgl. Ps. 96, 9. Hos. 2, 13 [15]), wiewohl allerdings nicht streng zu beweisen ist, daß man zum Gottesdienst eigentlichen Sch. anlegte. In Zeiten tiefer Trauer nahte man zwar nicht unrein, aber doch ungeschmückt (Jer. 41, 5) zur gottesdienstlichen Handlung, denn der Trauernde ging natürlich ohne Sch. (2. Mos. 33, 4 ff. Hesek. 24, 17. 23), namentlich auch ohne Kopfschmuck (Hesek. 44, 18). Über den priesterlichen Sch. (Sir. 50, 12. 15) s. d. AA. Ephod, Hohepriester, Priester. Kph.

Schnecke. Dieselbe ist in der Bibel unter dem Namen schablûl nur Ps. 58, 9 erwähnt, wo das Vergehen der Frevler nach wörtlicher Übersetzung durch die Vergleichung: „wie eine Schnecke, die zerfließend geht" veranschaulicht wird. Zu Grunde liegt die Wahrnehmung, daß die Landschnecken, von denen es in Palästina sehr viele Arten gibt, ihren Pfad mit einem silberglänzenden Streifen von Schleim bezeichnen, den sie ausschwitzen, um den für ihre Fortbewegung erforderlichen engen Anschluß an den Boden zu gewinnen. Wenn sich daran wirklich — wie nach den Rabbinen die meisten Ausleger annehmen — der Volksglaube anknüpfte, daß sich die Schn. durch diese Schleimabsonderung schließlich selbst ganz verzehre und auflöse, so mag dieser Glaube durch die hinzukommende Beobachtung veranlaßt sein, daß die der Feuchtigkeit sehr bedürftigen Schn. in Zeiten langer Dürre leicht verenden und zusammenschrumpfen, wobei die Gehäuse der Schalschnecken (welche der hebr. Name neben den Nachtschnecken mit umfaßt; vgl. Gemara, Moed katan 6, b) in Menge an den Felsen kleben bleiben. Da jedoch jener Glaube sonst im Altertum nicht nachweisbar ist, so liegt in der Psalmstelle vielleicht auch nur eine poetische Hyperbel vor. — Hes. 41, 11 ist Schn. s. v. a. Wendeltreppe (vgl. 1. Kön. 6, 8: „Wendelsteine"); das entsprechende hebr. Wort bedeutet aber vielmehr: „freigelassener Raum".

Schnee fällt in Jerusalem und im palästinischen Gebirgsland sehr selten schon im Dezember, häufiger im Januar und Februar, manchmal fußtief und darüber. Doch geht der Winter oft ohne Schneefall vorüber; im Jordanthal gibt es keinen Schnee (Joseph., J. Kr. IV, 8, 3), und auch im Gebirge bleibt er selten etwas länger liegen, meist kaum einen Tag. Die „Schneezeit" in 2. Sam. 23, 20. 1. Chr. 12 [11], 22 ist darum nicht als Winterszeit im Gegensatz zum Sommer, in welchem es keinen Schnee gibt (Spr. 26, 1), zu deuten; sondern es ist eine Zeit, vielleicht (nach dem Hebr.) auch nur ein Tag im Winter gemeint, an welchem einmal tiefer Schnee lag, so daß eine Löwe unversehens in eine Cisterne stürzen konnte. Starker Schneefall, der etwa auch einem auf dem Marsch befindlichen Heere hinderlich wurde (1. Makk. 13, 22. Joseph., J. Kr. I, 16, 2), ist immer als etwas Ungewöhnliches erwähnt; doch durfte eine verständige Hausfrau der Vorsorge für die Zeit, in der Schnee fallen konnte, nicht vergessen (Spr. 31, 21). Wenn die Schneeflocken, wie zahllose Wolkenflocken (Ps. 147, 16), niederfallen oder durcheinander wirbeln wie ein Flug von Vögeln, und zur Erde herniederkommen wie ein ungeheurer Heuschreckenschwarm (Sir. 43, 19; griech. 17), so erkennt der Israelite gemäß seiner religiösen Naturbetrachtung darin die Wirkung des Machtwortes seines Gottes, der den nach dichterischer Vorstellung in seinen himmlischen Vorratskammern (Hiob 38, 22 f. Jes. 55, 10) aufgespeicherten Schnee seinen Zwecken, insbesondere seinen Züchtigungsabsichten, dienstbar macht (Hiob 37, 6. 38, 23. Ps. 147, 16. 148, 8. Jes. 55, 10. Sir. 43, 14. 19; Ges. d. 3 Männer V. 72). — Am häufigsten kommt der Schnee in der biblischen Bilderrede vor, meist mit Bezug auf seine glänzendweiße Farbe als Bild der höchsten Reinheit (Ps. 51, 9. Jes. 1, 18. Klagl. 4, 7) und fleckenlosen Heiligkeit (Matth. 28, 3. Mark. 9, 3. Dan. 7, 9. Offb. 1, 14), aber auch zur Veranschaulichung des in kurzem die Haut über und über mit weißen Blasen und Flecken bedeckenden Aussatzes (2. Mos. 4, 6. 4. Mos. 12, 10. 2. Kön. 5, 27; vgl. S. 157 b). Schneewasser als im Vergleich mit gewöhnlichem Wasser wirksameres Reinigungsmittel kommt Hiob 9, 30 vor; doch nennt der hebr. Text im Kethib einfach Schnee. In Hiob 6, 16, wo Luther den Sinn ganz verkannt hat, ist ausgemalt, wie in die schwarzen Fluten des angeschwollenen Winterbachs der weiße Schnee sich hineinbirgt, und in Hiob 24, 19 veranschaulicht die Raschheit, mit welcher Schneewasser von der Hitze aufgesogen wird, den schnellen und spurlosen Untergang der Sünder. Dagegen entspricht es dem Grundtext nicht, daß Luther in Jer. 18, 14 das Bild des raschen Wegschmelzens des Schnees von den Steinen gefunden hat; es ist im Gegenteil vom Liegenbleiben des Libanonschnees auf den Felsen (des Gefildes oder des Allmächtigen?) die Rede. Man braucht dabei nicht gerade an den ewigen Schnee zu denken, der nur in den Klüften der höchsten Gipfel des Libanon und des Hermon eingebettet ist; es genügt die Erinnerung daran, daß die Höhen des Libanon viele Monate mit Schnee bedeckt bleiben, während er im tiefer gelegenen Land nur von kurzer Dauer ist. — Ganz dunkel und rätselhaft ist das im Hebr. in Ps. 68, 15 erwähnte Schneien auf dem Zalmon, in betreff dessen wir auf die Kommentare verweisen müssen. — Daß das im Orient schon früh übliche und von da her bei Griechen und Römern Sitte gewordene Kühlen der Getränke durch hineingeworfenen Schnee oder Eis auch den Israeliten wohl bekannt war und in der heißen Erntezeit erquickendes Labsal bot, zeigt Spr. 25, 13. Die Tyrier bezogen nach Hieron. den Schnee in der Sommers-

zeit vom Hermon, woher er noch jetzt im Sommer nach Damaskus und in diejenigen Küstenstädte, die ihn nicht leichter vom Libanon bekommen können, gebracht wird.

Schneuzen, s. Leuchter S. 916b. In Sach. 4, 12 hat Luther bei dem Wort santarôth, welches nach der wahrscheinlichsten Deutung die Schnauzen oder Schnaupen an dem Ölbehälter bezeichnet, ebenfalls an Lichtschneuzen gedacht, aber, wie er selbst erklärt, nur ratend und in völliger Ungewißheit über die Bedeutung des Worts (vgl. S. 918b f.)

Schnur kommt in der deutschen Bibel, abgesehen von der Bedeutung „Schwiegertochter" (vom latein. nurus), auch in der ungewöhnlichen Bedeutung „ein mit der Meßschnur (Am. 7, 17) abgemessenes und zugeteiltes Stück Land" vor (5. Mos. 32, 9. Jos. 17, 5. 14. 19, 9). In Ps. 19, 5 bedeutet das Wort „Maß, Ausdehnung".

Schöpfung. Da die Vorstellungen der Israeliten von der Gestalt der Welt etwas Schwankendes und viel mehr dichterischen als physikalischen Charakter haben (vgl. d. A. Erde), so darf man in der Bibel keine feste, sich unwandelbar gleich bleibende Vorstellung von dem äußerlichen Hergang des Schöpfungswerkes voraussetzen; und noch weniger darf man in einer der betreffenden biblischen Vorstellungen eine Belehrung darüber suchen, wie derselbe in der Wirklichkeit verlaufen ist. Nur auf die dem Gebiet des Glaubens und der religiösen Weltbetrachtung angehörigen Wahrheiten, deren Entwickelung hier nicht unsere Aufgabe ist, legt die Bibel selbst in ihren Aussagen über die Sch. alles Gewicht; vom äußeren Hergang derselben redet sie dagegen auf Grund der geocentrischen Weltanschauung des Altertums und häufig unter dem Einflusse von dichterischen Anschauungen über das Weltgebäude. In 1. Mos. 1 ist die Weltschöpfung im Rahmen eines Sechstagewerks dargestellt. Außerhalb dieses Rahmens liegt nur der uranfängliche Schöpferakt, welcher die Welt, insbesondere die Erdenwelt als ein noch wüstes, ungestaltetes, von Finsternis überdecktes, aber auch schon von dem Geist Gottes, als dem Prinzip alles Lebens, überschwebtes wässeriges Chaos ins Dasein ruft (V. 1. 2). Die 6 Tage, deren erster mit dem Schöpferwort: „Es werde Licht" anbricht, sind von Morgen zu Morgen gerechnet. Acht Schöpfungswerke verteilen sich so auf dieselben, daß das Sechstagewerk in zwei Dreitagewerke mit je vier Schöpfungswerken zerfällt. Das erste macht aus dem finstern Chaos ein vom Licht erhelltes, geordnetes, dreiteilig in Himmel, Erde und Meer zerfallendes und für seine Bestimmung zur Wohnstätte von Lebewesen, insbesondere des Menschen geeignetes Weltgebäude. Es geschieht dies durch neue Schöpfungen (Licht, Himmelsgewölbe) und durch mit denselben verbundene fortschreitende Sonderung, zuerst des Lichts und der Finsternis, dann der untern und der oberen Wasser, endlich des Festlands und des Meeres. Aber auch die Hervorrufung der Vegetation gehört noch mit dazu, als die den Lebewesen die nötige Nahrung darbietende (V. 29. 30) Ausstattung der Erde. Zu beachten ist, daß die der Darstellung des zweiten Tagewerkes zu Grunde liegende Vorstellung von dem festen Himmelsgewölbe und den oberen Wassern entschieden dichterischen Charakters ist (vgl. S. 410). Im zweiten Dreitagewerk wird das Heer (vgl. 2, 1) der die Welt erfüllenden Einzelwesen geschaffen: zuerst die Leuchten am Himmel, die aber nicht als Lebewesen, sondern nur nach der Bestimmung, welche sie für die Erdenwelt zu erfüllen haben, in Betracht kommen; dann in aufsteigender und zugleich der Verschiedenheit der Wohnstätten Rechnung tragender Reihenfolge die Lebewesen der Erdenwelt: die Wassertiere und die die Luft erfüllenden Vögel des Himmels in einem Werk zusammengefaßt, dann die Landtiere und zuletzt als Ziel des ganzen Schöpfungswerks der nach Gottes Bild geschaffene und zum Herrn der Erde bestimmte Mensch. — Dabei stehen die einzelnen Tagewerke der beiden Dreitage in einer zwar nicht ganz durchgreifenden, aber doch augenfälligen Korrespondenz (1. Licht und 4. Lichtkörper, — 2. Scheidung der Gewässer durch die Himmelsfeste und 5. Wassertiere und die an der Himmelsfeste hinfliegenden Vögel, — 3. Hervortreten des Festlands und Vegetation und 6. Landtiere und der Mensch), die auch äußerlich dadurch bemerklich gemacht ist, daß dem 3. und dem 6. Tag je zwei Werke zugewiesen sind. Darin aber, daß das ganze Schöpfungswerk in der Stiftung des Sabbaths seinen krönenden Abschluß findet, ist angedeutet, daß Gottes Absehen schon bei der Schöpfung auf das nochmals unter Israel begründete Gottesreich gerichtet war (s. Sabbath Nr. 2), daß Gott als Schöpfer der Bundesgott, und daß der letzte und höchste Schöpfungszweck die ihrem Gotte angehörige, mit ihm in Verkehr und in seinem Dienst stehende Menschheit und damit zugleich die Verherrlichung Gottes selbst ist. — Aus den Berührungen dieser Darstellung des Schöpfungshergangs mit den mythologischen Vorstellungen anderer Völker des Orients über die Weltentstehung hat man längst erkannt, daß in ihr ein alter Überlieferungsstoff, welchen die Israeliten mit jenen gemein haben, von dem eigentümlichen Geiste der Religion Israels ausgestaltet und erneuert worden ist. Daß dieser Überlieferungsstoff von Hause aus ein semitischer war, kann nach den von G. Smith entdeckten Fragmenten des altbabylonischen Götter- und Weltentstehungsmythus, so viel Zweifelhaftes auch die Deutung des einzelnen enthält, kaum noch in Abrede gestellt werden (vgl.

G. Smith, Chald. Genesis, deutsch v. H. Delitzsch, S. 61 ff. u. dazu S. 293 ff., sowie Schrader KAT.[2] S. 1 ff.); und auch das Rätsel der auffallenden Berührungen zwischen der biblischen Schöpfungserzählung und der eranischen Schöpfungssage, soweit dieselben nicht aus verwandten religiösen Ideen zu erklären sind, dürfte durch diese Entdeckung in Verbindung mit dem mehr und mehr ans Licht tretenden Einfluß der babylonischen Kultur auf die Meder und Perser (vgl. S. 952 f.) eine annehmbare Lösung finden. Auf Gottes Offenbarung aber beruht die Erzählung mittelbar, sofern Israels eine reine Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen, welche den alten Überlieferungsstoff von seinen heidnisch-mythologischen Elementen gereinigt und zu einer Erzählung voll unvergänglicher religiöser Wahrheit, die in gewissem Maße auch geschichtliche Wahrheit (nicht geschichtliche Wirklichkeit) ist, neugebildet hat, ihren Ursprung in der Selbstbezeugung des lebendigen Gottes an Moses und schon an die Patriarchen hat. — Auf die Darstellung des äußerlichen Hergangs der Schöpfung Gewicht zu legen, ist dagegen nicht im Sinn der Bibel. Selbst der Vorstellung des Sechstagewerks begegnen wir sonst nur noch in den Motivierungen des Sabbathgebots 2. Mos. 20, 11 und 31, 17, wobei nicht zu vergessen ist, daß bei den Israeliten auch noch eine andere Gestalt des Dekalogs mit anderer Motivierung jenes Gebotes (5. Mos. 5, 15) verbreitet war. — Den äußeren Hergang der Schöpfung stellt gleich 1. Mos. 2, 4 ff. mannigfach abweichend dar. Hier ist die Schöpfung des schon geordneten, aber noch nackten, vegetationslosen Weltgebäudes als erster Schöpfungsakt vorausgesetzt (V. 4. 5), und die Erzählung selbst beschränkt sich auf den Bericht über die Erschaffung der organischen Welt. Die Idee, daß die Erdenwelt um des Menschen willen geschaffen ist, findet ihren Ausdruck darin, daß der Mensch nicht, wie nach Kap. 1 zuletzt, sondern zuerst, und zwar schon zu der Zeit, in welcher eben in der Befeuchtung des zuvor trockenen Erdbodens die Vorbedingung für die Entstehung der Vegetation eintrat, geschaffen wird, so daß der Mensch zugleich mit dem ihm Nahrung bietenden Pflanzenreich ins Dasein tritt (V. 6 f.). Jedoch wird — anders als 1, 27 — zunächst nur der Mann geschaffen. Nun folgt die Pflanzung der Paradiesesbäume (V. 8 f.), denn die Erschaffung der Tiere und Vögel (V. 19) und nun erst die des Weibes aus einer Rippe des Mannes (V. 21 f.). — Eine andere Abweichung von der Darstellung des 1. Kap. findet sich in der dichterischen Schilderung der Erschaffung der Erde unter dem Bilde der Aufführung des Weltgebäudes in Hiob 38, 4 ff., sofern nach V. 7 mit den Engeln auch schon die Morgensterne die Jubelfeier der Grundlegung des Baues begangen haben. — Auch in dem herrlichen Schöpfungshymnus Ps. 104 waltet, obschon er in Anlage und Inhalt durchaus nach dem Muster von 1. Mos. 1 gedichtet ist, indem V. 2—4 dem 1. und 2., V. 5—13 dem ersten Werk des 3., V. 14 bis 18 dem zweiten Werk des 3., V. 19—23 dem 4. und V. 24—30 dem 5. und 6. Schöpfungstag entsprechen, in der Darstellung und Verknüpfung des einzelnen viel dichterische Freiheit, und der Rahmen des Sechstagewerkes ist selbst hier ganz beiseite gelassen. — Bei diesem Sachverhalt wäre es wohl gethan, statt der vergeblichen und unfruchtbaren Bemühungen um einen Ausgleich der biblischen Aussagen über den äußerlichen Hergang des Schöpfungswerkes mit den Ergebnissen der Naturforschung sich vielmehr darum zu bemühen, daß unter Vergleichung der Schöpfungssagen des ganzen übrigen Altertums die unvergängliche religiöse Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählungen in volles Licht gestellt wird. Vgl. E. Riehm, Der bibl. Schöpfungsbericht, Halle 1881.

Schoß, s. Abgaben.

Schreiber ist bei Luther nur Jes. 36, 3. 22 Übersetzung des Titels maskîr; sonst heißt so der Staatsschreiber (sopher); vgl. d. A. Kanzler. Über 1. Chr. 2, 55 s. d. A. Jabez. Über die schoterîm s. d. A. Amtmann und vgl. damit S. 50 f.

Schrift (Schreibekunst) u. Schriftzeichen. Die Bibel, ihrer Entstehungszeit nach vielen Jahrhunderten, ja zwei Jahrtausenden angehörig, ist längst für die Völker, welche die Hauptträger aller geistigen Bewegung sind, die heilige Schrift und soll es mehr und mehr auch für die übrigen werden. Durch sie ist seit Christi Zeit vielen Völkern die Schrift überhaupt und damit der Anfang höherer Bildung gebracht worden. Die Bibel enthält zugleich innerhalb der ganzen Menschheit die ältesten Schriftstücke, welche gleich anfangs in der vollkommensten Schriftart abgefaßt sind, nämlich in der konsequent durchgeführten Laut- oder Buchstabenschrift, welche, auf dem Boden semitischer Sprache (s. d. Art. Sprache) einst zuerst angewandt, von da ab durch ihre allmähliche Verbreitung weit über die Erde hin einen Wendepunkt in der Geschichte jedes Kulturvolkes herbeiführen sollte. Durch die Bibel und die an sie sich knüpfende Überlieferung sind uns endlich verschiedene gelegentliche Nachrichten aufbewahrt, ohne welche die Geschichte jener schlechthin sogenannten semitischen Schrift in wesentlichen Stücken dunkel bleiben würde. Unter allen diesen Gesichtspunkten gehört der oben bezeichnete Gegenstand in ein biblisches Wörterbuch. Wir überblicken zuerst dasjenige, was die Bibel über Schreiben und Schrift aussagt; dann erörtern wir die hierher gehörigen Momente aus der Geschichte der Schriftzeichen und des Alphabets. —

Mose ist der erste, von welchem ausdrücklich der Gebrauch der Schrift berichtet wird, doch nicht als etwas Neues, da er bei den Israeliten Schreiber (schôterîm = γραμματεῖς Sept. 2. Mos. 5, 6; vgl. 4. Mos. 11, 16) oder Amtleute (s. d. A.) vorfindet. Beachtenswert ist dabei, daß abgesehen von der späteren prophetischen Gesetzesrekapitulation im Deuteronomium, wenige Gesetze ausdrücklich als aufgeschrieben bezeichnet werden, nämlich außer den 10 Geboten das Bundesbuch 2. Mos. 20—23 und die Bestimmungen 2. Mos. 34, 10—26 (vgl. V. 27). Alle anderen Gesetze teilt Mose nach den mittleren Büchern des Pentateuch den Israeliten auf Gottes Befehl mündlich mit. Die sonst erwähnten schriftlichen Aufzeichnungen (2. Mos. 17, 14. 4. Mos. 17, 3. 33, 2) sind nicht gesetzlicher Art. Dagegen setzen manche Bestimmungen (2. Mos. 28, 9. 36. 4. Mos. 5, 23. 5. Mos. 6, 9. 11, 20. 24, 1. 3) sowohl bei den Priestern als bei anderen eine gewisse Verbreitung des Schriftgebrauchs voraus. Es erscheint dies als charakteristisch für das Mosaische Zeitalter im Unterschiede von dem patriarchalischen, in welchem man einzig gegen das Ende hin in dem Siegelring des Juda (1. Mos. 38, 18) eine zweifelhafte Spur von der Anwendung der Schrift finden kann — eines von den Zeichen treuer Erinnerung, die uns in dem Pentateuch entgegentreten (vgl. in einer anderen Beziehung ob. S. 548). Dagegen wissen wir jetzt merkwürdiger Weise, wie um das Jahr 1400 v. Chr., also in der Zeit vor dem Eindringen der Israeliten in Paläſtina beziehungsweise in den ersten Zeiten ihrer Niederlassung daselbst, die landeseingeborenen Canaaniter des Binnenlandes geschrieben haben. Diese bedienten sich nämlich wenigstens zur Korrespondenz mit dem Auslande der assyrisch-babylonischen Keilschrift, und gebrauchten als Sprache das Assyrisch-Babylonische, untermischt mit canaanäischen Glossen. Unter dem hochwichtigen Thontafelfund von Tell el-Amarna in Ägypten befinden sich nämlich Briefe eines canaanäischen Kleinfürsten (so eines canaanäischen Melech der Richterzeit!) Namens Abdi-chiba an den ägyptischen Pharao als seinen Oberlehnsherrn in Keilschrift von der erwähnten Art, über deren Sprache mit den hochinteressanten, ganz echthebräischen, canaanäischen Glossen wie ṣûnu „Schafe", d. i. ṣôn und scha'ari „Thor" zu vergleichen sind die Aufsätze von H. Zimmern in der Zeitschr. des deutschen Palästinavereins Bd. XVII (1891), S. 133—147, und in der Zeitschr. f. Assyriologie Bd. VI (1891), S. 154—158. Hernach muß selbst unter den schweren Kämpfen der Richterperiode das Schreiben nichts ganz Seltenes geworden sein. Aus einer alten Quelle wird Richt. 8, 14 erzählt, daß ein junger Mensch, von Gideon nach gewissen Personen befragt, ihrer 77 aufschrieb. Ohne frühzeitige Aufzeichnung wären uralte Lieder, wie die in 4. Mos. 21 und Richt. 5, schwerlich erhalten worden. Nicht wenige der Art, die uns verloren gegangen sind, mag das Buch des Frommen (Jos. 10, 13) enthalten haben. Für die Zeit der Könige mehren sich die Hindeutungen auf eine ziemlich verbreitete Kenntnis des Lesens und Schreibens (Jes. 10, 19. 8, 1. 30, 8. Hab. 2, 2), wenn auch anzunehmen ist, daß damals wie später (Joseph., Altert. XVI, 10, 4) und wie noch im jetzigen Orient an geschickten und ungeschickten Lohnschreibern kein Mangel war. Der Griffel des raschen, gewandten Schreibers wird im dichterischen Bilde gerühmt Ps. 45, 2. Dasselbe Wort (sôfêr) bezeichnet aber auch das hohe Amt des königlichen oder Staatsschreibers (2. Sam. 8, 17. 20, 25. 2. Kön. 12, 11. 19, 2. 22, 3). Die Könige hatten so gut wie die Privaten ihre Korrespondenz (2. Sam. 11, 14. 1. Kön. 21, 8. 11. 2. Kön. 10, 1. 2. Chr. 30, 1; wie die Canaaniterfürsten schon in altersgrauer Vorzeit, s. vorher); bürgerliche und gerichtliche Angelegenheiten wurden schon in weitem Umfange schriftlich erledigt (Jer. 32, 10; vgl. Luk. 16, 6 ff. Jes. 10, 1. Hiob 31, 35). Zugleich entwickelte sich eine reiche Litteratur nach verschiedenen Seiten hin. Selbst die Propheten, die Träger des lebendigen göttlichen Worts, wurden mit der Zeit nach innerer geschichtlicher Notwendigkeit auch zu Schriftstellern. Zahlreiche aufgezeichnete Gesetze galten schon zu Hosea's Zeit (8, 12 nach dem Grundtext) als von Gott selbst vorgeschrieben. Die sich mit diesen schulmäßig beschäftigen, begegnen uns nach dem babylonischen Exil als die Schreiber schlechthin, d. h. als die Schriftgelehrten. So heißt Esra mit derselben Bezeichnung, die wir aus Ps. 45, 2 in anderm Sinne anführten, der gute, gewandte Schreiber (sôfer mâhîr Esra 7, 6; vgl. V. 11). In der nachfolgenden letzten Zeit der althebräischen Litteratur wurde schon, wie heutzutage, über zu vieles Bücherschreiben geklagt (Pred. 12, 12). — Die Technik des Schreibens haben die Hebräer nicht von Babylon entlehnt, von dessen Backsteinschrift sich bei ihnen keine Spur findet, sondern aus Ägypten mitgebracht, wo lange vor ihrer Übersiedelung dahin jene Technik vollkommen entwickelt war. Selbstverständlich hat sich einzelnes darin hernach im Laufe der Jahrhunderte geändert; aber die wenigen gelegentlichen Nachrichten gewähren darüber keine Einsicht. Für den Schreibgriffel finden sich zwei Ausdrücke: chereṭ ist nach sicherer Etymologie das Werkzeug zum Eingraben der Schrift: 'êṭ kommt für eben dasselbe nur mit dem Beiwort „eisern" vor (Jer. 17, 1. Hiob 19, 24), für sich bedeutet es nur den „Griffel des Schreibers", nämlich den Rohrgriffel oder heutigen arabischen kalam (Ps. 45, 2. Jer. 8, 8; Sept.: kalamos; vgl. 3. Joh. 13), den jener nebst der Tinte in seinem Schreibzeug, wie noch jetzt im Orient, am Gürtel zu tragen pflegte (Hes.

9, 2 f. 11); auch ein besonderes „Schreibermesser" (Luth.: „Schreibmesser" Jer. 36, 23) zum Zurechtschneiden der Rohrspitze und zum Zertrennen des Schreibmaterials führte er bei sich. Die Tinte war in der Regel schwarz (2. Kor. 3, 3. 3. Joh. 13): in der Ptolemäerzeit wurde nach Joseph. (Altert. XII, 2, 10) das Gesetz auch mit goldenen Buchstaben geschrieben. Als Material, auf daß man mit Tinte schrieb, überkam man sicher gleich anfangs von Ägypten her das dort uralte Papier, welches aus dem auch in Palästina vorkommenden Papyrusschilf (Hiob 8, 11. Jes. 35, 7. 2. Mos. 2, 3. Jes. 18, 2 im Grundtext; vgl. d. Art. Schilf) bereitet wurde und dessen Gebrauch noch Plinius (XIII, 21) zu Ägyptens Ehre als die Hauptstütze der Humanität und der Erinnerung preist. Auch die in ihren Geschäften vielschreibenden Nachbarn der Hebräer, die Phönicier (s. Ebers, Äg. und die BB. Mose's, S. 149), gebrauchten dasselbe Material, obgleich von ihren massenhaften Papyrusschriften bis jetzt nur 2 kleine Fetzen wiedergefunden sind (ediert von Vogüé, Inscriptions p. 131). Bloßer Zufall ist es, daß jenes nicht im A. T., sondern erst als chartēs und chartion im N. T. (2. Joh. 12. 3. Joh. 13) genannt wird. Ob die Hebräer im höheren Altertum auch auf geglättete Tierhäute geschrieben haben, wie jetzt allgemein angenommen wird, scheint uns fraglich. Herodot (V, 58) sagt, daß die ältesten Jonier aus Mangel an Papyrus auf Ziegen- und Schafhäute geschrieben haben, wie das auch noch jetzt bei manchen Barbaren geschehe; aber von den Phöniciern, die er dort als Lehrer der Schrift für die Griechen darstellt, sagt er das nicht. Bei den Ägyptern ist jener Gebrauch nicht nachzuweisen. Bei den Hebräern behauptet man ihn mit unberechtigter Zuversicht auf Jer. 36; denn gerade dort hat der sachkundige alte Übersetzer mit gutem Bedacht wiederholt (V. 2. 4. 6. 14. 23) den Papyrus (chartion und chartēs) eingesetzt. Ganze Stücke Leder hätte der König trotz seines Ingrimmes sicher nicht auf das offene orientalische Feuerbecken geworfen (V. 23). Komisch ist der von dem Schreibermesser, das er zu Hilfe nahm, auf Tierhäute gezogene Schluß: als ob nicht auch Papyrus leichter zu zerschneiden als zu zerreißen wäre! Auch aus 4. Mos. 5, 23 zog man übereilt den gleichen Schluß, denn Papyrus konnte ebenso wie eine Tierhaut das Abwaschen der frischen Tintenschrift vertragen. Nach Herodot (a. a. O.) war zu seiner Zeit auch bei den Griechen das ägyptische Papier noch allgemeinstes Schreibmaterial. Ihre Bücher hatten die Form der in ägyptischen Gräbern öfter gefundenen Papyrusrolle: die Blätter sind dort sorgfältig an einander geleimt, die nicht beschriebene Rückseite häufig mit einer öligen Substanz gelb gefärbt. So haben wir uns also auch die Buchrolle des Propheten (Jer. 36, 2. 14 ff.; vgl. Ps. 40, 8) zu denken, welche Jojakim zerschnitt und verbrannte. Erst später wurde das im N. T. 2. Tim. 4, 13 erwähnte Pergament, griech. μεμβράνα, erfunden, nach Plinius (a. a. O.) in Pergamum, als Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus hinderte. Dies dauerhafte und stattliche Material scheint bei den Juden bald insbesondere für die heiligen Schriften beliebt geworden zu sein, wie daraus noch jetzt die altertümlichen, um einen verzierten Stab gewickelten Gesetzesrollen für die Synagogen nach talmudischen Bestimmungen gefertigt werden. Josephus in seiner Darstellung der Aristeas-Legende (vgl. über die ihr zu Grunde liegenden geschichtlichen Erinnerungen M. Schmidt in Merx' Archiv III, S. 12) beschreibt ein in Goldschrift ausgeführtes Prachtexemplar der Pentateuchrolle, das von Jerusalem dem Ptolemäus Philadelphus (285 v. Chr.) übersandt worden sei: dieser habe, nachdem es aus den Futteralen*) hervorgezogen worden, insbesondere auch die Feinheit des Pergaments und die Unerkennbarkeit der Fugen zwischen den künstlich zusammengefügten Blättern bewundert (Altert. XII, 2, 11). In der Beschaffung solcher Prachtstücke zeigte sich, ebenso wie anderseits in der weiten Verbreitung einfacherer Abschriften 1. Makk. 1, 59, der Eifer für das Gesetz. — Die Grundlage desselben, der Dekalog, blieb dabei im Gedächtnis als gleich zu Anfang auf dem Sinai von Gott selbst in steinerne Tafeln geschrieben, in Wahrheit eine Steinschrift, der keine andere auf Erden jemals an nachwirkender göttlicher und weltgeschichtlicher Kraft zu vergleichen war (vgl. S. 516), wenn gleich die Prophetie auf eine künftige Einschreibung des göttlichen Gesetzes in Herz und Sinn als auf ein Höheres hinwies (Jer. 31, 33). Noch Kant weiß als Philosoph für die Majestät des Sittengesetzes kein erhabeneres geschichtliches Gleichnis als die sinaitische Gesetzgebung. — Gewiß wurde die monumentale Steinschrift öfter bei den Hebräern angewandt (s. unten); in der Bibel aber kommt sie nur noch vor bei dem symbolischen feierlichen Akt Jos. 8, 32 (vgl. 5. Mos. 27, 4. 8, wonach die Steine mit Kalk überzogen werden sollten) und im Munde Hiobs, der (19, 24) bei dem plötzlichen Auftauchen einer höheren Hoffnung wünscht, daß seine Worte „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" u. s. w. „mit eisernem Griffel und Blei für ewig in den Felsen gehauen würden" (Grundtext). Dies deutet man jetzt gewöhnlich vom Ausgießen der vertieften Schriftzüge mit Blei; andere finden mit L. darin zweierlei: „daß sie mit eisernem Griffel auf Blei, daß sie für ewig in den Felsen eingegraben würden". An ein Eingraben der Schrift mit eisernem Griffel (cheret) auf eine Tafel von Blei ist vielleicht bei der symbolischen Handlung Jes. 8, 1 zu denken, denn das hebr. Wort für Tafel (gillâ-

*) Solch ein Futteral hieß griech. teuchos. Daher pentateuchos = ein Werk, das fünf in Futteralen steckende Rollen umfaßt.

jôn) versteht man mit L. Jes. 3, 23 wahrscheinlich richtig von einem Metallspiegel als Frauenschmuck, und auch wenn man „Menschengriffel“ im übertragenen Sinne als „allgemein leserliche Schriftart“ nimmt, deutet der gewählte hebräische Ausdruck doch auf eingegrabene Schrift hin. Einkritzen der Buchstaben in Holz (was in der Kultursphäre des Altertums sicher nur ausnahmsweise vorkam) oder Aufschreiben mit Tinte ist bei der symbolischen Handlung des Hesekiel (37, 16) anzunehmen. Bedeutsam ist die Anwendung der Metallschrift auf dem Stirnblech des Hohenpriesters: „Heilig dem HErrn“ und die zweifache Eingravierung der Namen der Stämme, die er tragen und im Herzen hegen sollte, auf die seine Schulter und Brust schmückenden Edelsteine (vgl. S. 647. 402). Gravierte Siegelsteine mit althebräischer Schrift haben sich etwa vom Jahrhundert des Jeremias an erhalten (vgl. S. 333); s. de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale (Paris 1868), S. 131–140; M. A. Levy, Siegel und Gemmen ꝛc. (Breslau 1869), S. 33 ff. — Soviel über die Technik der Schrift bei den Hebräern. Aus der *Geschichte der Schrift* ist hier für uns neben dem hebräischen Alphabet das griechische, in welchem das N. T. geschrieben wurde, und in zweiter Linie das lateinische (vgl. Joh. 19, 20), welchem auch das unserige entsprang, von Interesse. Alle diese haben ihre gemeinschaftliche Wurzel in dem altsemitischen Alphabet, ein Verhältnis, welches wir, wie es sich aus inschriftlichen Denkmälern geschichtlich erkennen läßt, zunächst in Kürze darstellen. Schließlich erst werden wir, weiter zurückgehend, die Vermutungen über den Ursprung des

2 altsemitischen Alphabets selbst besprechen. — Letzteres ist auf unserer Schrifttafel*) unter der Spalte A verzeichnet. Das älteste sichere Denkmal derselben ist der Stein des Mesa (s. d. A.); eine Probe seiner Schrift geben wir unterhalb der vergleichenden Schrifttafel aus Z. 22 der Inschr. (= ānōchī bānīthī) nach einem Papierabklatsch in der Größe des Originals; in manchen Fällen sind jedoch die ursprünglicheren Formen durch die ältesten griechischen Inschriften aufbewahrt (s. unten). Im wesentlichen mit den Schriftzeichen Mesa's gleichförmig sind die der von Schick neuerlich bei Jerusalem entdeckten Siloahinschrift (ZDPV. 1880, S. 54; 1881, S. 102 ff. S. 115 ff. S. 250 ff.; ZDMG. 1882, S. 725 ff.; Athenäum vom 12. März 1881, Faksimile in der Oriental Series der Londoner Palaeographical Society, Tafel 87 (1886). Jenes Uralphabet nahm bei verschiedenen Stämmen einen verschiedenen Typus an; der den Hebräern eigene ist schon auf den erwähnten Gemmen zu erkennen. Wir geben hierbei als Probe die Inschrift eines Steines unter einer ägyptischen Sphinx mit Sperberkopf und Pschent (nach Vogüé, Mélanges etc. Pl. VII, Nr. 38)*). Die weitere Entwickelung dieses Typus zeigt sich in der Schriftart D unserer Tafel**), wie sie sich auf jüdischen Münzen aus der Zeit der Makkabäer und aus der der Aufstände unter Vespasian, Titus und Trajan findet. Hier haben manche Buchstaben, im Unterschiede von der viel mehr umgestalteten phönicischen und karthagischen Schrift, die allerältesten Formen beibehalten (vgl. die Buchstaben nach den links stehenden Zahlen 2, 3, 5, 8, 10, 12, 21, 22; annähernd auch 4 und 6); ein aramäischer Einfluß (s. unten) ist selten, wie bei der zweiten Figur unter 20, zu erkennen. Sehr ähnlich, obgleich in Einzelheiten eigentümlich ausgebildet, also lediglich eine Modifikation des gemeinsamen israelitischen Typus, ist die älteste Steinschrift der Samaritaner (ZDMG. XIII, 275; vgl. XVIII, 582), welche von diesen selbst als die alte hebräische bezeichnet wurde. Daneben war aber bei den Juden zu Christi Zeit ein anderes, unserer heutigen Quadratschrift entsprechendes Alphabet im Gebrauch, wie dies aller Skepsis gegenüber schon früher an manchen sicheren Zeichen erkannt (s. besonders Hupfeld, Th. Stud. und Krit. 1830, S. 285 ff.) und neuerlich durch gefundene palästinische Inschriften vom ersten Jahrhundert ab bestätigt worden ist. Nach den letzteren geben wir dies jüngere jüdische Alphabet auf unserer Tafel unter F. Es heißt assyrische Schrift (aššûrith) schon in der Mischna (Megilla 1, 8. 2, 1. 2. Jadaim 4, 5); Origenes' und Hieronymus' jüdische Gewährsmänner und ebenso der Talmud führen dieselbe auf Esra zurück, der sie aus Assur mitgebracht haben soll; gleicherweise nannten die Samaritaner sie mit höhnenden Verwünschungen die Schrift Esra's (mikhtabh 'Ezrâh) und rühmten sich selber die Schrift Mose's zu besitzen; demgegenüber halfen sich dem Talmud zufolge (s. d. Stellen im Buxtorfi fil. dissertationes p. 171 f.) die Juden mit der Fabel, daß dem Mose das Gesetz in Quadratschrift gegeben, hernach aber wegen Israels Sünden diejenige Schrift an die Stelle getreten sei, welche Idioten (die Samaritaner) beibehalten haben, nachdem bei den Juden die ursprüngliche durch Esra wiederhergestellt worden. Gegenwärtig wird freilich auch die jüdisch-samaritanische Überlieferung von der Einführung einer neuen Schrift durch Esra bei uns allgemein für eine Fabel

---

*) Diese bietet zu leichter Übersicht nur das für gegenwärtigen Art. Erforderliche. Vergleichende Tabellen anderer semitischer Schriftarten finden sich in den meisten hebr. Grammatiken; besonders vollständig ist die von Euting, welche der englischen Übersetzung von Bickells Grammatik (Leipzig 1877) angehängt ist.

*) Die Inschrift in moderne Quadratschrift transkribiert lautet: לזכר הושע = zum Gedächtnis des Hosea.

**) Die eingeklammerten Zeichen fehlen bis jetzt auf den Denkmälern und sind vermutungsweise nach der Analogie ergänzt. Gleiches gilt weiterhin von der Spalte F.

gehalten. Aber vergebens sucht Wellhausen (Bleeks Einl. ins A. T., 4. Aufl., S. 628) das Gewicht des auffälligen alten Namens der assyrischen Schrift durch Annahme der ganz unhaltbaren von Hupfeld selbst nur flüchtig hingeworfenen und keineswegs festgehaltenen Vermutung*) zu entkräften, daß assûrith = syrisch, aramäisch sein könne. Und ebenso innerlich widerspruchsvoll ist seine erneuerte Behauptung (S. 627), daß „die Anfänge des Übergangs" zur neuen Schrift schwerlich vor 300 v. Chr. zu setzen seien. Es handelt sich ja nicht um eine allmähliche Umbildung der einheimischen Schriftart, die sich vielmehr wesentlich unverändert bis in die Zeit des Barkochba erhielt, sondern um die daneben stattfindende Einführung eines fremden, lange zuvor auswärts üblichen Typus, der nun alsbald gerade für religiöse Zwecke allgemein gebräuchlich wurde, wie er nach dem Talmud außer für die heiligen Bücher, auch für die Schrift auf den Thürpfosten und Gebetsriemen vorgeschrieben war (s. Buxtorf a. a. O.). Dem entspräche etwa, wenn bei uns für Bibel und Gesangbuch die lateinische Schrift statt der sogenannten deutschen eingeführt würde. Bekannt ist dagegen, mit welcher Zähigkeit gerade im Orient die Völkerstämme an ihrer überlieferten Schrift festhalten, wie z. B. Juden, Samaritaner, Maroniten das Arabische noch jetzt mit ihren eigenen Buchstaben schreiben. Ferner wird allgemein anerkannt, daß zuerst durch Esra, den „gewandten Schriftgelehrten im Gesetz Mose's" (s. oben) der ganze Pentateuch kanonische Geltung in der neuen Kolonie erhielt, und daß auf seinen Antrieb sofort eine ganze Anzahl von eifrigen Gehilfen, deren Namen genannt werden (Esra 8, 16. Neh. 8, 7), das Volk im Gesetz unterwies, wobei das letztere selbstverständlich vermittelst Abschriften (und zwar gewiß vorwiegend von der Hand der Lehrer selbst) vervielfältigt wurde. Wäre nun dabei durchgängig unter Esra's Vorgange die althebräische Schrift angewandt worden, wie hätte dann später, angeblich etwa 150 Jahre hernach, während doch mehr und mehr der Buchstabe als heilig zu gelten anfing, irgend ein Hoherpriester (denn nur an einen solchen wäre zu denken) jene graphische Umwälzung ohne irgend welchen einleuchtenden Grund wagen und ohne den erbittertsten Widerstand durchführen können? Dagegen erklärt sich die in religiösen Dingen bald eintretende priesterlich-offizielle Herrschaft der neuen Schrift vollkommen, wenn darin Esra mit seiner gewaltigen Autorität voranging, er, den man hernach nicht ganz grundlos dem Mose zur Seite stellte. Gewiß ist ihm dabei nicht in den Sinn gekommen, ungereimterweise für Abschriften des Gesetzes den Gebrauch der altehrwürdigen heimischen Schrift zu verbieten. Vielmehr wurde diese dabei neben der neuen noch einige Zeit (wie lange wissen wir nicht) nach Neigung und Bedürfnis angewandt. Hieraus erklärt sich gegenüber Hupfelds Bedenken auch hinlänglich, daß die Samaritaner bald hernach den Pentateuch in althebräischer Schrift überkamen. Das monotheistische Element war bei ihnen unter altisraelitisch-priesterlichem Einfluß (2. Kön. 17, 28) so stark geworden, daß sie sich dem neuen Tempel anschließen wollten (Esra 4, 1 ff.); beharrlich zurückgewiesen wurden sie zu Todfeinden Jerusalems. Wenn sie danach von dort den Pentateuch erhielten, so geschah das sicher nicht offiziell, sondern durch Vermittelung unzufriedener Judäer, die ihnen günstig waren (vgl. Joseph., Altert. XI, 8, 4 mit Neh. 13, 28, und zu diesem allen oben S. 1365 ff.). Um so weniger war dabei irgend ein Anlaß gegeben, die von dem gehaßten Esra eingeführte fremde Schrift mit herüberzunehmen. — Was aber diese Neuerung Esra's selbst betrifft, so wird sie völlig begreiflich durch die neuesten epigraphischen Funde und Forschungen, welche in dieser Beziehung noch nicht herbeigezogen sind. Man wußte längst, daß das Aramäische unter assyrischer (vgl. Jes. 36, 11) und unter persischer Herrschaft (vgl. Esra 4, 7 f. u. s. w.) die Welt- und Verkehrssprache war, eine Stellung, die es in Vorderasien weithin behauptete, bis es durch das Arabische des siegenden Islam abgelöst wurde. Neben der aramäischen Sprache wird aber Esra 4, 7 (s. dazu Bertheau) auch eine „aramäische Schrift" erwähnt, d. h. eine eigentümliche aram. Ausprägung des altsemitischen Alphabets. Die ältesten Monumente dieser Schriftart sind Gewichtstücke und Thontäfelchen aus den Trümmern Ninive's, die meist zugleich Keilinschriften tragen (s. oben S. 108), und sodann die jüngst aus dem Schutthügel von Sendschirli in Nordsyrien, in der Ecke des Golfes von Iskenderûn, zu Tage geförderten merkwürdigen Inschriften altsyrischer Fürsten (Panamu u. anderer) aus dem 7. Jahrhundert v. Chr.; behandelt in den Mitteilungen aus den oriental. Sammlungen der Kgl. Museen zu Berlin, Heft XI, 1893, von Luschan und Sachau; vgl. auch Nöldeke in ZDMG. Bd. 47 (1893), S. 96 bis 105. Altaramäische Schrift hat ferner ein Teil der ältesten geschnittenen Steine mit aramäischer Inschrift, während manche derselben noch das altsemitische Alphabet zeigen (Vogüé

*) Hupfeld zieht a. a. O. S. 296 die Deutung „starke, gestützte" Schrift vor und findet selbst die andere „beatificata" „nicht geradezu verwerflich" — beides, wie er auch andeutet, altrabbinische Aushilfen gegenüber dem ihnen religiös Anstößigen — von neueren gegenüber dem ihnen geschichtlich Anstößigen wieder aufgenommen. — Jene dritte Deutung weist schon Winer mit gutem Grunde zurück. Bei Griechen und Römern werden Syrisch und Assyrisch oft verwechselt, aber nirgends im Hebräischen. „Assur" wird dagegen als alter Name der östlichen Weltmacht 2. Kön. 23, 29. Jer. 2, 18 Klagel. 5, 6, auf Babylonien, Esra 6, 22 auf Persien übertragen.

a. a. O., S. 127 ff. Levy, Siegel und Gemmen, S. 4 ff.). Die ältesten Charakterzüge sind eine völlige Umgestaltung der Form des He, das schon auf einem vielleicht dem 8. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Thoncylinder der späteren Quadratschrift ähnlich ist (Vogüé, S. 121; vgl. unsere Tafel Nr. 5 unter E und F)*), und die Eigenheit, daß die sämtlichen an verschiedenen Buchstaben vorkommenden Ringe, die teilweise aus ursprünglich eckigen Figuren entstanden sind, sich nach oben öffnen, nämlich Beth, Daleth, Ajin, Resch (vgl. Nr. 2, 4, 16, 20 unter A, D, und unter E, F). Dies besonders führte zu anderen weiteren Umgestaltungen und gab der Schrift eine völlig andere Physiognomie. So bildete sich das Alphabet, das wir unter der Spalte E zusammengestellt haben. Gegenwärtig hat sich herausgestellt, daß es viel älter ist und viel weiter verbreitet war, als man bis jetzt annahm. Man bemerkte längst seine Ähnlichkeit mit der Quadratschrift auf gewissen in Ägypten gefundenen aramäischen Stein- und Papyrus-Inschriften. Aber diese setzte man in die spätere Ptolemäerzeit. Vogüé erblickte (S. 167) das hohe Interesse insbesondere jener Papyrusfragmente namentlich darin, daß sie uns das Aussehen der Gesetzesrollen vergegenwärtigen, welche einst den alexandrinischen Übersetzern vorlagen. Aber sie vergegenwärtigen uns sogar, wie wir jetzt mit Sicherheit behaupten können, das Aussehen derjenigen gleichfalls aus Papyrus bestehenden Gesetzesrolle, aus welcher Esra sein Volk lehrte und die er vielleicht mit eigener Hand geschrieben hatte. Die Schrift auf derselben trug genau denselben Typus, wie auf den in Gesenius' Monumenten, Taf. 30—33, abgebildeten Papyrusfragmenten. Die Zeilen haben wir uns auf der Gesetzesrolle länger als dort zu denken. Als Probe geben wir, was auf dem Papyrus Turinensis von der ersten Zeile erhalten ist, hier um des Raumes willen wieder in zwei Zeilen gebrochen. Hier fand man früher mit Gesenius (wie solche Mißgriffe bei Anfängen schwieriger Entzifferung unvermeidlich

*) Das Kof hatte schon in der altsemitischen Schrift die Form angenommen, welche Nr. 19 unter A an dritter Stelle angegeben ist; daran schloß sich dann die aramäische Weiterbildung an.

sind) das aramäische psalmähnliche Gebet eines Juden der Ptolemäerzeit. Merx erkannte zuerst den Anfang eines Briefes. Er lautet: „An meinen Herrn Mithravahischt. Dein Knecht Pachim . . ." Die Adresse ist die eines persischen Beamten, wie ich das aus der Vergleichung mit anderen Papyrusfragmenten ganz derselben Art schließe. So enthält eines derselben, von Vogüé ediert und entziffert, eine Ausgabenliste, auf welcher Staatsausgaben (nifkâth medîntâ) und persönliche Ausgaben (nifkâth nafschâ) auseinander gehalten sind. Diese aramäischen Papyrus sind also Denkmäler der Perserherrschaft in Ägypten und bei deren Zusammenbruch vielleicht absichtlich zerrissen: ein auch nur einigermaßen erhaltener derselben Art ist bis jetzt nicht aufgefunden*). — Den gleichen Schrifttypus zeigten unverkennbar einige bis jetzt ebenfalls der Ptolemäerzeit zugewiesene ägyptisch-aramäische Steininschriften. Der neueste gleichartige Fund, zugleich ägyptische und aramäische Schrift enthaltend, jetzt in Berlin und von Lepsius veröffentlicht, führte gleichfalls auf überraschende Weise in die persische Zeit zurück. Der Bearbeiter der aramäischen Inschrift, Euting, las richtig die folgenden Zeichen, die wir nach einem Papierabklatsch in der Größe des Originals hier einrücken,

= Chschiarsch, Xerxes (Lepsius, Zeitschrift für ägyptische Sprache XV, S. 129 f.)**). Damit be-

*) Vgl. hierzu und zu dem Nachfolgenden meine Bemerkungen ZDMG. XXXIII, S. 259 f. Die obigen Schriftzeichen sind, in unsere Quadratschrift transkribiert:

אל מראי מתרוהשת עבדך פחים . . .

Das el als Präposition ist im Aram. nicht gebräuchlich; so lag nahe, es = „Gott" zu nehmen. Daher erklärte Gesenius monum. p. 234 deus domine mi! ex conculcatione (mittadvîschath) servum tuum miserum (eripe).

**) In obigem חשיארש hat das Jod die älteste Form behalten, wie derartige vereinzelte Reste der Vergangenheit öfter in Inschriften (auch griechischen) vorkommen. Jenes Wort entspricht dem Khschjârscha der persischen Keilinschriften. Chschiarsch las schon vorher Brugsch (Geschichte Ägyptens, S. 758) auf ägyptischen Denkmälern. Das A. T. schreibt mit Vav statt Jod Âchaschvêrôsch.

stätigt sich urkundlich, was Blau (ZDMG. X, 569) längst vermutet hatte, nämlich die wesentliche Identität und Gleichzeitigkeit des Alphabets auf den ägyptisch-aramäischen Denkmälern und auf den persischen Satrapenmünzen, welche, aus Assyrien, Mesopotamien, Cilicien, Pisidien, Pontus aufbewahrt, ganz besonders das Aramäische als damalige Weltsprache bezeugen. Eine dieser Münzlegenden (= Mazdi, welcher über das transeuphratische Land und Cilicien) berührt sich auch in einer dem offiziellen Aramäisch des Perserreichs eigenen auffälligen Sprachform mit den ägyptisch-aramäischen Denkmälern*). Auch zu ihren Siegeln wählten vornehme Perser mit persischen Namen öfter aramäische Sprache und Schrift (z. B. Parschandat, Sohn (bar) des Artadat; Vogüé a. a. O., S. 129. Vgl. auch ZDMG. XVIII, 299). Denselben sprachlichen und graphischen Charakter trägt endlich die von mir edierte fein eingeritzte Inschrift einer graziös verzierten Silberschale, die in einer alten Gräberstätte bei Kasbek nördlich vom Kaukasus neben allerlei Denkmälern eines rohen Barbarenvolkes i. J. 1878 gefunden ist, wahrscheinlich ein einstmals aus dem persischen Gebiet über das Gebirge herübergebrachtes Beutestück (ZDMG. XXXVIII, 292 f.). — Das Alphabet aller dieser Inschriften, obgleich modifiziert durch das bei ihnen angewandte verschiedene Material und durch einzelne lokale und individuelle Eigenheiten, zeigt sich doch im wesentlichen als überall identisch. Kein Wunder, daß es seine Herrschaft auch auf die nachexilische Kolonie in Jerusalem ausdehnte. Serubabel und Nehemia hatten sich ihrer als Statthalter in der Korrespondenz mit der persischen Regierung zu bedienen; Esra, der mit einer aramäisch abgefaßten Vollmacht des Artaxerxes nach Jerusalem kam (Kap. 7), war sie daher längst ebenso geläufig. Dabei hatte sie gegenüber der althebräischen Schrift, welche die Rabbinen hernach nicht ohne Grund die „gebrochene" (ra'aṣ) [?] nannten, etwas Gefälligeres und Fließenderes. Jene andere aus nationalem Interesse zu bevorzugen, konnten damals Männer von weiterem Gesichtskreise sich nicht versucht fühlen. Denn die zum Teil sehr feindlichen Nachbarvölker, Phönicier, Samaritaner, Moabiter, Edomiter hatten bis dahin, mit geringen Modifikationen des Duktus, dieselbe Schrift. So führte Esra, der scriba velox, wie ihn die Vulg. nennt, die vornehmere offizielle Reichsschrift auch in den religiösen Gebrauch ein. Er meinte damit, wie ja auch das alte hebräische Alphabet in alltäglichen Geschäften gebraucht war, keineswegs eine heilige Schrift zu schaffen. Zu einer solchen wurde aber die neue Schrift, die zunächst vorzugsweise zu religiösem Gebrauch diente, allmählich um so mehr, als sie im Zeitalter Alexanders des Gr. und der Diadochen die Stellung einer weitverbreiteten Reichsschrift an die griechische abtrat*) und nun bald, wozu Anfänge möglicherweise schon früher gemacht waren, wie bei den Juden, so auch bei den Nachbarvölkern sich verschieden gestaltete, am verwandtesten der zu Christi Zeit üblichen jüdischen Quadratschrift bei den Palmyrenern, mit stärkerer Entartung bei Hauraniern und Nabatäern**). Auf solche schon eingetretene Verschiedenheit weist der Verfasser des Briefes des Aristeas hin, der jedenfalls als kundiger Zeuge hinsichtlich seiner eigenen Zeit gelten muß. Er läßt den Aristeas von den Juden sagen: „Sie bedienen sich eigener Schriftzüge nach der jüdischen Weise ebenso wie die Ägypter ihres eigenen Buchstabenvorrats, wie sie denn auch eine eigene Sprache haben; man nimmt an, daß sie sich der syrischen (Weise)***) bedienen, aber dem ist nicht so, sondern es ist ein anderer Typus (tropos)." Hierin liegt, wie es Josephus (Altert. XII, 2, 1) richtig verstanden hat, jedenfalls auch dies, daß viele Ausländer die von Esra eingeführte Schriftweise noch für die gemeinsame syrische (aramäische) hielten, während Kundigere darin schon etwas Eigenartiges wahrnahmen. Wie schnell oder wie langsam der Übergang von dem Schrifttypus auf unserer Tafel unter E zu dem unter F sich vollzogen habe, das zu bestimmen, reicht das bis jetzt zugängliche epigraphische Ma-

---

*) Obige Inschrift lautet transkribiert: מזדי זי על עבר נהרא וחלך. Vgl. dazu m. Bemerkungen i. d. Jen. L. Ztg. 1875. S 427. Åbhar nabărâ ist Transeuphratien vom persischen Standpunkte aus und so als offizieller Name der Provinz auch Esra 4, 10. 11 u. s. w. zu fassen. Die auffällige Form zî (im biblischen Aramäisch dî) findet sich sonst noch auf assyrischen und persischen Gewichtstücken, z. B. auf dem am Hellespont ausgegrabenen bronzenen Löwen von Abydos.

*) Dies ist natürlich nicht im absoluten Sinne zu verstehen, als ob z. B. vorher im persischen Reiche etwa außer dem Persischen ausschließlich das Aramäische offiziell gebraucht wäre. Auf der großen Felseninschrift des Darius findet es sich nicht und die Satrapen ließen nach dem Bedürfnis auch griechische, ja auch lykische Münzen schlagen.

**) Die Schrift der beiden letzteren verhält sich zu der persisch-aramäischen ähnlich, wie die neupunische (von Gesenius numidisch genannt) zu der altkarthagischen.

***) Das Wort „Weise" steht nicht im Original (vgl. die Ausgabe in Merx' Archiv, S. 254), aber es liegt nahe das Συριακῇ χρῆσθαι auf das vorhergehende χαρακτῆρσι κατὰ τὴν Ἰουδαίων χρῶνται zurückzubeziehen und dabei nicht bloß an die syrische Sprache zu denken. Sonst müßte man eine Ungenauigkeit des Ausdrucks annehmen, die Josephus in der oben angeführten Stelle richtig beseitigt hätte. Der Sache nach scheinen mir in Beziehung darauf Ewald und Vogüé gegen Merx und Wellhausen recht zu haben.

Zum Artikel „Schrift".

	C Latein.		B Altgriechisch. c	b	a	A Altsemitisch.			D Hebräische Münzschrift.			E Aramäisch z. Esras Zeit.		F Quadratschr. z. Christi Z.	G Namen u. Bedeutung der Schriftzeichen.	
1	A		A	A	A	𐤀			𐤀	𐤀	𐤀	𐡀		א	Alef.	Rind.
2	B			B	B	𐤁	𐤁		𐤁	𐤁		𐡁	𐡁	ב	Bêth.	Haus.
3	C <	[G]		Γ	Γ	𐤂	𐤂	Λ	𐤂	𐤂		𐡂		[λ]	Gimel.	Kamel.
4	D D		Δ			Δ			𐤃	𐤃		𐡃	𐡃	ד	Daleth.	Thür.
5	E			E	Ǝ	𐤄			𐤄	𐤄		𐡄	𐡄	ה	Hê.	
6	F			F	F		𐤅					𐡅		ו	Vâv.	Pflock.
6c	[V]		Y V			𐤅	𐤅		𐤅							
7	[Z]		I			𐤆			𐤆	𐤆		𐡆	𐡆	ז	Zajin.	Schmuck/Waffe?
8	H		H B			𐤇	𐤇		𐤇			𐡇	𐡇	ח	Cheth.	Zaun.
9			⊕ ⊗			⊕	⊗		[𐤈]			𐡈	𐡈	[ט]	Ṭeth.	
10	I		I	ʃ	ʅ	𐤉	𐤉		𐤉	𐤉		𐡉		י	Jôd.	Hand.
11	K			K	K	𐤊	𐤊		𐤊	𐤊		𐡊		כ	Kaf.	Innere Hand.
12	L			L	L	𐤋	𐤋		𐤋			𐡋	𐡋	ל	Lamed.	Ochsenstecken.
12a			Λ	ᛚ	ᛚ											
13	M			M	M	𐤌			𐤌			𐡌	𐡌	מ	Mêm.	Wasser.
14	N			N	N	𐤍			𐤍			𐡍	𐡍	נ	Nûn.	Fisch.
15			Ξ			𐤎	𐤎	𐤎	[𐤎]			𐡎	𐡎	ס	Sâmech.	
16	O		O			O			O			𐡏	𐡏	ע	'Ajin.	Auge.
17	P			Γ	Γ	𐤐	𐤐		𐤐			𐡐		פ	Pê.	Mund.
18						𐤑			𐤑			𐡑		צ	Ṣâdê.	
19	Q		Ϙ			𐤒	𐤒	𐤒	𐤒			𐡒		[ק]	Ḳôf.	Hinterkopf.
20	R			P	P	𐤓			𐤓	𐤓		𐡓	𐡓	ר	Rêsch.	Kopf.
21	S		M	Σ	Σ	W			W			𐡔		ש	Schin.	Zahn.
22	T		T			+	X		+	X		𐡕		ת	Tav.	Kreuz.

Probe aus der Mesa-Inschrift, Z. 22.

terial nicht aus. Groß ist der Unterschied jener beiden Schriftarten, was die Form der einzelnen Buchstaben betrifft, nicht, aber unter F ist doch der Gesamttypus, den man mit Recht als quadratisch bezeichnet, ein anderer geworden. Nicht hinlänglich erkennbar ist dies in dem Namen Tobia, der in 'Arak-el-emîr, dem einstigen Zufluchtsorte des Hyrkan, des Enkels eines Tobia, wahrscheinlich nicht lange vor 176 v. Chr. über einem Felsensaale eingehauen wurde*):

Vollkommen ausgeprägt ist der eigentümliche Charakter der Quadratschrift in ein paar neuerlich bei Jerusalem gefundenen starkbeschädigten Inschriften, welche nach höchster Wahrscheinlichkeit um den Anfang unserer Zeitrechnung fallen, und von welchen die auf dem sog. Grabe des heiligen Jakobus für die älteste gilt. Wir setzen den besterhaltenen Teil der ersten Zeile, eine Namenreihe enthaltend, hierher**):

Genau denselben Typus zeigt ein trotz seiner Kleinheit höchst wichtiger epigraphischer Fund, nämlich die von Saulcy bei Jerusalem auf einem Sarkophage in dem berühmten Grabmal der jüdischen Königin Helena von Adiabene (Pausanias VIII, 16) entdeckte Aufschrift:

d. i. Königin Ṣadda*), wahrscheinlich Name einer Prinzessin aus dem Hause jener Helena. Da letztere sich um 44 n. Chr. in Jerusalem niederließ, ist die ungefähre Zeit dieser Inschrift (und zwar bis jetzt dieser allein unter den gleichartigen) sicher zu bestimmen. In sorgfältigster und schönster Ausführung erscheint die gleiche Schriftart auf einer der beiden Synagogalinschriften in Kefr Bereim bei Safed, welche, was die Schriftzüge selbst betrifft, von den oben bezeichneten Inschriften in nichts verschieden ist. Wir geben den Anfang der langen Zeile, des Raumes wegen, hier in zwei Teile gebrochen:

d. i. „Es sei Friede an diesem Ort und an allen Orten Israels"**). — Wie He und Cheth, so sind Vav, Zajin und Jod auf diesen Inschriften meist nicht zu unterscheiden. Auch so konnte „ein Jod" als Beispiel eines kleinsten Buchstabens gesagt

*) טוביה (Das Jod altertümlich wie oben in „Chschiarsch"). Vgl. dazu Nöldeke in ZDMG. XIX, 640, und über Hyrkan und seinen Zufluchtsort Tuch in den Berichten der K. Sächs. Ges. d. Wissensch. XVII, 18 ff. Vogüé, der erste gründliche Erforscher der Lokalität, dachte später (Mél. p. 163) mit Saulcy an den Ammoniter Tobia, den Feind Nehemia's, eine Meinung, die bei dem geringen Umfang der Inschrift graphisch nicht zu widerlegen ist, aber außer der wenig bedeutenden Namengleichheit keinen Anhaltspunkt hat.

**) אלעזר חניה יועזר יהודה שמעון יוחנן. Saulcy setzte diese Inschrift ohne alle Analogien ins 3. Jahrh. v. Chr., Vogüé ins 1. Jahrh. v. Chr., was wahrscheinlicher, doch auch nicht streng zu beweisen ist.

*) צדה מלכתה. Darüber steht dasselbe in ostaram. oder sog. syrischer Schrift — das älteste Denkmal dieser Art (dabei ist der Name mit syrischer Form Ṣaddân und das zweite Wort am Ende mit Alef geschrieben. Vgl. Renan in J. A. 1865, S. 550 ff. — Ligaturen wie die der drei letzten Buchstaben kommen vereinzelt auch sonst z. B. in der vorhergehenden Inschrift vor.

**) יהי שלום במקום הזה ובכל מקומות ישראל. Vgl. Renan a. a. O., wo eine Verbesserung zu dem vorangegangenen Artikel J. A. 1864, Nr. 8 gegeben ist. — Der scharfsinnige Archäolog setzt die Inschrift wegen des Baustils der Synagoge Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Aber schon Levy bemerkt, daß die Schriftart auf ein höheres Altertum hinweise.

werden, wie Matth. 5, 18 (nach dem Grundtext) geschah. Freilich liegt nahe anzunehmen, daß in der damaligen Quadratschrift (vielleicht in den heiligen Büchern) ein kleineres Jod vorhanden war, mehr entsprechend dem älteren Jod auf unserer Tafel E 10 und dem der späteren Quadratschrift, wie es schon auf babylonisch-jüdischen Thoninschriften etwa aus dem 5. oder 6. Jahrhundert und auf Grabschriften von Aden aus dem 8. Jahrhundert zu sehen ist. Aber ein solches kleineres Jod ist bis jetzt auf keiner altjüdischen paläſtinischen Inschrift gefunden. Nur das schräg gerichtete Jod in dem Namen Jehûdâh auf der oben angeführten Stelle der Eleasar-Inschrift ist etwas niedriger als andere Buchstaben; vielleicht wurde es oft noch kleiner geschrieben. Daß auch später noch ein gleich langer senkrechter Strich für Jod und Vav gesetzt wurde, geht aus einer Angabe des Hieronymus in einem Briefe an Marcella (ed. Bened. II, 704) hervor. Danach waren in manchen Codices der Sept. dem Wort „Herr“, wodurch der heiligste Gottesname des Originals ersetzt wird, die vier hebr. Buchstaben des letzteren (Jhvh) so beigeschrieben, daß Unkundige sie für die griechischen Zeichen *ΠΙΠΙ* nahmen — was sich aus dem Alphabet der besprochenen Inschriften vollkommen erklärt. Origenes erwähnt denselben Gebrauch als in den genaueren Abschriften von ihm vorgefunden; aber in den ihm vorgekommenen Exemplaren waren die vier Buchstaben in der althebräischen Schrift beigeschrieben. Daß er diese ebensowohl als Hieronymus kannte, zeigt er durch anderweitige Angaben; er sagt z. B., daß der letzte Buchstabe Tav darin die Kreuzesform habe. Jenes sein deutliches Zeugnis ist also nicht zu bezweifeln*).

Sollte man sich zu Zeiten gescheut haben, neben die profanen griechischen Buchstaben das Tetragrammaton in der schon als heilig geltenden Quadratschrift zu setzen und deshalb dafür die alte Schrift angewandt haben? Als diese später ganz außer Gebrauch kam, hätte man dafür die von Hieronymus einzig vorgefundenen vier Buchstaben der Quadratschrift gesetzt. Daß die alten Übersetzer selber noch ihr Original in althebr. Schrift vor sich gehabt haben sollten, ist uns nach den dargelegten historischen Momenten nicht wahrscheinlich. Wie dem auch sei, jedenfalls blieb auch in den späteren Zeiten des jüdischen Staats die althebräische Schrift im Gebrauch, und zwar als profane neben der nun als heilig geltenden Quadratschrift. Daraus allein erklären sich die althebräischen Aufschriften der Münzen bis zur Zeit des Barkochba. Daß man gerade bei der Münzschrift eine gelehrte patriotische Repristination habe ins Werk setzen wollen, war eine durchaus widernatürliche Hypothese. In der Diaspora hingegen wurde die Kunde von der alten Schrift bald eine Sache nur der Gelehrten. — Bis dahin 3 haben wir die Entwickelung der hebräischen Schrift nach einheimischen und nahe verwandten Denkmälern betrachten können. Will man aber möglichst weit zu den Anfängen hinaufsteigen, so muß sich hier, wie auf anderen paläographischen Gebieten, z. B. dem griechischen, altitalischen, deutsch-skandinavischen, der vergleichende Blick auf das entfernter Verwandte ausdehnen. So zeigen jene drei weit auseinander liegenden Gebiete in ihrer ältesten Zeit die sogen. Bustrophedon- oder Furchenschrift völlig gleichmäßig ausgebildet, nämlich so, daß diejenigen Buchstaben, in deren Figur die rechte und linke Seite verschieden sind, je nachdem die Schrift nach rechts oder links läuft, sich gleichsam umdrehen. Demgemäß sind auf unserer Tafel die betreffenden Formen der ältesten griechischen Schrift für die Richtung von rechts nach links unter B a, für die von links nach rechts unter B b verzeichnet, während unter B c die unveränderlichen Buchstaben stehen. Als Beispiel diene hier der obere Teil der ersten Inschrift von Thera (Franz, epigr. gr. p. 51):

= Ῥηξάνωρ (von rechts nach links), Ἀρχαγέτας*).

*) Er sagt (in einer durch eine Catena aufbewahrten Stelle bei Montfaucon Hex. I, 86), daß für das unaussprechliche Tetragrammaton von den Griechen (den Sept.) κύριος gesagt werde und fügt dann hinzu: καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραΐκοῖς γράμμασι γέγραπται ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν. Darin liegt, daß die weniger genauen Abschriften das Tetragrammaton überhaupt nicht beifügten, nicht aber, daß sie es, wie Hieronymus berichtet, mit Quadratschrift ähnlich jenem *ΠΙΠΙ* beifügten, was Vogüé mit Älteren (s. dagegen Eichhorn, Einleit. I, 199) wieder als auch von Origenes bezeugt angenommen hat.

*) *E* und *O* stehen hier noch für kurzen und langen Laut, *H* als Spir. asper. *Ξ* ist *ΚΣ*, *X* ist *KH* geschrieben. S. unten.

Genau dasselbe Verfahren findet sich wie in altitalischer, so in alter nordischer Schrift. So werden z. B. die Runen ᚠᚦᛒᛚ (= f, th, b, l) in den Zeilen, die von rechts nach links laufen, umgekehrt, also ᛚᛒᚦᚠ. Genau dasselbe findet sich aber auch in der südsemitischen Schrift, die sich in unvordenklicher Zeit von der gemeinsamen altsemitischen trennte und in Saba („Reicharabien" bei Luther 1. Kön 10, 1) einer alten Kultur diente. Hier erscheinen z. B. die Buchstaben 𐩵𐩡𐩣𐩪 (= d, l, m, s) in der Furchenschrift von der Linken zur Rechten geschrieben, als 𐩪𐩣𐩡𐩵 (ein Beispiel siehe in der prächtig ausgeführten Inschrift eines Altars von weißem Marmor bei Osiander, ZDMG. XIX, 257, Tafel 27). Die von der südsemitischen abgezweigte berberische Schrift, deren Entzifferung Gesenius (Monum. p. 192) begann, hat, wo sie von unten nach oben geschrieben ist, entsprechende Formveränderungen. Das erinnert wieder an die allen oben genannten Abkömmlingen des nordsemitischen Alphabets im hohen Altertum eigene Neigung, die Richtung der Zeilen nicht bloß furchenweise, sondern auch sonst spielend zu variieren, ähnlich etwa wie jetzt die Muhammedaner auf arabischen Siegelinschriften mit kunstvollen Buchstabenverschlingungen spielen. So steigt auf der kleinen ersten Inschrift von Thera neben den oben angeführten beiden Zeilen die untere links mit einer Rundung aufwärts. Auf einer griechischen und einer Runeninschrift finden wir gleichmäßig die wunderliche Anordnung, daß zwei Zeilen furchenförmig gehen, die dritte aber im Verhältnis zu beiden auf dem Kopfe steht. Die griechische (bei Franz, p. 76), leider ganz verstümmelt, setze ich zur Verdeutlichung hierher: a und b bezeichnen die Richtung der Zeilen:

q [ηκ]ωτοξ ωλξ ςοδιωκ ιωοι . . . ɐ
a . . . *τυμοι Πολύνου Fασσ* . . . b
b *οτασύολεπ*[*α*] . . . a

Die Runeninschrift (bei Wimmer, S. 135 f.) ist fast ganz unbeschädigt. Hier gehen die drei im Verhältnis zu einander genau ebenso geordneten Zeilen überdies an einem Pfeiler aufwärts und abwärts, gleich als ob die linke Seite der obigen griechischen Inschrift zur Basis gemacht würde und die rechte ganz nach oben käme. Aus dem allen ist das, wie wir sehen werden, wichtige Ergebnis zu ziehen, daß die bezeichneten Eigenheiten von den Semiten stammen, ebenso wie die Furchenschrift, aus welcher sie sonst schon früh (was die Mesainschrift bezeugt), nur die Richtung von rechts nach links beibehielten, während im Occident erst viel später (denn Solons Gesetze waren noch bustrophedon geschrieben) die Richtung von links nach rechts herrschend wurde. — Ein anderer wichtiger Punkt, in welchem die griechische Paläograpphie der semitischen und diese wiederum jener zu Hilfe kommt, betrifft die Reihenfolge der Zeichen des Alphabets. Auf ein hohes Alter derselben weisen im A. T. die sogen. alphabetischen Gedichte hin; da aber hinsichtlich der letzteren die Kritiker, was die Zeit betrifft, mehrfach schwanken, ist um so willkommener die Bestätigung durch das griechische Alphabet. Diesem liegt nämlich das altsemitische in seiner uns überlieferten Reihenfolge zu Grunde: nur das Zeichen des dem Griechen völlig fremdartigen Zischlauts Ṣade (Nr. 18) ist beiseite gelassen. Im übrigen hat bei der Herübernahme eine Anzahl aus der Verschiedenheit der Sprachen erklärbarer Modifikationen stattgefunden, die wir nachfolgend unter Berücksichtigung zugleich des nahe verwandten lateinischen Alphabets vorführen. Die Zeichen 1, 5, 10, 16 wurden bei den Griechen zur Bezeichnung der Vokale a, e (anfangs zugleich ĕ, ē und *ει*), i, o (anfangs zugleich ŏ, ō und *ου*) verwandt. Nr. 8 diente zuerst als Spiritus asper, welchen Wert es im Lateinischen beibehalten hat; hernach wurde es daneben für ē, zuletzt nur für dieses üblich. Von den beiden Z. des Vav (des engl. w) wurde das eine (Nr. 6) als *Βαῦ* oder Digamma (z. B. in *Fοῖνος* = vinum) für den verwandten griechischen Laut üblich, hernach wurde des letzteren Bezeichnung ganz aufgegeben; im Lateinischen blieb jenes für den härteren Laut F im Gebrauch. Das andere Z. für Vav (Nr. 6*) wurde als Vokalzeichen übernommen, bei den Griechen für ihr y, bei den Lateinern für u; diese gebrauchten es, da das erste schon für ihr F untergebracht war, auch für den Konsonanten V*); wie denn auch die Griechen noch in später Zeit gelegentlich ihr Vokalzeichen *υ* zur Umschreibung des hebräischen Konsonanten Vav gebrauchten (*Δαυίδ* neben *Δαβίδ* bei den Sept.). Zur Verwendung des betr. Konsonanten als Vokalzeichen führten hier wie bei Nr. 10 die semitischen Sprachen selbst (vgl. hebr. tôhû = tŏhv, pĕrî = pirj). Um so unhaltbarer ist es, wenn griechische Paläographen das Z. des *υ* als von den Griechen selbst erfunden betrachten: die Identität mit A 6* und D 6* springt in die Augen. Ähnlich nun wie in den alphabetischen Psalmen 25 u. 34 das Z. Nr. 17 wahrscheinlich wegen seines Doppelwertes (p und f) hinter dem **T** wiederholt ist, erhielten das griech. *Υ* und das lat. V ihren Platz hinter dem **T** (Nr. 22) am Ende des ältesten

*) Später in u und v differenziert, bei uns obendrein noch in w, da wir, wie die Lateiner das semit. Vav, so unserseits überflüssiger Weise das lat. V für den härteren Laut verwandten (vgl. „Vater" mit dem engl. father und dem skandinav. fader).

griech. und lat. Alphabets. Hinsichtlich des letzteren ist aber noch folgendes zu bemerken. Die Griechen gaben das Koppa (Nr. 19) als Z. des härtesten Ka-Lautes allmählich auf und gebrauchten für ihn und den weicheren zugleich K. Die Lateiner behielten für den härtesten Ka-Laut das Q; für den weichsten nahmen sie C (Nr. 3), für einen mittleren K (vor a vgl. Quintil. I, 7, 10); letzteres blieb aber allmählich nur in der Reihenfolge des Alphabets und wurde im herrschenden Gebrauch durch C ersetzt. Aus dem C, das anfänglich auch den Ge-Laut mitbezeichnete, entstand durch Differenzierung das G, das einzige dem lat. Alphabet eigentümliche Zeichen. Es erhielt in demselben seine Stelle planmäßig in der nächstfolgenden Lücke, welche zwischen Nr. 6 und 8 dadurch entstand, daß dem Lateinischen der Laut des Zajin oder Zeta (Nr. 7) fremd war. Ebenso war ihm sowohl der Laut des semit. Ṭeth als der griech. Aspirata Theta (Nr. 9) fremd; daher folgt dort auf H J, dann weiter wie im Semit. und Griech. K, L, M, N, hernach aber O, P (Nr. 16. 17) mit Überspringung von Nr. 15, während hier im Griech. an die Stelle des Samech das Xi trat. Hiermit verhält es sich so. Alle Formen des griech. Σ sind, wie wir weiterhin sehen werden, Umgestaltungen des semit. Schin (im Hebr. auch Sin). Die Dorier nannten denselben Buchstaben *Σάν*, die Jonier *Σίγμα* (Herod. I, 139; Athen. XI, 30 p. 467)*). San entspricht ebenso sicher dem semit. Schin oder Schên, wie Sigma (umgesetzt aus Simka) dem semit. Samech. Ein Zeichen des letzteren (A 15) muß also einst bei einem Teile der Griechen für den S-Laut im Gebrauch gewesen sein. Von daher behielten die Jonier den Namen Sigma für das von ihnen später adoptierte Zeichen des San bei und beließen diesem seinen Platz hinter R (Nr. 21). Dagegen gebrauchten sie nun das gleichsam vakant gewordene Zeichen des Sigma für den Doppellaut ξ, der bis dahin *κσ* und *χσ* geschrieben war, und wiesen ihm den gleichfalls vakant gewordenen Platz Nr. 15 an. Infolge dessen ist bis Nr. 17 die Anwendung der Buchstaben als Zahlzeichen bei Semiten und Griechen gleich; Jod und Jota sind = 10, Pe und Pi = 80. Bei Nr. 18 beginnt die Differenz. Bei den Semiten ist S = 90, Q = 100, R = 200; bei den Griechen ist (was sich hier bestätigt) Sade von vornherein beiseite gelassen, daher ist bei ihnen Koppa, was sie erst später als Buchstaben aufgaben, als Zahlzeichen ebenso wie das Digamma bewahrten, = 90 (Quintil. I, 4, 9), R = 100. Das ionische ξ wurde übrigens nur von der östlichen Griechenwelt aufgenommen; daran knüpft sich ein weiterer merkwürdiger Unterschied derselben von dem bei weitem größten Teil des eigentlichen Hellas und von den westlichen Kolonien*). Es wurden nämlich auf beiden Seiten hinter dem Y noch 3 Zeichen zugefügt, die sich mit anderem Wert sämtlich in der semit. Schrift nachweisen lassen, nämlich 1) Φ (A 19), 2) X (A 22), 3) Ψ oder Y (s. D 6*); aber zwei derselben wurden für verschiedene Laute gebraucht. Im Osten nahm man 1 und 2 für die Aspiraten, die man bis dahin mit ph und kh geschrieben hatte, 3 für ps; im Westen 2 für ks, 1 wie im Osten für ph, 3 für kh; den Doppellaut ps fuhr man hier fort mit 2 Zeichen zu schreiben. Danach möchte man vermuten, daß von den ältesten Griechen Phönicier, wie von den alten Arabern Syrer und Juden, als Kalligraphen benutzt wurden und daß diese in ein und derselben Gegend gewisse ihnen allen bekannte semitische Buchstabenvarianten in etwas verschiedener Weise gebrauchten, um einem in betreff der griech. Schrift hervorgetretenen Bedürfnis in verschiedener Weise zu genügen. Ganz zuletzt wurde jenen 3 Zeichen noch das durch Differenzierung des O entstehende Ω beigefügt. Letzteres ist das einzige von den Griechen selbst neuerfundene Zeichen. Die Lateiner setzten hinter ihr V, das letzte Zeichen ihres ältesten Alphabets, von den 3 bezeichneten Buchstaben der westlichen Griechen zunächst das für ihre Sprache brauchbare X; für rezipierte griechische Wörter nahmen sie endlich am Schluß ihres Alphabets noch Y und Z auf, während sie die Aspiraten th, ph, ch zu schreiben fortfuhren. — Wir haben die Genesis der uns zunächst interessierenden Alphabete aus dem altsemitischen vorgeführt. Die Paläographie hat das Gleiche in betreff aller verwandten Alphabete zu leisten und so viel als möglich die zahllosen Variationen jedes Buchstabens auf dessen vermutliche Urform zurückzuführen. Dabei stellt sich heraus, daß die Neigung zu gewissen Variationen gerade auch schon im höchsten Altertum sehr stark war, und zwar teilweise (s. unten a u. b) nach entgegengesetzten Seiten hin, wodurch dann mitunter die Bestimmung der Urform erschwert wird. Die Detailuntersuchungen in letzterer Hinsicht müssen wir

*) Aus einem von Athen. a. a. O. citierten Worte Pindars hat Gesenius (mon. p. 66) mit Unrecht auf einen ursprünglich verschiedenen Laut des dor. San und des ion. Sigma geschlossen.

*) S. die genaue Darstellung bei A. Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets, 3. Aufl.; vgl. besonders S. 161 ff. und die beigegebene Karte. Kirchhoff hat hier aus früheren Arbeiten die sicheren Resultate gezogen und zugleich mit sorgfältigster Benutzung des neugefundenen Materials neue Wege gebahnt; das oben von mir kurz angegebene Verhältnis der Schrift bei den östlichen und bei den westlichen Griechen hat er zuerst ans Licht gezogen. In betreff des Verhältnisses der griechischen zur semitischen Schrift habe ich in dem oben Vorangehenden manche Einzelheiten anders als er fassen müssen.

hier beiseite lassen; wohl aber charakterisieren wir in Kürze, soweit es zur Klarstellung des Vorhergehenden und des Nachfolgenden erforderlich ist, die Hauptarten des Verfahrens bei jenen teilweise uralten Variationen. a) Rundung und Zuspitzung. Die Einritzung der „Buchstaben" in Holz (besonders Buchenholz) bewirkt bei den Germanen die Vermeidung alles Runden und Rechtwinkligen in der Runenschrift. Das Ursprüngliche der runden Formen der altsemitischen Schrift in Nr. 16. 19. 20 (letzteres links gespitzt schon in der Mesaschrift) scheint auf den schon anfänglichen Gebrauch von Tinte und Papyrus hinzuweisen. Alt ist die Rundung der ursprünglichen eckigen Form Nr. 2. Spät ist die des lat. C, D, S. Eine Vorliebe für Abrundung haben das palmyrenische und das hebräisch-quadratische Alphabet. b) Hinzufügung und Hinwegnahme, Verlängerung und Verkürzung einzelner Striche. Sehr alt ist die Hinzufügung eines unteren Striches zum Lamed (Nr. 12) und die Verlängerung des senkrechten Striches in Nr. 5 u. 15. Durch eine gleiche Verlängerung sind die späteren Formen des griech. *M* und *N* aus der älteren (B 13. 14) geworden; jene Verlängerung zeigen ferner D 6* und die mittlere Form von A 19 (wenn hier nicht vielmehr die andere Form durch Verkürzung entstand). Eine Hinzufügung ist auch der seitwärts gehende Strich im ältesten griech. ϱ (B 20 a. b), der im lat. R verlängert wird. Das lat. P wird dem griech. ῥῶ dadurch gleich, daß es die Krümmung des altsemit. A 17 verlängert. In der Quadratschrift erhalten einige Buchstaben, ähnlich wie in der palmyren. Schrift, ihre eigentümliche Form dadurch, daß unten ein gerader oder gebogener Strich nach links hinzugefügt wird (vgl. F 2. 11. 13. 17. 18); Anfänge dazu zeigen sich in E 2. 13, während F 12. 17. 18 sich hierin von E unterscheiden. Dies und die Umbildung von Nr. 15 ist überhaupt was für F ganz eigentümlich ist; sonst ist es mit E (dem Alphabet des Esra) in der That eigentlich identisch. — Weggelassen sind von den 3 wagerechten Strichen von A 8 einer schon in der Mesaschrift, 2 früh im Griechischen; ebenso kürzt letzteres die durchschneidenden Striche der Grundform in Nr. 1 u. 22 und läßt frühzeitig von den 4 Strichen des ursprünglichen *Σ* (B 21 a. b) den einen weg (aus ϟ wird dann durch Rundung S). Aus der eckigen Form des Y (A 6*) wird durch Weglassung des unteren Strichs V; ebenso wird mit D 6* (dem späteren *Ψ* der östlichen Griechen) verfahren. E und F 6 sind durch Verkürzung am oberen Teil entstanden. c) Umbildung einzelner Bestandteile der Buchstaben. Durch Schrägung der mittleren senkrechten Linie in A 7 und B 7 entsteht das spätere griechische *Z*; genau ebenso aus A 15 und B 15 das nach unten verdoppelte *Z*, woraus das ξ der Minuskelschrift geworden ist: es findet sich als samech mit einem senkrechten Strich darunter auf einem althebr. Siegelstein; daher habe ich es vermutungsweise D 15 gesetzt, da das ס auf den hebr. Münzen nicht gefunden ist. Instruktiv ist A 19 die Umgestaltung des Φ in Ϸ, indem der Halbkreis links einfach in die Höhe geschoben wurde. In anderer Weise zeigen E 21 und F 21 von den beiden gleichen Hälften der Grundform A 21 die eine Hälfte verkleinert und in die andere gleichsam hineingeschoben. Aus dem Tav als senkrechtem Kreuz (A 22) wurde die Figur E 22, die etwas modifiziert auch im Phönicischen herrscht, indem der wagrechte linke Schenkel weggenommen und an den rechten unten als senkrechte Linie angehängt wurde. Ähnliche Umsetzungen haben bei dem oberen Teile des Kaf (A 11) und des Vav (6 und 6*) stattgefunden: das griech. Digamma (B 6 a) dürfte die älteste Form des letzteren aufbewahrt haben (s. unten). Die sehr alte senkrechte Linie des griech. *I* (B 10 c) ist aus der Grundform A 10 nicht etwa durch Weglassung der drei wagrechten Linien geworden. Den Übergang zeigt vielmehr die dem griech. *Z* ähnliche zweite Figur unter D 10, bei welcher die eine jener 3 wagrechten weggefallen war. Im Griech. wurde jene Figur halb aufgerichtet (B 10 a. b), woraus sich verschiedene Formen des I auf Inschriften besonders von Thera und Korinth (auf Kirchhoffs Schrifttafel, VIII und X) erklären: bei immer steilerer Aufrichtung wurde daraus endlich die senkrechte Linie. Bestätigt wird dies dadurch, daß ebenso aus dem ähnlich modifizierten altsem. Z die senkrechte Linie des aram. Zajin (E 7) entstanden ist. d) Umkehrung oder veränderte Richtung des ganzen Buchstabens, gleichsam als Überrest der oben besprochenen verschiedenen Wendung ganzer Schriftzeilen. Der untere Teil des semit. L (A 12) entspricht auffälliger Weise schon auf dem Mesa-Stein dem griech. L in der von links nach rechts laufenden Schrift (B 12 b); nur das Aramäische hat in einer seiner Gestaltungen (dem Nabatäischen) daneben auch die Form der von rechts nach links laufenden Schrift (B 12 a), welche Form dann auch in das spätere syrische und arabische Alphabet übergegangen ist. Das spätere griech. Lamda B 12* c ist aus der auf den Kopf gestellten Grundform geworden, eine Umkehrung, die sich mathematisch kongruent mit den auf unserer Tafel unter B 12* a. b verzeichneten altgriech. Formen (und zwar genau mit derselben Unterscheidung der bustrophedontischen Wendung nach links und rechts) auch auf sabäischen und Runeninschriften findet*). — In

*) Vgl. oben S. 1443. Die Skepsis, ob nicht solche ins höchste Altertum zurückweisende Berührungen bloßes Spiel des Zufalls sein können, wird doch bei Alphabeten, deren gemeinschaftlicher Ursprung von keinem Sachverständigen

B 21 c (welche Form Kirchhoff mit Unrecht vom Sade ableiten will) ist die altsem. Form des s (A 21) einfach auf den Kopf gestellt; in B 21 a. b (welche beiden bustrophedontisch unterschiedenen Figuren wieder genau ebenso das Sabäische hat) ist jene aufgerichtet. Ähnliche halbe Umkehrungen finden sich bei Nr. 3 und bei dem Kreuz des Tav und Teth (Nr. 22 und 9). Ganz ebenso entsteht das lat. Q aus der Grundform A 19, das äthiop. Zajin aus A 7, das argivische (Kirchhoff, Schriftt.) aus A 15 und B 15 (aus einer Kombination der beiden Formen erkläre ich das wunderliche des Alphabets von Cäre, welches Kirchhoff u. a. mit Unrecht als die semit. Grundform ansehen). Die niedergelegte Form des ursprünglich aufgerichteten Jod (A 10) ist mannigfach variiert im Phönic. herrschend. Durch eine ähnliche Niederlegung (s. E 5) erklärt sich der Übergang des altsemit. in das so ganz verschiedene quadrat. He (s. A 5 und F 5). — 4 Allen den bezeichneten Veränderungsarten gegenüber haben wir annäherungsweise die älteste Form des semit. Alphabets auf der Tafel unter A dargestellt. Gehen wir nun zu den auf den Ursprung des letzteren bezüglichen Fragen über, zunächst zu der: Was ist aus dessen Beschaffenheit selbst für die Art der Erfindung zu entnehmen? Die Anordnung ist weder, wie Hitzig meinte, von planmäßiger Durchsichtigkeit (wie beim ind. Alph.), noch rein zufällig (vgl. schon Plutarch Sympos. IX, 2), sondern macht durch ein Nebeneinander von Planmäßigem und Zufälligem den Eindruck des allmählichen Gewordenseins. Die zu den Griechen übergegangenen Buchstabennamen waren schon in dem noch höheren Altertum vorhanden, da die südsemitische Schrift sich abzweigte (vgl. Dillmann, Äth. Gramm., S. 13 f.). Ihre unter G aufgeführten Bedeutungen sind zweifellos (auch die von Nr. 8 durch die äthiopische Doppelparallele von ḥauṭ und ḥarm). Danach bilden den Namen nach zusammengehörige Gruppen a) Nr. 1. 2. 3. 4. (diese im chiasmus directus); 6 und 8. Welche der beiden möglichen Bedeutungen von 7 beabsichtigt wurde, ist unsicher: die Waffe paßt am besten neben der Aufzählung des wichtigsten Besitzes und Gerätes, worunter nach der Meinung eines Griechen (bei Plut. a. a. O.) die Phönicier das Rind als das Allernötigste an die Spitze gestellt hätten. b) Nr. 10. 11. 12 Hand und Stecken. c) Nr. 13. 14 Wasser und Fisch. d) Nr. 16. 17. 19. 20. 21 Kopf und Teile desselben. Den Beschluß macht Nr. 22, das Kreuz, das schon im Altertum oft als Zeichen schlechthin galt. — Die planmäßig gruppierten Namen, die durchgängig mit dem zu bezeichnenden Laut anfangen, waren zugleich die voces memoriales für die entsprechenden Bilder als Lautzeichen. Das hierin ausgeprägte akrophonische Prinzip ist das der sog. phonetischen Hieroglyphen (s. oben S. 40). Aber schon ehe man von der Beschaffenheit der letzteren irgend eine Ahnung hatte, wurde jenes durch Hugs Scharfsinn im semit. Alphabet mit Hilfe einiger phönic. und altgriech. Inschriften vollkommen richtig erkannt. (Erfindung der Buchstabenschrift 1801, S. 24 ff., vgl. mit der Tafel am Schluß.) Und zwar bezeichnete er die semitisch-phonetische Bilderschrift als nur in Umrissen angedeutete, ganz wie man jetzt die hieratische und demotische Schrift der Ägypter charakterisiert (s. oben S. 38 f.). Er erklärte indes nur eine Anzahl von Zeichen, mit der auch noch jetzt nötigen Erinnerung daran, daß der Sinn mancher Namen dunkel und die Form mancher Buchstaben nicht mehr die vom Erfinder ihnen gegebene sei. Doch ist in letzterer Beziehung die Erkenntnis schon durch das seitdem gefundene neue Material fortgeschritten. Unter A unserer Tafel sind Kreuz (22), Auge (16), Ochsenstecken (12) sofort einleuchtend. Die 2 Zacken als Andeutung einer im Gedanken fortzusetzenden Reihe bezeichnet einerseits (21) leicht die Zahnreihe (vgl. schinnajim, der Plur. kommt nicht vor), anderseits (13) das bewegte Wasser, für welchen letzteren Fall der beigefügte senkrechte Strich bloßes Unterscheidungszeichen ist. Als solchen betrachten wir auch den zum Unterschiede von A 4 in A 2 unten angehängten Strich, der früh verlängert und nach links herumgebogen sein muß, so daß daraus B 2 a werden konnte. Die dreieckige Thür paßt nur zu einem Zelte, was beth, bajith selbstverständlich, wie noch jetzt bait im Arabischen, bedeuten konnte. Auf das Hirtenleben weisen auch Nr. 1 und 3 hin. Die ansässigen Sabäer zeichneten für bêth (welcher Name sich für den Buchstaben auch noch im Äthiop. erhalten hat) ∏. Bei Nr. 6 wird man an die für dies Zelt so wesentlichen Pflöcke, durch welche dessen Seile in der Erde befestigt wurden, zu denken haben, wobei auf die Variationen in dem oberen Teil des Buchstabens nicht viel ankommt. A 8 ist passende An-

---

bezweifelt wird, schwerlich vorhalten. Ich erinnere hier noch an die bei d uns begegnende Analogie. Die Grundform A 4 u. B 4 hat früh die halbe Umkehrung erhalten, aus welcher das lat. D geworden ist (C 4). Dabei wurde oft, wie in E 4 (so durchgängig im Phönic.) die Senkrechte verlängert. Im Sab. wurde diese Senkrechte an die gegenüberstehende Spitze gesetzt, also bei Schreibung v. l. n. r., v. r. n. l. Die Runenschrift (Wimmer, S. 153) hat v. l. n. r., v. r. n. l. (th und dh). — Eine andere Variation durch Umsetzung einer Senkrechten zeigt das Sab. bei A 13. Jene wurde dort nämlich als Wagrechte über die beiden Zacken gezogen und dann der Buchstabe aufgerichtet, so daß die bustrophedontische Doppelform des sab. m, genau der des Altgriechischen (A 2 a u. b) und zugleich der Runen gleich geworden ist. Vgl. auch dazu oben S. 1443; ferner das, was wir weiter unten über die Senkrechte in A 13 als bloßes Unterscheidungszeichen bemerken.

deutung eines Zaunes, wie ihn auch der Nomade zu Zeiten in einfachster Weise anwendet. Bei A 7 wird man an eine Waffe, etwa einen Dolch, nur denken, wenn man sich, wie dies bei der verwandten Form A 15 sehr gewöhnlich ist, die Senkrechte verlängert denkt, was freilich nicht zu belegen ist: möglich wäre, daß die Erinnerung an jene Bedeutung in der oben besprochenen Zusammenziehung des Buchstabens (E 7; F 7) mitgewirkt hätte. — A 3 kann durch den Höcker das Kamel andeuten; A 1 kann man als Stierkopf zurecht legen; leichter noch ist es, wenn man dort eine halbe Umkehrung annimmt und sich mit Hug das griech. A als die auf den Kopf gestellte Grundform ∀ denkt. A 20 ist Andeutung eines Kopfes auf seinem Halse im Profil; in A 19 kann die in die Mitte gestellte Senkrechte mit dem Kreis darauf den von hinten gesehenen Kopf vergegenwärtigen. Wie hier der Kopf, so erscheint in Nr. 10 und 11 die Hand unter 2 Aspekten, wie nach Diodor (III, 4) die Ägypter eine Hand mit ausgestreckten und eine mit eingezogenen Fingern als symbolische Zeichen gebrauchten. Hug hat danach eine ansprechende, wenn auch nicht sichere Zeichnung der durch die beiden semit. Zeichen angedeuteten Posituren der Hand gegeben. — A 17 ist wohl ursprünglich wagrecht gewesen und nur, weil es so zu der ganzen Schriftart nicht paßte, aufgerichtet worden. Dies Zeichen zu dem Oval des Mundes*), und ebenso A 14 zu dem Bilde eines Fisches zu ergänzen, ist nicht schwieriger, als oben S. 39 das dort abgebildete hieratische Zeichen mit völliger Sicherheit zu einer Eule ergänzt werden durfte. Jedenfalls ist das im einzelnen Unsichere nicht von der Art, daß dadurch das in dem ganzen einst von dem Erfinder durchgeführte akrophonische Prinzip irgendwie zweifelhaft werden könnte. — Neben der Akrophonie und der Gruppierung zusammengehöriger Bilder hat aber bei der Gestaltung des altsemit. Alphabets auch das Prinzip der Lautklassen, wonach das indische ganz geordnet ist, sporadisch mitgewirkt. In Nr. 2—4 stehen die Mediae der 3 Organe, in Nr. 12 bis 14 die 3 Liquidae neben einander. Dies trat um so bedeutungsvoller hervor, als je eine der beiden Gruppen an der Spitze der beiden Hälften des Alphabets (Nr. 1—11 und Nr. 12 bis 22) stand, die erste nur mit Voranschiebung des bevorzugten Alef. Jene Zweiteilung ist nämlich uralt, da die 2. Hälfte bei den Südsemiten zur 1. wurde, wie das am äthiop. Alphabet mit Erklärung der dabei stattgehabten Modifikationen nachgewiesen ist (Dillmann a. a. O., S. 14 ff.)**). Bei dem oben dargelegten hohen Alter der Furchenschrift ist auch anzunehmen, daß dieselbe bei der Verzeichnung der beiden Reihen einst angewandt wurde, worauf sich dann die

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ
ת ש ר ק צ פ ע ס נ מ ל

Chiffreschrift des sog. Athbasch gründete (s. d. A. Sesach; die Annahme, daß die Sept. jene Chiffreschrift kannten, hat man mit Unrecht schwierig gefunden). — Außer den bezeichneten Lautverwandtschaften sind noch die folgenden durch die Buchstabenform angedeutet: h (A 5) unterscheidet sich von ch (A 8) durch den links hinweggenommenen Strich; ṭ (A 9) von t (22) durch den um das senkrechte oder schräge Kreuz gezogenen Kreis; ṡ (A 15) ist aus z (7) durch Verdoppelung in senkrechter Richtung entstanden (über die abweichende Figur s. oben); ṣ (A 18) aus s (21) durch Hinzufügung einer Senkrechten links, in welche zugleich (vielleicht zur Unterscheidung von A 13, als noch die Furchenschrift üblich war) die eine der 4 Linien von A 21 gleichsam hineingezogen wurde. Hier liegt überall nahe, anzunehmen, daß eine spätere Differenzierung eines ursprünglich je 2 verwandte Laute bezeichnenden Buchstaben stattgefunden hat. So würde sich erklären, daß die 4 später zugefügten Zeichen sich den älteren Bildergruppen nicht anschließen. Das gilt gleichmäßig von ṡamech (etymologisch = Stütze) und ṣâdê (vielleicht = Fischerhaken oder Sichel). Für he bietet sich keine irgend wahrscheinliche Deutung. Es dürfte aus Cheth mit Abwerfung des th gebildet sein, um die beiden sonst leicht zu verwechselnden Namen schärfer zu unterscheiden. Schwer zu deuten ist auch ṭeth. Ist statt ṭeth vielmehr ṭeṭ טֵיט die ursprüngliche Namensform, so könnte dies recht gut nach Wellhausen (Bleek 4. A. 1878 S. 631 Anm. 1) verkürzt sein aus טרטר, wie לרל aus לרלר, und Winde, Spule, Rad bedeutete, wozu die altsemitische Gestalt (s. Nr. 9 in Kol. A und B der Schrifttafel) vortrefflich paßt. Indessen wahrscheinlicher ist doch etwas anderes, nämlich, daß ṭeth reimweise zu dem vorangehenden cheth gefügt worden ist, wie im Äthiopischen das neugebildete paiṭ zu ṭaiṭ, und wie im Griechischen (statt des unbequemen Zajin) ζῆτα zu dem nachfolgenden ἦτα und θῆτα und wie ξῖ zu πῖ (die vielleicht, wie in den alphabet. Gedichten Klagel. 2, 3 u. 4 die entsprechenden semitischen Laute, unmittelbar neben einander standen). So hätten wir ein Alphabet von 18 Buchstaben. Unter diesen wird man, wenn man noch weiter gehen will, am leichtesten die Zeichen des zwiefachen Zisch- und des zwiefachen Ka-Lauts als durch Differenzierung entstanden ansehen. Nimmt man

*) Man vgl. die Hieroglyphe ⬭ = r (re = Mund), s. oben S. 39 u. 40, wovon die Figur A 17 die leicht erkennbare Verkürzung ⊂⊃, senkrecht aufgerichtet, sein kann.

**) Interessant wäre es, wenn sich auch bei den Lateinern eine Spur des Anfanges mit lmn in der von A. F. Wolf spielend hingeworfenen und von Dillmann als problematisch erwähnten Etymologie des dunkeln elementum fände. Aber sie als ernst zu nehmen dürfte doch durch Sprachgebrauch und Sprachform verwehrt werden.

demgemäß zajin (7) und kof (19) hinweg, so haben wir genau jene 16 Buchstaben, welche die Griechen nach der Angabe ihrer Grammatiker (Franz a. a. O. 14) zuerst von den Phöniciern empfangen haben sollen, nämlich αβγδεικλμνοπρστυ (ε wäre dabei Zeichen zugleich für ε und η und für den spir. asper, υ für υ und das Digamma gewesen; setzen wir dabei das Vav an seinen ursprünglichen Ort, so beginnt auch so mit lmn genau die 2. Hälfte). Tacitus, dessen Angaben über die Geschichte des Alphabets (Ann. XI, 14) oft als wertvoll gepriesen sind, wiederholt jene im ganzen Altertum verbreitete Nachricht und dehnt sie ausdrücklich auch auf die älteste lateinische Schrift aus. Mit Unrecht pflegt man mit Franz jetzt auch dies alles zu dem mancherlei Fabelhaften und Falschen zu rechnen, was die Alten über die Geschichte der Schrift berichten. Dazu hätte man den Schein des Rechts, wenn nicht die unbefangene Betrachtung des altsemitischen Alphabets zu einer mit jener Nachricht übereinstimmenden Annahme hinleitete. So rekonstruierte schon Hug 15 ursprüngliche Buchstaben; zur Voraussetzung noch weniger Urformen gelangte neuerlich, ohne von fern an jene Angaben der Alten zu denken, J. Halévy (Mél. p. 180 ff.). Auch sprechen zahlreiche Analogien dafür, daß gerade die älteste Lautschrift verschiedene verwandte Laute mit **einem** Zeichen ausdrückte, so im Ägyptischen, so in der assyrischen und in der (wie Deecke richtig nachgewiesen hat) von ihr herrührenden griechisch-cypriotischen Silbenschrift (in der letzteren bedeutet planmäßig **ein** Zeichen βα, πα, φα, **ein** anderes γα, κα, χα u. s. w.). Auch noch in ziemlich späten griech. Inschriften steht ο zugleich für ου, ε zugleich für ει, nachdem schon früher ω und η besondere Zeichen erhalten hatten. Im Hebräischen sind die בגדכפת als mutae und aspiratae, und ebenso sin und schin erst durch den diakrit. Punkt der Masoreten aus einander gehalten, ʿajin bezeichnete zugleich das arab. ʿain und ghain (letzteres z. B. in Γόμοῤῥα, Γάζα) ꝛc. Zu solcher Differenzierung haben auch schon die Sabäer mehrere neue Zeichen erfunden. Die mehrlautigen (polyphonen) Zeichen sind überall die älteren. Daher zeugt auch das 16buchstabige Runenalphabet (bei Wimmer, S. 153)*), das sicher älter ist als das 24buchstabige (S. 82), wie auch immer es auf bis jetzt unerkanntem Wege nach dem höchsten Norden gelangt sein mag, für das einstige Vorhandensein eines kürzeren altsemit. Alphabets. Die Entwickelung des letzteren zu dem vollständigeren 22buchstabigen wird allmählich erfolgt sein. Da dieses im 9. Jahrh. v. Chr. bei dem Nomadenfürsten Mesa als im geläufigen Gebrauch erscheint, dürfen wir es sicher auch schon in der Blüteperiode Salomo's und Hirams als geschlossen voraussetzen. Um so mehr ist es selbstverständlich, daß auch die Griechen dasselbe lange vor 700 (von wo ab Inschriften von ihnen uns erhalten sind) empfangen hatten. Der **erste** an den mythischen Namen des Kadmus geknüpfte Empfang der Schrift reicht nach Herod. V, 58, worin auch Franz eine wirkliche Erinnerung sieht, in die spätere Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. zurück. Aus dieser Zeit, welcher auch Mose angehört, stammt also die nach unserer Ansicht richtige Erinnerung der Griechen an ein zuerst empfangenes kürzeres Alphabet, welche sich vielleicht lange auch durch einzelne weit über 700 hinaufreichende Denkmäler erhielt.*) Ob Mose in Israel schon das vollständige Alphabet von 22 Buchstaben vorfand, läßt sich bis jetzt, wie mir scheint, nicht entscheiden. — Die Griechen führen vielfach im Zusammenhang mit den anderen ältesten Elementen der Kultur die Mitteilung der Schrift auf die Phönicier zurück (so schon Herod. a. a. O.): ist doch durch freundliche und feindliche Beziehungen zu diesen die ganze griech. Geschichte wesentlich mitbestimmt (s. m. Eschmunazar, S. 55 ff.). Um so weniger kann jene Nachricht dadurch zweifelhaft werden, daß die bequemen auf a auslautenden **Namen** alpha, beta u. s. w. möglicherweise aus dem Aramäischen, als einer auch in Kleinasien vielfach verbreiteten Verkehrssprache, an die Griechen gelangt sind. Als Übermittler an die Griechen denkt man sich jetzt gern die jüngsthin als große, bis an das Mittelmeer heranreichende Nation wieder entdeckten **Hethiter** (Cheta, Chatti), deren Hauptgebiet in Kleinasien und Nordsyrien lag und deren Kunst mit der altgriechischen in Mykenä u. s. w. unverkennbar verwandt ist; ihre offizielle

*) Von seinen Lauten fehlen f u. u dem 16buchstabigen griech. Alphabet, die 14 übrigen sind beiden gemeinsam, nur daß b u. p, g u. k durch je eine zweilautige Rune ausgedrückt werden. Wimmer hat S. 71 ff. nachgewiesen, daß das Alphabet von 24 Runen einst Germanen und Skandinaven gemeinsam war. Aber die Ableitung aus dem Latein der früheren Kaiserzeit scheitert schon an der oben erwähnten Furchenschrift, welche, mag man Italer oder Kelten oder wen immer als Vermittler annehmen, aus einem viel höheren Altertum herrührt. Aus einem noch höheren muß das 16buchstabige Runenalphabet stammen. Daß es aus dem vollständigeren verkürzt wäre, wie W. zu zeigen sucht, wäre gegen alle Analogie. Eher könnte das ältere durch eine archaistische Reaktion gerade in späterer Zeit wieder herrschend geworden sein.

*) Auf die Zahl 16 legen wir dabei kein übermäßiges Gewicht, obgleich die oben nachgewiesene Übereinstimmung mit dem, was sich der Wahrscheinlichkeit nach aus der Beschaffenheit des semitischen Alphabets ergibt, frappant ist. Dennoch könnte ja die Anzahl der von den Griechen zuerst überkommenen Buchstaben noch geringer, etwa 14 oder 15, gewesen sein. Wenn anderseits der in seiner Akribie so vielseitige Aristoteles (nach Plin. h. n. VII, 57) ihrer 18 zählt, nämlich außer den 16 noch ζ u. φ, so **kann**, wenn wir φ als das auch in Handschriften der Sappho gebrauchte Zeichen des Digamma (ϕ A 19 statt A 6*) nehmen, darin eine Erinnerung an diejenige Stufe des griech. Alphabets liegen, auf welcher zu den 16 Buchstaben ζ und die Differenzierung des Vav als Konsonant und Vokal hinzugefügt wurden.

Staatssprache (nicht Muttersprache) kann das Aramäische gewesen sein. Indessen, was diesen Durchgang der Buchstabennamen durch das Aramäische betrifft, so ist die Sache so gewiß oder auch nur wahrscheinlich, wie man das jetzt öfter betrachtet (Wellhausen a. a. O., S. 630), keineswegs*). Und jedenfalls hätten die Aramäer die Namen von den Phöniciern überkommen; denn alf (bei Plut. a. a. O. als phönicisch bezeichnet), dalt, lamd sind der Bedeutung nach dem Aramäischen fremd. Überdies weisen pi, my (was Gesenius Thes. 774 mit Recht = mû nahm), ny, ro, san direkt auf das Canaanitische hin. Aber die Erfindung der durch die Phönicier verbreiteten Schrift wird schon von manchen alten Schriftstellern entweder den Assyriern oder den Ägyptern zugeschrieben. Indem neuerlich Deecke die erstere Annahme zu begründen suchte (ZDMG. XXXI, 102 ff.), ist gerade ihre Unhaltbarkeit augenfälliger geworden. Die assyr. Keilschrift (s. oben S. 131) repräsentiert in sich selbst denselben Übergang von der ideographischen zur syllabalen Schrift, den das Japanesische im Verhältnis zum Chinesischen darstellt; aber den zur Lautschrift haben von da aus erst die Perser gemacht: eine solche ist sicher von Assyrien nicht schon im höchsten Altertum über die weite Welt hin ausgegangen. Die ägypt. Schrift hingegen (s. oben S. 38 ff.) hatte schon im alten Reich (bis gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.) nicht nur jene 3 Stufen durchlaufen, sondern auch in ihrer hieratischen Gestaltung den kompendiarischen Charakter einer phonetischen Bilderschrift angenommen, welche mit ihr, wie wir sahen, das altsemit. Alphabet teilt. Dazu kommt, daß dort die einst auch in der altsemit. Schrift gewöhnliche bustrophedontische Schreibung in den hieratischen und hieroglyphischen Denkmälern recht eigentlich ihre alles erklärenden Prototypen hat, denn dort drehen sich die in den Bildern vorkommenden Menschen- und Tiergesichter je nach rechts oder nach links (s. die abgebildeten Beispiele oben S. 39 f.). Und so unterliegt keinem Zweifel, daß diejenigen Alten im Recht waren, welche wie Tacitus (a. a. O.) die Erfindung der Buchstabenschrift von Ägypten ausgehen ließen, wie denn manche annahmen, daß der Phönicier Kadmus aus Ägypten gekommen sei (Phot. biblioth. 196). Hug (a. a. O. S. 37 und 143) kombinierte damit die anderweitigen Nachrichten, besonders des Herodot (II, 56. 112), von uralten phönicischen Niederlassungen in Ägypten, wie sie neuerlich besonders Ebers (Ägypten u. d. BB. Mose's) nachgewiesen hat, auch abgesehen davon, daß die Hyksos, deren Einfall die Blüte des alten Reiches zerstörte, als Araber und Phönicier bezeichnet werden. Bei dem allen konnte man sich nun freilich in sehr verschiedener Weise dasjenige denken, was man, um die Entstehung des semit. Uralphabets zu erklären, mehr und mehr als notwendig erkannte: eine canaanitisch redende Bevölkerung, die mit den Ägyptern in engem Verkehr stand. Denn nur so läßt sich das erwachende Bedürfnis der Schriftanwendung und die Befriedigung desselben nach ägyptischem Vorbilde und doch in einer dem Genius der eigenen Sprache gemäßen Weise erklären, da die eigentlichen Ägypter nicht, wie hernach die Phönicier, durch Kolonisationen zugleich mit ihrer Kultur ihre Schrift verbreiteten. Für das Volk der Hyksos (= der Hirtenkönige) selbst spricht, daß der erste Bilderkreis des Alphabets auf den Hirtenzustand hinweist, und daß unter ihnen die anhaltendste und engste Verbindung des semitischen Sprachelements mit der ägypt. Kultur stattfand. Es hat daher eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß zwar nicht an ihrem Hofe, wo wohl bald die ägypt. Schrift üblich wurde, aber irgendwo unter ihrer Herrschaft das altsemit. Alphabet entstand (die Hyksos selbst bezeichnete Ewald als die Erfinder: ZDMG. XIII 355). Auch die Hebräer weilten lange als Nomaden auf ägyptischem Boden: daß ihnen die Ehre der Erfindung gebühre, hält Hitzig am Schluß seiner Schrift über das Alphabet (S. 42) als Möglichkeit fest. Indes zeugt dafür keine einzige Erinnerung und die Buchstabennamen sind nicht reinhebräisch, sondern phönicisch, d. i. canaanitisch (Ewald, LB. § 9b). Durch die ausdrücklich berichtete Zurückwanderung der Hyksosstämme nach Syrien würde die dortige Verbreitung der erfundenen Schrift, durch die beigemischten Araber auch die nach Sabäa hin sich erklären. Die canaanitische „Schriftstadt“ (Kirjath Sepher) hieß zwar sicher nicht so als Ort der Schrifterfindung (s. darüber oben S. 305), aber wohl dürften ihre 3 Namen auf eine religiöse Bedeutung im Zusamenhange mit altüberlieferten Schriften hinweisen, wie denn in der gleichnamigen babyl. 'ir sipar (E. Schrader, KAT.² S. 279) nach Berosus vor der Flut die heil. Schriften (natürlich in unverwüstlicher Keilschrift) vergraben wurden. — Hervorragende Ägyptologen haben neuerlich den Ursprung des semit. Alphabets vor die Hyksosperiode gesetzt, indem sie dessen 22 Buchstaben nach E. de Rougé's Vorgange (Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien 1874) mit ebenso vielen hieratischen Zeichen des alten Reiches in Laut und Form identifizieren zu können meinten (s. Ebers a. a. O., S. 147 und daselbst die Litteratur). Aber die Gleichlautigkeit ist bei der auch phonetischen Verschiedenheit der beiden Sprachen nur eine schein-

*) Die Phönicier sprachen, wie oben nach folgt, alf u. s. w. An solche Formen als Maskulina hingen die Griechen neben *ος* auch *ας* und *α*, z. B. *νάβλα* (Mask. bei Athen. IV, 77); Barcas und Barca. So konnten sie, um nach Analogie von *γράμμα* (= Buchstabe) Neutra zu erhalten, ein *α* anhängen.

bare und bei manchen Zeichen auch nur als konventionell durch die Schreibung semitischer Namen auf ägyptischen Denkmälern schwerlich hinreichend zu begründen. Die canaanitischen Namen müßte man ferner dabei als den Zeichen ohne Rücksicht auf deren Form beigelegt ansehen (ähnlich wie die Rune für th thurs u. thorn, die für b bjärkan u. s. w. genannt wurde), während doch, wie wir sahen, das Prinzip der akrophonischen Hieroglyphen neuerlich eher in der semitischen als in der ägypt. Schrift richtig erkannt wurde. Endlich habe ich nicht umhin gekonnt von Anfang an, ebenso wie de Lagarde (Symmicta S. 111 ff.) und Wellhausen (Bleek[4] S. 631) die vermeintliche Identität der 22 ägypt. und semit. Zeichen für einen bloßen täuschenden Schein zu halten, wie solcher bei einigen von Deecke verglichenen Keilschriftzeichen (man sehe ZDMG. XXXI auf Taf. I besonders Nr. 5 und 8) ganz ebenso vorhanden ist. Ebers findet jene Identität wenigstens von 18 Zeichen „den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit gemäß", besonders „sprechend" die des hieroglyphischen und des daraus abgekürzten hieratischen mit dem semit. . Aber letzteres ist eine erst dem 5. Jahrh. v. Chr. angehörende Form für das ursprüngliche A 21 unserer Tafel (s. Vogüé, mél. p. 90) und ist überdies nur einem kleinen Teile des hieratischen Zeichens ähnlich. Das semitische Zeichen der Zahnreihe hat weder mit obiger Hieroglyphe (die eine Gruppe von Wasserpflanzen bedeuten soll) noch mit deren hieratischen Abkürzung etwas zu thun. Ebers betont ferner ganz besonders, daß, wie die phönicischen Zeichen für d und r, so auch die damit verglichenen ägyptischen, einander sehr ähnlich sind. Aber jene Ähnlichkeit gehört wieder der entarteten Schrift einer ganz späten Zeit an: die Grundformen (A 4 und A 20) sind völlig von einander verschieden (übrigens betont Deecke ebenso die Identität von d und r in gewissen Keilschriftzeichen). Nicht anders verhält es sich mit allem anderen. Mit Unrecht wendet aber Wellhausen seine Skepsis noch weiter gegen den ganzen vollkommen feststehenden Zusammenhang der ägypt. und semit. Schrift. Bei Erfindung der letzteren hat eine genaue Kenntnis der ersteren sicher zu Grunde gelegen. Wie weit einzelne Hieroglyphen (ähnlich etwa dem oben erwähnten Bilde des Mundes) benutzt sind, bedarf noch einer genaueren Untersuchung; ebenso ganz besonders die Frage, ob die Ägypter schon im 2. oder 3. Jahrtausend v. Chr. eine systematische Zusammenstellung aller durch phonet. Hieroglyphen bezeichneten Laute, also eine Art Alphabet gehabt haben, wie dies erst sehr spät direkt bezeugt wird (Plut de Js. et Osir. 56. Vgl. Lauth, Sitz.-Ber. der bayr. Akad. 1857 II, S. 105 ff.). Danach würde sich das Maß des selbständigen Verdienstes näher bestimmen, welches dem Erfinder oder den Erfindern des semit. Uralphabets beizumessen ist. Immer aber wird dies Verdienst ein einzig hervorragendes bleiben. Nicht direkt von Ägypten, sondern von Canaan und seinen altberühmten phönicischen Seehäfen ist die stillwirkende weltgeschichtliche Anregung ausgegangen, ohne welche, menschlich zu reden, weder griechisches noch römisches, weder alt- noch neutestamentliches Schrifttum sich hätte entwickeln und für alle folgenden Geschlechter aufbewahrt werden können.

Schl. (K.)

Schrift, heilige, steht in der deutschen Bibel Jer. 8, 8 u. Sir. 39, 11 für „Gesetz"; Sir. 42, 15 sind die heiligen Schriften im Griech. als „Wort des Herrn" bezeichnet. Erst im N. T. kommt der Ausdruck „heilige Schriften" auch im Grundtext vor (Röm. 1, 2. 2. Tim. 3, 15). Gewöhnlich steht aber statt desselben im N. T. das einfache „die Schrift" oder „die Schriften", wie schon Dan. 9, 2 (im Hebr.). — Eine anerkannte heilige Schrift im strengen Sinn des Wortes gibt es erst seit der Zeit Josia's, ja man kann sagen: erst seit der Zeit Esra's, und sie beschränkte sich anfangs auf das Gesetzbuch (s. näheres im A. Gesetz Nr. 6 u. 7). Nachdem aber schon die späteren, besonders die nachexilischen Propheten öfters ausdrücklich auf die von den früheren Propheten durch den Geist Gottes verkündigten Worte Jehova's zurückgewiesen hatten (Hes. 38, 17. Sach. 1, 4. 7, 7. 12), und das Bewußtsein herrschend geworden war, die fortgehende prophetische Verkündigung des Wortes Jehova's sei verstummt (vgl. Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. 1. Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41), und man habe auch dieses prophetische Gotteswort, das man schon mit dem Gesetz zusammenzustellen gewohnt war (Sach. 7, 12. 2. Kön. 17, 13. Neh. 9, 26), wie dieses, nur noch in der Form „der Schrift (des Buchs) Jehova's" (Jes. 34, 16), gewann bald auch die Sammlung der vorhandenen prophetischen Schriften (zu denen aber das Buch Daniel noch nicht gehörte) das Ansehen von heiligen Schriften; und dasselbe Ansehen verschaffte den im prophetischen Geist geschriebenen Geschichtsbüchern (Josua, Richter, Samuelis, Könige), ihr für die praktisch-religiöse Verwertung der Geschichte (vgl. Ps. 78. 89. 105. 106. 132. 136) besonders geeigneter Charakter und dem Psalter die Weihe seines gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Gebrauchs. Schon Nehemia hatte nach 2. Makk. 2, 13 ff. in Jerusalem eine Nationalbibliothek angelegt, deren Hauptbestand diese heiligen Schriften bildeten, und die später, nachdem sie in den Kriegsunruhen zerstreut worden war, von dem Makkabäer Judas wieder gesammelt wurde. Die Bibel Jesus Sirachs (s. d. A.) im Beginn des 2. Jahrh. v. Chr. enthielt, wie aus Sir. 44—49 erhellt, schon alle jene Schriften und

außerdem auch wohl schon andere Bücher, namentlich die BB. Chronik, Esra und Nehemia und das Spruchbuch, aber noch nicht das B. Daniel (s. d. A.). — Auch der Verfasser des letzteren Buchs hatte eine Sammlung heiliger Schriften, in welcher unter anderem die Weißagungen Jeremia's enthalten waren (Dan. 9, 2). Aber erst in dem in den gewöhnlichen deutschen Bibeln leider nicht mit abgedruckten Vorwort des Enkels Jesus Sirachs zu dem Buch seines Großvaters haben wir in der wiederholten Anführung „des Gesetzes und der Propheten und der übrigen Bücher“ das älteste bestimmte Zeugnis für das Vorhandensein der drei Abteilungen der hebr. Bibel, jedoch noch ohne Gewähr dafür, daß die dritte dieser Abteilungen schon alle Bücher enthielt, welche später ihre Stelle darin erhalten haben. Auch im N. T. wird die Sammlung heiliger Schriften nach diesen drei Abteilungen benannt (vgl. neben der von dem Hauptteil hergenommenen Bezeichnung „das Gesetz“ Joh. 12, 34: „das Gesetz und die Propheten“ Apstlg. 28, 23 und „das Gesetz Mosis, die Propheten und die Psalmen“ Luk. 24, 44); von der Benützung einiger kleineren Schriften findet sich jedoch keine sichere Spur, was vielleicht bei den Büchern Esther, Hoheslied und Prediger nicht zufällig ist, da ihr kanonisches Ansehen am längsten in Zweifel gezogen worden ist. Doch stand zur Zeit des Josephus (gg. Ap. I, 8) und des Verfassers des 4. Buches Esra (Kap. 14 a. E.) die nachmalige Bücherzahl der heiligen Schrift A. T.s schon geraume Zeit unverrückbar fest. Die Sammlung der neutestamentlichen Schriften hat erst im 2. Jahrh. begonnen und kam erst nach mancherlei Schwankungen nach der Mitte des 4. Jahrhunderts zum Abschluß, indem sie zugleich mit der des A. T.s zu einem Ganzen verbunden wurde.

1 **Schriftgelehrte.** In den Artt. Gesetz (S. 520) und Juden (S. 814) ist bereits hervorgehoben worden, daß mit der strengen Durchführung des Gesetzes als absoluter Lebensnorm, welche das charakteristische Merkmal des nachexilischen Judentums bildet, unmittelbar die andere Thatsache zusammenhängt, daß nun nicht mehr die Propheten und nicht die Priester die Leitung des Volkes in der Hand hatten, sondern die fachmännischen Kenner und Ausleger des Gesetzes: die Schriftgelehrten. Sie sind in der That in den letzten Jahrhunderten vor und nach Chr. die einflußreichsten Männer im jüdischen Volke, die eigentlichen Führer und Vormünder desselben. Der Begründer dieser Schriftgelehrsamkeit war Esra, „der Priester und Schriftgelehrte“, wie er schon im Alten Testam. heißt (Esr. 7, 11 f. Neh. 8, 1 ff. 12, 26. 36). Sein Werk war es hauptsächlich, daß von nun an das Gesetz wirklich zu praktischer Durchführung im Volksleben gelangte. Von seiner Zeit an datierte daher auch die gelehrte und berufsmäßige Beschäftigung mit dem Gesetz. Man irrt wohl nicht, wenn man annimmt, daß es von Esra's Zeit an stets eine Anzahl von Männern gegeben hat, welche das Studium des Gesetzes und die Ausbreitung seiner Kenntnis im Volke sich zur Lebensaufgabe gemacht haben. Und die Zahl dieser Männer wuchs je länger desto mehr. Im letzten Jahrhundert vor Chr. war der Stand dieser „Schriftgelehrten“, die sich berufsmäßig mit dem Gesetz beschäftigten, jedenfalls schon ein sehr zahlreicher. Ihre gewöhnliche Bezeichnung im N. T. ist grammateis, d. h. „Schriftkundige“ überhaupt. Zuweilen heißen sie auch genauer nomikoi, „Gesetzeskundige“ (Matth. 22, 35. Luk. 7, 30. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3). Da sie zugleich Lehrer waren, werden sie auch nomodidaskaloi „Gesetzeslehrer“ genannt (Luk. 5, 17. Apstlg. 5, 34). Luther übersetzt alle diese Ausdrücke gleichmäßig mit „Schriftgelehrte“. — Am zahlreichsten und einflußreichsten waren die Schriftgelehrten in Jerusalem und im eigentlichen Judäa. Doch hat es sicher auch in Galiläa Schriftgelehrte gegeben, wie z. B. Luk. 5, 17 ausdrücklich bezeugt ist. Die große Mehrzahl derselben gehörte ohne Zweifel der pharisäischen Partei an. Denn die Pharisäer sind ja eben nichts anderes als die Partei derjenigen, welche die durch die berufsmäßige Thätigkeit der Schriftgelehrten ausgebildeten traditionellen Satzungen zu pünktlicher Anwendung bringen wollten. Im großen und ganzen darf man daher die „Schriftgelehrten“ nicht nur als Angehörige, sondern geradezu als die Führer der pharisäischen Partei betrachten, in welcher Eigenschaft sie auch im N. T. erscheinen. Doch wird es allerdings auch sadducäische „Schriftgelehrte“ gegeben haben. Denn auch die Sadducäer erkannten ja das geschriebene Gesetz als verbindlich an, und konnten darum solcher Männer nicht entbehren, welche eine berufsmäßige Kenntnis des Gesetzes besaßen. Daraus ist es zu erklären, daß die im N. T. erwähnten Schriftgelehrten zuweilen genauer als „die Schriftgelehrten der Pharisäer“ bezeichnet werden (so nach richtiger Lesart Mark. 2, 16. Luk. 5, 30. Apstlg. 23, 9). — 2 Die erste und wichtigste Aufgabe der Schriftgelehrten war also eine rein theoretische: das Studium und die fachmännische Auslegung des Gesetzes. Sie sind in erster Linie nicht Theologen, sondern Juristen, die Rechtskundigen von Fach, deren Beruf es war, zu wissen, was gültiges Recht sei. Als solche Autoritäten werden sie sogar von Jesu selbst anerkannt (Matth. 23, 3). Das Eigentümliche des Judentums ist nun aber dies, daß hier das Recht sowohl die religiösen als die bürgerlichen Angelegenheiten umfaßt. Es gehören dahin einerseits die zahllosen Vorschriften über die religiösen Abgaben, die Opfer, die Feier des Sabbaths und der übrigen Feste, die „Reinheit“ im rituellen Sinn und deren Wiederherstellung nach geschehener Verunreinigung u. s. w., anderseits aber auch

die rechtlichen Bestimmungen über alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens, also das gesamte Civilrecht (worunter namentlich das Eherecht sehr ausgebildet war) und das Kriminalrecht. Dies alles zu kennen und immer sorgfältiger auszubilden war die erste und hauptsächlichste Aufgabe der Schriftgelehrten. Es konnte sich dabei natürlich nicht nur darum handeln, den geschriebenen Buchstaben des Gesetzes zu kennen, sondern es mußte auch dessen Sinn und Tragweite festgestellt werden; es mußten die allgemeinen Bestimmungen des Gesetzes bis ins kleinste Detail hinein verfolgt, auf alle mannigfaltigen Verhältnisse des Lebens angewandt und alle Konsequenzen daraus gezogen werden, damit eine Garantie dafür geschaffen wurde, daß wirklich die Tendenz der gesetzlichen Vorschriften ihrem vollen Sinn und Umfange nach getroffen würde. Bei denjenigen Punkten, welche durch das geschriebene Gesetz nicht unmittelbar geregelt waren, mußte ein Ersatz geschaffen werden entweder durch Feststellung des Gewohnheitsrechtes oder durch Schlußfolgerung aus anderweitigen bereits gültigen gesetzlichen Bestimmungen. Durch die Emsigkeit, mit der diese ganze Thätigkeit in den letzten Jahrhunderten vor Chr. betrieben wurde, wurde allmählich neben dem „schriftlichen Gesetz" ein noch viel umfangreicheres, mit gleicher Autorität bekleidetes „mündliches Gesetz" ausgebildet (vgl. d. A. Pharisäer). Die jüdische Gesetzeskunde wuchs auf diese Weise allmählich zu einer weitverzweigten, komplizierten und schwierigen Wissenschaft heran. Aber die damit gestellte Aufgabe war ihrer Natur nach endlos. Denn je weiter die gesetzlichen Bestimmungen bis in ihr feinstes Geäder hinein verfolgt wurden, desto zahlreicher wurden die Fragen, die sich immer aufs neue wieder erhoben. Jede Antwort auf eine gestellte Frage trug immer wieder eine Reihe neuer Fragen in ihrem Schoße. Und des Forschens und Arbeitens war damit kein Ende. Da das in der Überlieferung einmal gültig gewordene Recht für alle späteren Generationen verbindlich blieb, so war die Aufgabe des Schriftgelehrten eine doppelte. Er mußte 1) die Überlieferung kennen, um bei jeder einzelnen Frage zu wissen, ob darüber in der Tradition schon ein gültiger Rechtssatz existiere oder nicht. Er mußte aber 2) — wenn dies nicht der Fall war — auch im stande sein, durch schulgerechte Schlußfolgerungen aus bereits gültigen Sätzen neue abzuleiten. Über die Art, wie dies geschehen könne, wurden schon früh bestimmte Regeln ausgebildet; und es soll insonderheit der berühmte Hillel zur Zeit des Herodes sieben Regeln für diesen Zweck aufgestellt haben. — 3 Das Studium und die Auslegung des Gesetzes war jedoch nicht die einzige Arbeit der Schriftgelehrten. Sie durchforschten die heilige Schrift auch nach ihrer geschichtlichen und nach ihrer dogmatisch-ethischen Seite. In ersterer Beziehung war namentlich die Urgeschichte Israels, die Zeit der Patriarchen und Mosis, Gegenstand ihrer eifrigen Thätigkeit. Man bearbeitete auch hier den geschriebenen Text in ähnlicher Weise, wie bei den gesetzlichen Partien, indem man sich Fragen stellte und beantwortete, über welche der geschriebene Text nicht unmittelbar Aufschluß gab. Man stellte etwa die Chronologie genauer fest (wie z. B. in dem uns erhaltenen, ungefähr aus der Zeit Christi stammenden „Buch der Jubiläen", welches eine genaue Chronologie der Urgeschichte Israels gibt); oder man ergänzte fehlende Namen und schmückte überhaupt die Geschichte durch ergänzende und verherrlichende Zusätze aus. Letzteres gilt namentlich von dem Leben der heiligen Patriarchen und des großen Gesetzgebers, wofür schon die Schriften des Philo und Josephus zahlreiche Beispiele geben. Eine ähnliche Thätigkeit richtete sich auf den weiteren Ausbau der Glaubenslehre. Auch hier suchte man durch gelehrte Forschung in der Schrift, durch Ausdeutung und Kombination des vorliegenden Materials zu neuen Aufschlüssen zu gelangen. Ganz besonders war es das gesamte Gebiet der Messianischen Hoffnung Israels, das in dieser Weise gepflegt wurde. Und es bildete sich so allmählich eine Art schulgerechter Messianischer Dogmatik aus. Mit besonderer Vorliebe richtete sich die religiöse Spekulation auch auf die überirdischen Dinge: auf die Engel und Geister als die himmlische Hierarchie Gottes. Je mehr gerade die Religion durch den Gesetzesdienst veräußerlicht wurde, desto üppiger wucherte die mythologisch-dichtende Phantasie. Auf diesem ganzen Gebiet, sowohl der historischen als der dogmatisch-ethischen Vorstellungen, war nämlich dem Belieben des Individuums ein viel freierer Spielraum gestattet, als auf dem der gesetzlichen. Nur auf dem Gebiet des Gesetzes wurde der Grundsatz, daß an der Überlieferung nichts geändert werden dürfe, mit unerbittlicher Strenge festgehalten. Das Gebiet der Glaubenslehre war weit mehr dem freien Walten individueller Vorstellungen überlassen. Dieses Gebiet gehört daher auch nicht eigentlich zu der berufsmäßigen Thätigkeit der Schriftgelehrten. Diese galt vielmehr, wenigstens in erster Linie, der Pflege der Gesetzeskunde. — 4 Damit aber die Gesetzeskunde von einer Generation auf die andere sich fortpflanze, war auch der Unterricht von Schülern eine Hauptaufgabe der Schriftgelehrten. Jeder hervorragende Gesetzeslehrer sammelte eine mehr oder weniger große Zahl von Jüngern um sich, die sich unter seiner Anleitung zu fachmännischen Schriftgelehrten ausbilden wollten. Es gab für diesen Zweck eigene „Lehrhäuser" (hebr. beth hamidrasch), in welchen der Gesetzesunterricht planmäßig betrieben wurde. In Jerusalem versammelte man sich zu diesem Zweck in den Hallen des äußeren Tempelvorhofes (vgl. Luk. 2, 46. Matth. 21, 23. 26, 55. Mark. 14, 49. Luk. 20, 1. 21, 37. Joh. 18, 20). Lehrer und Schüler

pflegten beim Unterricht zu sitzen; der Lehrer in der Regel auf einem etwas erhöhten Platze (daher Apstlg. 22, 3: „zu den Füßen Gamaliels"). Der Unterricht war nur mündlich und disputatorisch. Der Lehrer fragte: wie wird es in diesem und jenem Falle gehalten? und die Schüler hatten zu antworten. Auch konnten sie selbst Fragen an den Lehrer stellen (vgl. Luk. 2, 46). So wurden fort und fort die verschiedenen gesetzlichen Materien durchgesprochen und durch Wiederholung eingeübt. Denn bei der ungeheuren Masse des Details, das hier dem Gedächtnis einzuprägen war, konnte nur durch oftmalige Wiederholung eine sichere Kenntnis erreicht werden. Das Wort „wiederholen" bedeutet daher im rabbinischen Sprachgebrauch geradezu soviel wie „im Gesetz unterweisen". Für den Schüler gab es nur zwei Pflichten: das Überlieferte treu im Gedächtnis zu behalten und es ebenso treu wieder weiter zu überliefern. „Wer ein Lehrstück von seinem Gesetzesunterrichte vergißt, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er mutwillig sein Leben verwirkt"; „es ist verpflichtet ein jeder, zu lehren mit dem Ausdruck seines Lehrers", sind zwei charakteristische Aussprüche des Talmud. Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war „wie ein mit Kalk belegter Brunnen, der keinen Tropfen verliert". — Übrigens kamen im Lehrhaus nicht nur Lehrer und Schüler zum Unterricht zusammen; sondern auch hervorragende Gesetzeslehrer disputierten hier mit einander und tauschten ihre Ansichten und die Überlieferungen, die ein jeder besaß, unter einander aus. — Obwohl der Hauptgrundsatz der jüdischen Gesetzeskunde die unveränderte Fortpflanzung des Überlieferten war, so haben sich doch in den letzten Decennien vor Chr. unter den jüdischen Gesetzeslehrern zwei verschiedene Schulen neben einander ausgebildet: die Schule Hillels und die Schule Schammai's, ähnlich wie etwa unter den römischen Rechtsgelehrten zur selben Zeit die Schulen der Sabinianer und Prokulianer einander gegenüber standen. Beide Schulen haben sich längere Zeit hindurch neben einander fortgepflanzt. Noch im 2. Jahrhundert nach Chr., als zum erstenmal das „mündliche Gesetz" kodifiziert wurde, werden oft die abweichenden Anschauungen der Schulen Hillels und Schammai's neben einander erwähnt. Die Differenzen zwischen beiden sind freilich für unser Auge sehr minutiöse. Im allgemeinen war die Schule Hillels milder, diejenige Schammai's strenger; jene entschied gern im erleichternden, diese im erschwerenden Sinne. Aber es fehlt auch nicht an umgekehrten Fällen, wie man denn überhaupt die Differenz kaum eine prinzipielle nennen kann; denn es handelte sich dabei etwa um solche Fragen wie die: ob man am Feiertag eine Leiter von einem Taubenschlage zum anderen tragen oder nur von einer Lucke zur anderen neigen dürfe, und um ähnliche Dinge. In den meisten Fällen folgte die spätere Praxis der Schule Hillels. Ihr gehört auch der im N. T. zweimal erwähnte berühmte Rabbi Gamaliel, der Lehrer des Apostels Paulus, an (Apstlg. 5, 34. 22, 3). — Durch ihre genaue Kenntnis des Gesetzes waren die Schriftgelehrten vor anderen auch zum Richteramte befähigt. Wenn es auch nicht möglich war, alle Lokalgerichte in den kleineren Ortschaften mit wirklich fachmännisch ausgebildeten Schriftgelehrten zu besetzen, so werden solche doch wenigstens in den größeren Gerichtshöfen nicht gefehlt haben. Sicher ist, daß zu dem großen Synedrium von Jerusalem (s. d. A.) eine Anzahl von „Schriftgelehrten" gehörten. Denn wo die obersten Gewalten von Jerusalem aufgezählt werden, werden fast immer die Schriftgelehrten mit genannt (vgl. die Formel: „die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten" Matth. 16, 21. 26, 3. 27, 41. Mark. 8, 31. 11, 27. 14, 43. 15, 1. Luk. 9, 22. 20, 1. 22, 66; oder kürzer: „die Hohenpriester und Schriftgelehrten" Matth. 20, 18. 21, 15. Mark. 10, 33. 11, 18. 14, 1. Luk. 19, 47. 20, 19. 22, 2. 23, 10; oder auch: „die Schriftgelehrten und Ältesten" Matth. 26, 57. Apstlg. 4, 5. 6, 12). — Auch in den Synagogen, wo am Sabbath ein Schriftabschnitt verlesen und erklärt wurde, wird letzteres wohl häufig von den Schriftgelehrten geschehen sein. Doch gehörte dies nicht eigentlich zu ihrer Berufsthätigkeit, da der Lehrvortrag in der Synagoge nicht eine fachmännische Bildung voraussetzte, sondern jedem Gemeindegliede freistand. — Alle Thätigkeit der Schriftgelehrten, namentlich auch die richterliche, sollte unentgeltlich geschehen. Es wird im Talmud ausdrücklich bestimmt: „Wenn einer Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, so ist sein Urteil ungültig; wenn einer, um ein Zeugnis abzulegen, Bezahlung nimmt, so ist sein Zeugnis ungültig u. s. w." Häufig werden es daher wohlhabende Männer gewesen sein, welche sich diesem Berufe, der seinem Träger ein hohes Ansehen verlieh, widmeten. Doch kam es auch nicht selten vor, daß die Schriftgelehrten nebenbei ein Gewerbe trieben. Bekannt ist, daß auch der Apostel Paulus als Lehrer des Evangeliums seinen Lebensunterhalt sich durch seiner Hände Arbeit verdiente (Apstlg. 18, 3. 1. Thess. 2, 9. 2. Thess. 3, 8. 1. Kor. 9, 3–18. Phil. 4, 15). Allerdings deutet Jesus an, daß die Uneigennützigkeit der Schriftgelehrten oft nur eine scheinbare war: Sie fressen der Witwen Häuser und wenden lange Gebete vor (Mark. 12, 40. Luk. 20, 47). Sie wußten sich also, was sie direkt nicht nahmen, oft auf indirekte Weise zu verschaffen. — Von Seite des Volkes wie von Seite ihrer Schüler forderten und fanden die Schriftgelehrten hohe Verehrung. Sie waren ja die legitimen Träger des göttlichen Gesetzes und wurden als solche von dem gemeinen Volke mit ehrerbietiger Scheu betrachtet. Dies prägt sich schon in den Titeln aus, die man ihnen beilegte.

Die gewöhnlichste Anrede war schon zur Zeit Christi: Rabbi, d. h. „mein Herr" (s. bes. Matth. 23, 7). Sonst nannte man sie auch etwa „Vater" oder „Meister" (Matth. 23, 9—10). Die damit ausgedrückte Hochachtung wurde von ihnen ausdrücklich beansprucht. „Sie gehen in langen Kleidern, und lassen sich gern auf dem Markt grüßen, und sitzen gern oben an in den Synagogen und bei Tische" (Mark. 12, 38 f. Luk. 11, 43. 20, 46. Matth. 23, 6 f.). Am unbedingtesten forderten sie Ehrerbietung von seiten ihrer Schüler. Ja es wird im Talmud wiederholt eingeschärft, daß der Lehrer dem Vater vorgehe hinsichtlich der zu erweisenden Ehrerbietung, ja daß er überhaupt im Rang über ihm stehe, sofern nämlich der Vater nicht selbst Gelehrter ist. „Wenn jemandes Vater und Lehrer etwas verloren haben, so geht der Verlust des Lehrers vor (d. h. man muß zunächst diesem zur Wiedererlangung behilflich sein). Denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht. Sein Lehrer, der ihn Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Tragen jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muß er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muß er zuerst den Lehrer und hernach den Vater loskaufen." — In diesen Worten ist in sehr charakteristischer Weise die Rangstellung ausgedrückt, welche die Schriftgelehrten als die Kenner und Lehrer des göttlichen Gesetzes für sich beanspruchten, und die ihnen auch vom Volke bereitwillig zugestanden wurde. — Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I (1838), S. 109 ff. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch., 2. Aufl., I, 76 ff. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Bd. II, 1886, S. 248 ff. Schü.

Schröter (Jer. 48, 12) ist ein Handwerker, der eine Last, besonders ein volles Faß wälzend oder schiebend fortbewegt; daher namentlich „der Weinschröter" = Küfer, Böttcher.

Schüssel ist am häufigsten Übersetzung des hebr. ke'arah und des demselben in der Sept. entsprechenden tryblion. So heißen die größten der zum Schaubrottisch (s. d. A.) gehörigen goldenen Gefäße (2. Mos. 25, 29. 37, 16. 4. Mos. 4, 7) und die von den Stammfürsten bei der Einweihung des Altars dargebrachten, mit Mehlspeisopfer gefüllten, 130 Sekel schweren 12 silbernen Schüsseln (4. Mos. 7, 13 ff.), aber auch die großen Schüsseln, in welchen Speisen (Sir. 31, 17), z. B. der zur Passahmahlzeit gehörige süße Brei (Matth. 26, 23. Mark. 14, 20; vgl. S. 1144), aufgetragen wurden. — In 1. Kön. 7, 50 bedeutet das von Luther mit „Sch." übersetzte hebr. Wort vielmehr „Messer", wie Luther das Wort in andern Stellen richtig (2. Kön. 12, 13 aber ganz falsch „Psalter") wiedergegeben hat (s. Messer). — Eine flache Schüssel bezeichnet das griech. Wort pinax, dessen ursprüngliche Bedeutung „Brett, Tafel" ist (Matth. 14, 8. 11. Mark. 6, 25. 28). Luk. 11, 39 steht dasselbe für paropsis in Matth. 23, 25 f., welch letzteres eigentlich Name einer Leckereien enthaltenden Nebenschüssel ist, aber auch allgemeiner von Sch. zum Auftragen der Speisen gebraucht wird. — Das griech. Wort skaphē (Drach. zu Bab. V. 32) hat Luther richtig mit „tiefe Schüssel" wiedergegeben. S. noch d. A. Schale.

Schütte, Schutt, s. Festungen S. 452.

Schuhe. Um die untere Fläche des Fußes vor dem im Winter feucht kalten, im Sommer glühend heißen Boden und seinen spitzigen Steinen zu schützen, brauchten die Hebräer gleich den Griechen und anderen alten Völkern die noch jetzt im Morgenlande übliche, fast immer aus Leder bestehende Sohle (dies urdeutsche Wort ist gleichbedeutend mit latein. solea, griech. sandalion), welche sich leicht mit Riemen am Fuße befestigen läßt. Wir geben hier nach Niebuhr B., S. 64, Taf. 2, Fig. E-G Abbildungen grober Sch. von Fell oder Leder, welche von den abgehärteten Söhnen der arabischen Wüste gern getragen werden. Niebuhr (R. II, S. 106) erzählt von einem gefährlichen Weg, den er mit seinen arabischen Begleitern zog: „Einer unserer Esel fiel und zerbrach den Hals. Der Eigentümer zog ihm gleich das Fell ab und verkaufte es in kleinen Stücken an seine Kameraden, die noch diesen Tag Schuhe davon machten. Sie stachen nämlich nur Löcher am Rande des Leders, banden in selbigen Bindfaden und befestigten es damit unter ihren Fußsohlen." Zu den oben abgebildeten Figuren bemerkt Niebuhr, daß die Sch. der Araber mittleren

Arabische Schuhe. Nach Niebuhr.

Standes und der gemeinen Araber „nur aus einer Sohle bestehen mit einem oder ein paar Riemen über den Fuß und einem um den Hacken", und ähnlich haben wir uns die gewöhnlichen Sch. der Hebräer als Bindsohlen oder Sandalen geringen Wertes (vgl. Am. 2, 6. 8, 6, sowie die Ausdeutung von 1. Sam. 12, 3 in Sir. 46, 22) zu denken, nur daß sie in der Regel aus zubereitetem Leder bestanden. Während die Bewohner der Provinz Dongola (Rüppell R., S. 34) Sandalen tragen, bei denen Sohle und Riemenwerk nur aus einem Stück Leder bestehen, müssen wir uns die hebr. Sch., obgleich man in Palästina keine Papyrusblätter in Streifen spalten und verflechten konnte, wohl den altägyptischen ziemlich ähnlich vorstellen, von welchen wir hier nach Wilkinson Abbildungen

Altägyptische Schuhe. Nach Wilkinson.

geben. Weiß in seiner „Kostümkunde" Bd. I macht über die Fußbekleidung der alten Ägypter folgende Mitteilungen: „Man bediente sich teils einfacher Sohlen, teils halber Schuhe. Sowohl diese wie jene waren entweder von Leder oder von Pflanzenstoff. Den monumentalen Darstellungen*) zufolge wurden nur Sohlen oder Sandalen getragen und auch diese nur von den vornehmsten Ständen des Reichs. Derartige Fußbekleidungen hatten dann auch stets goldene oder vergoldete Seitenzieraten. Die Befestigungsart solcher Sohlen war meist sehr einfach. Sie geschah vermittelst eines breiten Spannbandes und eines auf der Vorderseite angebrachten schmäleren Riemens, indem man diesen zwischen dem Großen- und Neben-Zehen hindurchzog und auf der Mitte des Spannbandes anheftete. Häufig waren diese Bänder von vornherein mit einander verbunden, so daß die Sohle ohne weiteres in der angegebenen Weise angezogen werden konnte. Daß man indes auch diese Befestigungsart durch Vermehrung und Anordnung der Riemen vermannigfachte, beweisen eine große Anzahl noch wohlerhaltener Schuhe. Sie sprechen zugleich auch dafür, daß das Tragen von Fußbekleidungen, wenigstens in späterer Zeit, allgemeiner im Gebrauch war, als es die monumentalen Darstellungen vermuten lassen; doch legte man wohl nur beim Ausgange, außer dem Hause, Sohlen an. — Die Fußbekleidung der Weiber blieb durch alle Perioden der der Männer ähnlich. Auch sie bestand in mehr oder minder reich geschmückten Sandalen, die dem Fuß untergebunden oder untergeschoben wurden." Auch über die Fußbekleidung der anderen Völker des alten Orients gibt Weiß möglichst genaue, durch zahlreiche Abbildungen unterstützte Auskunft, über die äthiopischen Sandalen mit kostbaren Hackenbändern, Troddeln und Spannhafteln (S. 128 f.), über die cyprischen Schnürschuhe, Strümpfe und Socken (S. 178), über die assyrischen Sandalen mit starkem Hackenleder und die Schnürstiefel der Krieger (S. 205 f.), über die hohen Stulpstiefel und kostbaren Schuhe der Meder und Perser (S. 264 ff.), wonach man denken könnte, daß auch die späteren Hebräer schon von der Sandale zum wirklichen, bis zum Knöchel reichenden Schuh oder gar bis zum Halbstiefel und Stiefel fortgeschritten wären. Allein die Bibel zeigt uns im allgemeinen, wenn wir ihre kurzen Andeutungen zusammenfassen, mit Sicherheit nur den Gebrauch von Sandalen mit Riemen (vgl. 1. Mos. 14, 23. Mark. 1, 7. Luk. 3, 16), so daß wir nur vermutungsweise in einzelnen Fällen eine weitergehende Fußbekleidung annehmen dürfen. Die biblischen Wörter für die Fußbekleidung sind in ihrer Unbestimmtheit (als Wurzelbedeutungen lassen sich angeben „schützend verwahren" und „unterbinden") solchen Annahmen weder förderlich, noch hinderlich. Trotz Jes. 3, 16. 18 (Luther irrig: köstliche Schuhe, s. d. A. Fußringe) läßt der die Putzsucht der vornehmen Weiber geißelnde Prophet die Sch. unerwähnt. Die semischen (s. d. A. Leder) Sch. aber (Hesek. 16, 10) mögen als wirkliche Sch. gemeint sein, und ebenso denkt man sich mit Grund die Sch. der Judith (16, 11 [9]) als schön gestickte oder kostbar verzierte, obgleich der griechische Text (auch Judith 10, 4, wo Luther die Sch. ganz weggelassen hat) nur von Sandalen spricht. Der verlorene Sohn, der als verkommener Mensch ohne Sch., d. h. barfuß, ging, da Strümpfe niemals in Palästina bekannt gewesen sind, erhält von dem erfreuten Vater (Luk. 15, 22) einen Fingerreif an seine Hand und Sch. an seine Füße, d. h. Sandalen, wie sie jeder ordentliche (5. Mos. 25, 10 ist „Bar-

*) Die spitz zulaufende Form der Sch. der vornehmen Ägypter erinnert an die Schnabelschuhe des Mittelalters welche vom Ende des 11. bis ins 15. Jahrhundert hinein bei den Vornehmen Mode waren.

füßer" ein Schimpfwort) Mensch zum Ausgehen nötig hat, mag auch das eine Paar solcher Sch. schöner sein, als das andere (vgl. Apstlg. 12, 8). Im Zimmer und namentlich beim Gastmahl (vgl. Luk. 7, 38 und s. ob. S. 596a; Lane I, S. 10. 78) trug und trägt man die leicht schmutzigen Sch. nicht und daher auch nicht an heiliger Stätte (vgl. 2. Mos. 3, 5. Jos. 5, 15. Robinson III, S. 320), so daß die Priester im Tempel (s. ob. S. 1236 b) barfuß ihren Dienst verrichteten. Wenn es Jes. 11, 15 von seichtem Wasser heißt, daß man mit Sch. hindurchgehen kann, nämlich ohne nasse Füße zu bekommen, so ist an die niedrige Sohle der Sandalen gedacht. Weil diese nur die untere Fußfläche schützte, so war das fleißige Fußwaschen (s. d. AA. **Baden**, **Reinigkeit**) ein dringendes Bedürfnis. Von hölzernen Sandalen, wie sie die Araber (Niebuhr B., S. 63 u. Taf. 2, Fig. A—C) bisweilen in ihren Häusern tragen, spricht die Bibel nirgends, obgleich diese Fußtracht nach Niebuhr jetzt in allen morgenländischen Ländern gebräuchlich ist und sehr alt zu sein scheint. Wenn die übrigens an den Schuh (calceus, von calx = Ferse) und Halbstiefel (caliga = Soldatenstiefel) gewöhnten Römer, welche ebenfalls ihre Mahlzeit unbeschuht einnahmen, den öffentlichen Gebrauch der von den Männern nur im Hause getragenen solea für ein Zeichen der Verweichlichung hielten, so müssen wir dagegen annehmen, daß die Hebräer sich draußen und namentlich auf der Reise (5. Mos. 29, 4) immer der Sandalen bedienten. Wahrscheinlich ging nur die ärmste Volksklasse barfuß oder auf groben Fellsohlen; die Masse des Volkes wird, wenn man nicht zum Zeichen tiefer Trauer (2. Sam. 15, 30. Hesek. 24, 17. 23) alle Sch. verschmähte, einfache, aber haltbare Ledersohlen getragen haben, die Vornehmeren zierlicher gearbeitete Sandalen und später vielleicht auch Sch. nach ausländischem Muster; jedenfalls erscheinen oben S. 136 (vgl. aber S. 852 a) „Gesandte Jehu's" mit wirklichen Sch.n abgebildet. Beraubte oder Kriegsgefangene (Hiob 12, 17. 19. Jes. 20, 2. 4. Mich. 1, 8; vgl. 2. Chron. 28, 15) mußten ohne Sch. gehen. Jesus sandte seine Jünger nicht (Mark. 6, 9) unbeschuht aus, wenn er ihnen auch verbot (Matth. 10, 10. Luk. 10, 4. 22, 35), ein zweites Paar Sandalen im Vorrat mitzunehmen, um die verschlissenen (Jos. 9, 5; vgl. 5. Mos. 29, 4) zu ersetzen und das Anschwellen der Füße (5. Mos. 8, 4. Neh. 9, 21) zu verhüten. Spöttisch warnt der Prophet (Jer. 2, 25) die hitzig ihren Buhlen Nacheilende, daß sie sich nicht die Sch. von den Füßen laufe. Wie Israel beschuht aus Ägypten zog, so soll man nach 2. Mos. 12, 11 mit Sandalen, wie zur Reise, angethan das Passahmahl halten. Da unsere Hufeisen unbekannt waren, band man im Altertum zuweilen den Maultieren Sohlen unter, wie jetzt wohl noch im Orient den Kamelen geschieht. Schon wegen des Fehlens guter Wege mußte besonders, wer auf die Jagd oder in den Krieg (vgl. Jes. 5, 27) zog, auf ordentlichen Schutz des Fußes bedacht sein. So war der griech. kóthornos ursprünglich ein den ganzen Fuß bedeckender, hoher, vorn zugeschnürter Jagdstiefel mit mehreren starken Sohlen, dann bekanntlich die Fußbekleidung der tragischen Schauspieler im Unterschiede vom niedrigen soccus der Komiker. Zierlicher waren die Stiefel der tyrischen Jungfrauen, die mit purpurnem Cothurn ihre Waden umschlossen, sowie die von weichlichen Kleinasiaten getragenen, und noch jetzt findet man verschiedenartige Sch., von den Pantoffeln oder Halbschuhen an bis zu den Halbstiefeln, aus rotem oder gelbem Saffian bei den vornehmen Ständen des Orients im Gebrauch. Eigentlich bezeichnet der Ausdruck „Stiefel" eine leichte sommerliche (aestivale) Fußbekleidung, dann erst den höher an der Wade hinaufreichenden ledernen Schuh. Nicht übel hat Luther Ephes. 6, 15 das griechische „sich unterbunden habend die Füße", sofern sich's hier um die geistliche Waffenrüstung handelt, frei durch „an (den) Beinen gestiefelt" wiedergegeben; denn der Stiefel paßt für den Krieger besser, als die einfache Sandale. An Homers „erzumschiente Achäer" erinnernd, trug der Gathiter Goliath eherne Beinschienen, wie schon altägyptische Handwerker sich bei gefährlicher Arbeit mit ledernen Knieschienen die Schienbeine schützten. Einem ähnlichen Zweck dienten die von des Philisters Beinharnischen (so Luther 1. Sam. 17, 6) und den assyrischen Panzerhosen leicht zu unterscheidenden Kriegsschuhe, welche wir bei den Assyrern (s. ob. S. 140 Fig. 6 und S. 1103) als förmliche Schnürstiefel finden und bei den Römern als mit zahlreichen, scharfen Nägeln beschlagene (Joseph., J. Kr. VI, 1, 8) und hoch heraufgeschnürte Soldatenschuhe. Von den Halbstiefeln der assyrischen Krieger spricht höchst wahrscheinlich Jes. 9, 4 (im Hebräischen, während Luthers Übersetzung „aller Krieg mit Ungestüm" unmöglich ist), wo der den Untergang der assyrischen Macht verkündigende Prophet sagt, daß alle Kriegsschuhe samt den blutgetränkten Soldatenmänteln ein Fraß des Feuers werden sollen. Daß auch die Hebräer Bein oder Fuß ihrer Krieger in ähnlicher Weise geschützt hätten, geht nicht aus 5. Mos. 33, 25 hervor, wo es von der Festigkeit der Städte heißt: „Eisen und Erz seien deine Riegel" (Luth. falsch: sei an seinen Sch.n). Eher könnte die Stelle 1. Kön. 2, 5, wo die Sch. neben dem Gürtel als ein wesentliches Kleidungsstück des Kriegers erscheinen, auf die Vermutung führen, daß die hebr. Krieger sich nicht mit gewöhnlichen Sandalen begnügen. Über Dan. 3, 21 s. oben S. 852 b. Für die mit Hackenleder versehenen Sandalen der Assyrer und auch anderer alten Völker verweisen wir z. B. auf die S. 1104 bis 1106 gegebenen Bilder. Über die Sitte, den Kriegsgefangenen unter die Füße zu treten vgl.

S. 889. In der über schimpflich unterworfene Nachbarvölker triumphierenden Rede Ps. 60, 10. 108, 10 werden die Worte: „auf Edom werfe ich meinen Schuh“ (Luth. falsch: „meinen Schuh strecke ich über Edom“) von manchen so verstanden, daß Edom der Schuh zugeworfen werde wie einem Sklaven, der die Schuh zu tragen (Matth. 3, 11; vgl. Joh. 1, 27. Apstlg. 13, 25) und zu reinigen, überhaupt zu besorgen hat. Diese Auffassung ist zwar der Annahme, das Werfen des Schuhes sei Symbol der Besitz-Ergreifung vorzuziehen; denn das Vorkommen einer solchen symbolischen Handlung ist nicht sicher nachweisbar, und nach 5. Mos. 25, 9. 10. Ruth 4, 7 ist das Ausziehen und Übergeben des Schuhes vielmehr ein Sinnbild der Besitz-Abtretung. Aber vielleicht nehmen wir noch besser an, daß in dieser Stelle die Beziehung auf den Schuh als Symbol der Herrschaft (mit dem Schuh auf etwas stehen ist Zeichen des sicheren Besitzes) überwogen wird durch die Auffassung der schmutzigen Sandalen als eines Symbols der Verächtlichkeit, wie denn noch jetzt mit dem Schuh geschlagen zu werden dem Morgenländer als größter Schimpf gilt, und daß an den heimkehrenden Herrn zu denken ist, der den Schuh, ehe er seinen Fuß auf den mit Teppichen belegten Boden des Zimmers setzt, stolz von sich schlenkert (vgl. Apstlg. 28, 5), gänzlich unbekümmert darum, daß er etwa seinen zur Besorgung der Sch. bestellten, dienstfertig zur Erde gebückten Sklaven damit trifft. Das zufällig in der Bibel nicht erwähnte Handwerk (s. d. A.) der Schuster mußte sich der Natur der Sache nach früher ausbilden, als dasjenige der Schneider, schon weil viele Kleidungsstücke fertig gewebt in den Handel kamen. Kph.

Schuld- und Pfandwesen. Es ist schon früher (S. 113 b) bemerkt worden, daß die volkswirtschaftlichen Grundsätze des mosaischen Gesetzes den Erwerb großer Reichtümer und bedeutende Handelsunternehmungen (S. 577a) nicht begünstigten, aber auch die Entstehung eines massenhaften besitzlosen Proletariats zu verhüten suchten. Dies tritt namentlich in den Gesetzesbestimmungen über das Schuld- und Pfandwesen an den Tag. Dieselben setzen die einfachen Verhältnisse voraus, in welchen Schuldverbindlichkeiten wesentlich nur die Folge unverschuldeter oder verschuldeter Not waren, und sie zeichnen sich durch den sie beherrschenden Geist der Humanität und der Fürsorge für die Notleidenden aus, wobei doch auch das Eigentumsrecht des Gläubigers hinreichend gesichert war. Die Wahrung desselben bleibt freilich ganz seiner eigenen Vorsicht und Energie anheimgegeben; aber gegen lieblose Härte und gegen die wucherische Ausbeutung der Not anderer werden ihm bestimmte Schranken gezogen. — Einem armen Volksgenossen zu borgen, wird grundsätzlich als Erfüllung einer Liebespflicht betrachtet und behandelt. Das Gesetz verbietet daher überhaupt, dem armen Volksgenossen für ein Gelddarlehen Zinsen (die sehr charakteristisch neschekh, d. i. Biß, was abgebissen oder abgezwackt wird, heißen), oder bei der Rückerstattung von geborgten Lebensmitteln einen Aufschlag (marbîth oder tarbîth) abzunehmen (2. Mos. 22, 25. 3. Mos. 25, 36 ff.). Unverwehrt ist es dagegen von dem Fremden, Nichtisraeliten, z. B. dem phönicischen Handelsmann, Zinsen zu nehmen, wozu die jüngere Gesetzgebung bei der Wiederholung jenes Verbots ausdrücklich ermächtigt (5. Mos. 23, 19 f.; vgl. 15, 6. 28, 12). Eine Strafe gegen Zuwiderhandelnde ist übrigens nicht festgesetzt, und auch nach Talmudischem Recht wurden solche nur zur Wiedererstattung verurteilt. Das Nichtzinsennehmen galt wesentlich als religiöse Liebespflicht, die der Gottesfürchtige und Gerechte zu erfüllen beflissen war (Ps. 15, 5. 37, 26. Hes. 18, 8. 17. Matth. 5, 42), während weniger Gottesfürchtige sich an das Verbot nicht kehrten (Hes. 18, 13. 22, 12) und dem Unwillen und den Verwünschungen des Volkes, wie den Rügen und Drohungen der Propheten trotzten (vgl. noch Spr. 28, 8. Jer. 15, 10. Ps. 109, 11). Darum rechnet es sich Nehemia als ein nicht geringes Verdienst an, daß er in einer schweren Hungersnot die Erfüllung der Gesetzesforderung und die Rückgabe der von den Darlehen an Geld und Lebensmitteln genommenen Prozente durchsetzte (Neh. 5). Der Zins ist dabei Neh. 5, 11 als „der Hundertste“ bezeichnet, wobei wahrscheinlich an die im Altertum nicht ungewöhnliche, z. B. bei den Römern übliche monatliche Verzinsung mit einem Prozent zu denken ist. — Die gewöhnlichste Sicherstellung des Gläubigers bot das Pfandrecht. Das Pfand wurde entweder gleich von vornherein gegeben, um geborgt zu bekommen und hieß dann, wie das für die Erfüllung eines Versprechens gegebene Unterpfand (1. Mos. 38, 17 ff.), ʿerabôn (vgl. Neh. 5, 3), oder es wurde von dem sein Guthaben betreibenden Gläubiger genommen, um den Schuldner durch sein eigenes Interesse zur Rückerstattung zu verbinden und hieß in diesem Falle chabol oder ʿaboṭ (= Band). Hier zieht nun das Gesetz der Hartherzigkeit und Habsucht des Gläubigers bestimmte Schranken. Es gebietet ihm, wenn er dem armen Schuldner das Oberkleid abgepfändet hat, was oft vorgekommen sein muß (Am. 2, 8. Hiob 22, 6. Spr. 20, 16. 27, 13), ihm dasselbe vor Sonnenuntergang zurückzugeben, weil er sonst keine Decke für die Nacht habe (2. Mos. 22, 26 f.); und das jüngere Gesetz fügt hinzu: weder das Kleid einer Witwe noch die unentbehrliche Handmühle oder ein Teil derselben (vgl. d. A. Mühle) dürfe gepfändet werden, und der Gläubiger dürfe überhaupt das Haus seines Schuldners nicht betreten, um ein Pfand wegzunehmen, sondern müsse vor dem Haus stehen bleiben und sich das Pfand von dem Schuldner her-

ausbringen lassen (5. Mos. 24, 6. 10—13. 17). Trotz dieser Gesetzesbestimmungen war aber das Pfandrecht ein Hauptmittel ungerechter Gläubiger zur Bedrückung und Übervorteilung der Armen (vgl. noch Hiob 24, 3. Hes. 18, 7. 12. 16. 33, 15). In der Zeit der äußerlichen Gesetzesgerechtigkeit wurde es auch dazu mißbraucht, die Satzung, nach welcher am Sabbath keine Zahlungen gemacht werden sollten, zu umgehen, indem dem Verkäufer statt des Geldes ein Pfand, gewöhnlich das Oberkleid, zurückgelassen wurde, welches nach dem Sabbath einzulösen war. — Verpfändung von Grundstücken kommt in der älteren Zeit nicht vor, was sich aus den gesetzlichen Bestimmungen über den Verkauf derselben erklärt (s. d. A. Eigentum Nr. 2). Erst in der Zeit Nehemia's wird dieselbe erwähnt (Neh. 5, 3) und öfters im Talmud. — Eine andere, im Gesetz ganz unberücksichtigt gelassene Sicherstellung des Gläubigers bestand in der Bürgschaft (s. d. A.). — Erfolgte die Wiedererstattung des Darlehens nicht zu der bestimmten Frist, so gab das ungeschriebene Gewohnheitsrecht dem Gläubiger allerdings ein weit gehendes Recht, sich schadlos zu halten. Es stand ihm nicht nur auf die Habe, sondern auch auf die Person des Schuldners und auf dessen Weib und Kinder ein Anspruch zu: er konnte sie als Leibeigene in seinen Dienst nehmen oder verkaufen (2. Kön. 4, 1. Neh. 5, 5. 8. Jes. 50, 1. Matth. 18, 25), und nur durch die Flucht vermochte sich manchmal ein zahlungsunfähiger Schuldner diesem harten Lose zu entziehen (1. Sam. 22, 2). Nicht minder hart war übrigens die persönliche Schuldhaft, in welcher nach dem römischen Zwölftafelgesetz ein dem Gläubiger gerichtlich zugesprochener zahlungsunfähiger Schuldner, mit Ketten und Banden gefesselt, gehalten wurde; und auch in Athen ist erst durch Solons Gesetzgebung das Recht des Gläubigers auf die Person des Schuldners abgeschafft und auf die vom Gläubiger allein oder unter Begleitung des Demarchen des Gaues vorgenommene Auspfändung beschränkt worden. Im mosaischen Gesetz findet sich noch keine solche Beschränkung; es begnügt sich, die Härte des Gewohnheitsrechts durch die allgemeinen, zu Gunsten der israelitischen Leibeigenen (namentlich derer, welche sich in der Not freiwillig verkauft hatten; 3. Mos. 25, 39. 2. Mos. 21, 2. 7. 5. Mos. 15, 12), getroffenen Bestimmungen zu mildern (s. Sklaven). Nach der deuteronomischen Gesetzgebung (5. Mos. 15, 1 ff.) hatten aber alle israelitischen Schuldner wenigstens alle sieben Jahre während des sogen. Erlaßjahrs Ruhe vor ihren Gläubigern (s. Sabbathjahr Nr. 3). — Schuldverschreibungen sind erst in sehr später Zeit ausdrücklich erwähnt (Tob. 1, 17. 4, 21. 9, 3. Luk. 16, 6 ff. und bei Joseph.), mögen aber auch schon früher üblich gewesen sein. — Die neutestamentlichen Hindeutungen auf im Gefängnis zu verbüßende Schuldhaft nach vorangegangenem gerichtlichen Urteil (Matth. 5, 25 f. 18, 30. Luk. 12, 58 f.) können sich schwerlich auf jüdische Rechtspraxis beziehen. In ihr kam eine solche Schuldhaft nicht, oder — wenn Origenes recht berichtet war — wenigstens nur bei Schuldverbindlichkeiten gegen den Gotteskasten vor (wie sie in Athen nach Solon auf die Forderungen des Staats und der Kaufleute beschränkt war). Wahrscheinlich beziehen sich jene Hindeutungen auf römisches Rechtsverfahren, das ja zur Zeit Christi den Juden, wiewohl sie ihre eigene Rechtspflege behielten, wohl bekannt sein mußte. Es ist längst bemerkt worden, daß dann auch die Worte „dieweil du noch bei ihm auf dem Wege bist" sich auf die im römischen Recht ausdrücklich berücksichtigte Möglichkeit beziehen, daß der Beklagte, nachdem er vom Kläger gezwungen war, mit ihm zum Prätor vor Gericht zu gehen, noch auf dem Wege (endo via) durch annehmbaren Vergleich den Prozeß endigen konnte.

Schuldopfer. Das hebräische Wort, welches so wiedergegeben wird, lautet 'ascham und bedeutet die Schuld, aber nicht in dem an sich sittlich indifferenten Sinne von debitum, sondern ausnahmslos in dem sittlichen Sinne von culpa, und zwar nicht nur die Schuld als That und Thatbestand, sondern auch die Schuld als Bußpflicht und von da aus sogar die Bußzahlung oder Büßung, so daß 'ascham Benennung des der Schuld entledigenden, wie chattâth mittels ähnlicher Begriffsentwickelung Benennung des entsündigenden Opfers wird. Schon diesen Namen der beiderlei Opfer ist der Unterschied ihrer Idee zu entnehmen. Sie lassen sich zwar beide als Sühnopfer ansehen und unter diesen Gattungsbegriff subsumieren; die Thora (vgl. auch 2. Kön 12, 16 [17]) stellte sie als verwandtes Paar zusammen und nennt den Schuldopfer-Widder einmal (4. Mos. 5, 8) den Sühn-Widder. Aber der Unterschied ist der, daß das Sündopfer auf einem Gnadenwege sühnt kraft des Blutes, und daß es nach dem Verfahren mit dem Blute als Gabe eines Entsündigten auf den Altar kommt, während das Schuldopfer eine die Sünde gutmachende Leistung und die Gestellung des Opfertiers ein Bestandteil der Schuldbuße ist und die Sühne mitbedingt. Die Grundidee des Sündopfers ist die expiatio und die des Schuldopfers die satisfactio; in jenem überwiegt der evangelische, in diesem der disciplinarische Charakter. Indes ist das eine so gesetzlich als das andere; denn sie zu bringen oder nicht zu bringen liegt durchaus außer freier Wahl; sie sind beide obligatorisch. Im Unterschiede von den Schelamim, welche nur heilige Opfer zweiten Grades sind (s. Dankopfer), gehören Sünd- und Schuldopfer wie das Brandopfer zu den sanctissima: sie sind an heiliger Stätte (3. Mos. 14, 13) und zwar, wie

das Brandopfer (3 Mos. 7, 2), an der Nordseite des Altars (3. Mos. 1, 11) zu schlachten, und das nach Darbringung der Fettstücke auf den Altar übrige Opferfleisch soll im Vorhof des Heiligtums von den Priestern mit Ausschluß der weiblichen Mitglieder ihrer Familie verspeist werden (3. Mos. 7, 6 f. 14, 13). Hierin stehen Sünd- und Schuldopfer auf gleicher Linie, aber übrigens unterscheidet sich das Ritual des Schuldopfers (3. Mos. 7, 1–10. 5, 14 ff.) von dem des Sündopfers nach allen Seiten. Das Material des Schuldopfers ist nicht ein so mannigfaltiges und abgestuftes wie das des Sündopfers: es besteht immer, ohne Steigerung und ohne Ermäßigung je nach Stand und Vermögen, in einem Widder oder doch einem männlichen Lamme. Ferner: das Verfahren mit dem Blute des Schuldopfers ist nicht das eigentümliche des Sündopfers, sondern das beim Tieropfer gemeinübliche; es besteht nur in Ausschwenkung der Blutschale oben auf dem Altar und (obgleich dies nirgends ausdrücklich gesagt wird) Ausgießung des übrigen Blutes an den Altargrund; Bestreichung mit dem Schuldopferblute kommt nur in einem Falle vor, nämlich 3. Mos. 14, 14, wonach es in dieser Weise gewissen Körperteilen des zu reinigenden Aussätzigen zu applizieren ist. Ein anderer Unterschied besteht darin, daß Sündopfer auch von der Gemeinde und an Feiertagen gebracht werden, Schuldopfer dagegen immer nur von einzelnen und nie an Feiertagen. Auch wird es fast immer nur allein gebracht, ohne von anderen Opfern begleitet zu sein; nur das Schuldopfer des Aussätzigen bei seiner Reinigung und das Schuldopfer des an einer Leiche verunreinigten Nasiräers sind Bestandteile von Opferkomplexen. Im allgemeinen aber unterscheiden sich Sündopfer und Schuldopfer dadurch, daß beim Schuldopfer statt der eigentlichen Altarakte, über welche die Thora sehr kurz ist, andere ihm eigentümliche Akte in den Vordergrund treten, wie sich zeigen wird, wenn wir nun die einzelnen Fälle betrachten, in denen die Darbringung eines Schuldopfers als Bedingung der Sühne vorgeschrieben ist. Außer Betracht bleiben dabei die vier Fälle 3. Mos. 5, 1–6; denn es sind nicht Schuldopferfälle; der Gesetzgeber bezeichnet das als Schuldbuße darzubringende Opfer in V. 6 (vgl. 5, 8. 11. 4, 33) ausdrücklich als Sündopfer (chattâth), und dieses Stück steht innerhalb der Sündopfer-Thora ohne Abgrenzung als ein ihr zugehöriger integrierender Bestandteil. Erst 5, 14 beginnen, als besondere Gesetzesoffenbarung eingeführt, die Vorschriften über das Schuldopfer. 1) V. 15–16. Der erste Fall, welcher zur Leistung eines Schuldopfers verpflichtet, ist versehentliche (und eben deshalb sühnbare) Veruntreuung an heiligen Sachen (kodsche) Jehova's. Es sind Zehnten, Erstlinge und überhaupt dem Heiligtum schuldige Abgaben an Naturalien gemeint. Wer unvorsätzlicher Weise diese nicht unverkürzt und unversehrt abgeliefert hat, der soll das Schuldige mit einem Fünftel darüber (s. Diebstahl) dem Heiligtum ersetzen, und mit dieser thatsächlichen Gutmachung soll sich als religiöse Gutmachung die Darbringung eines fehllosen Widders als Schuldopfer verbinden „nach deiner Schätzung ein Geld von Sekeln im Betrag des heiligen Sekels". Die Anrede geht an Mose oder in Voraussetzung des von ihm bestellten aaronitischen Priestertums an den Priester; dieser ist nach 3. Mos. 27, 12 u. a. St. der Taxierende und das hebräische erkĕcha (deine Schätzung) ist ein so stereotyper Terminus geworden, daß es, mit dem Artikel versehen (ha-erkĕcha), geradezu die priesterliche Taxe bezeichnet (3. Mos. 27, 23). Sekel in der Mehrzahl sind deren wenigstens zwei; diesen Minimalbetrag soll der Priester konstatieren; eine nach der Größe der Verschuldung bemessene aufsteigende Wertforderung war, da die Leistung eben nur in einem Widder bestand, kaum möglich und ist auch wohl nicht beabsichtigt. 2) V. 17–19. Ein Schuldopfer soll bringen, wer das dunkle, aber beunruhigende Schuldgefühl hat, vielleicht eine Übertretung eines göttlichen Verbots begangen zu haben, welche, wenn wissentlich begangen, die Strafe der Ausrottung und, unwissentlich begangen, die Verpflichtung zu einem Sündopfer nach sich ziehen würde. So faßt die Tradition diesen Schuldopferfall, sie nennt ein solches Schuldopfer ascham talûj („ein schwebendes"). Die Auslegung ist hier sehr schwankend, jedenfalls aber muß dieser Schuldopferfall so aufgefaßt werden, daß er nicht mit der 4, 2 aufgestellten allgemeinen Voraussetzung des Sündopfers zusammenfällt. Und nach Analogie anderer Schuldopferanlässe mag an solche zweifelhafte Übertretungen zu denken sein, welche unter den Gesichtspunkt der Vergehung an fremdem Eigentum fallen. Von Erstattung der sechs Fünftel kann in diesem Falle zweifelhafter Schuld selbstverständlich keine Rede sein. 3) 5, 20 ff. (als besondere Gesetzoffenbarung eingeführt): wenn jemand bei ihm Deponiertes, oder bei ihm Hinterlegtes (wie Pfand, Kaution, Darlehn), oder von ihm Geraubtes, oder von ihm Erpreßtes, oder von ihm Gefundenes dem Zurückfordernden ableugnet und wohl gar abschwört, er fühlt sich aber hinterdrein schuldig, so soll er den vollen Betrag zurückerstatten mit einem Fünftel darüber, und nach dieser dem Beeinträchtigten gegebenen Satisfaktion seinen Ascham-Widder in dem erforderlichen Taxwert bringen, um so auch Vergebung bei Gott zu erlangen. Die Vorbedingung für die Zulässigkeit der Schuldopfersühne ist also freiwilliges reumütiges Bekenntnis, was in der wiederholten Einschärfung des Schuldopfergesetzes 4. Mos. 5, 5–8 hervorgehoben wird; zugleich wird hier an-

geordnet, daß, wenn kein Löser (goël), d. i. naher Verwandter des Beeinträchtigten, vorhanden ist, welcher dessen Erbgut einzulösen oder zurückzufordern das Recht und die Pflicht hat, das Wiederherausgegebene Jehova, d. i. der Priesterschaft, anheimfallen soll, „außer dem Sühnwidder, womit er (der Priester) ihn (den Schuldigen) sühnt." Ein anderer Schuldopferfall wird 4) 3. Mos. 19, 20—22 in dem sogenannten Heiligkeitsgesetz nachgetragen. Wenn sich jemand fleischlich vergeht mit einer an einen Mann hingegebenen Magd, einer Unfreien, die zur Zeit weder losgekauft noch freigelassen ist, so soll das — so übersetzt Luther — gestraft werden, aber sie sollen nicht sterben, denn sie ist nicht frei gewesen, und er soll, um Versöhnung und Vergebung zu erlangen, einen Widder als Schuldopfer bringen. Die Tradition versteht eine noch halb Leibeigene, welche einem hebräischen Sklaven verlobt ist und von einem anderen gemißbraucht wird, und nimmt an, daß die Strafe, nämlich Geißelung, nur das Weib treffe (was sicherlich gegen den Sinn des Gesetzes) und den Mann die Schuldopferpflicht (Kerithoth II, 4—5). Weshalb dies ein Schuldopferfall, ist klar. Mag man unter dem Manne, dem die Magd hingegeben, einen Mitsklaven oder ihren Herrn verstehen, immer begeht, der sie fleischlich mißbraucht, einen frevlen Eingriff in das Eigentumsrecht eines anderen, einen Eingriff, welcher, wenn sie eine Freie wäre, als Ehebruch mit dem Tode bestraft werden würde. Das alttestamentliche Gesetz macht hier einen Unterschied der Stände, den die christliche Moral nicht gelten lassen kann. Schwieriger zu sagen ist, weshalb 5) ein Schuldopfer zu dem Komplexe der Opfer gehört, welche nach dem in 3. Mos. 14, 1—32 beschriebenen Ritual der geheilte Aussätzige zu bringen hat (vgl. Aussatz S. 159 a und Reinigungsopfer S. 1298 f.). Aus den bisher besprochenen Schuldopferfällen ist klar, daß das durch das Schuldopfer Gutzumachende, besonders Vergehungen an dem Eigentumsrecht des Nächsten und an den Ansprüchen des Heiligtums und (wie wir hinzufügen dürfen) der um dieses Centrum gescharten Gemeinde sind. So wird auch das Schuldopfer des geheilten Aussätzigen eine von ihm geleistete Bußzahlung dafür sein, daß er sich dem Dienste Jehova's so lange entziehen mußte, sowie für die Beeinträchtigung, welche das Gemeinwesen des Volkes Gottes durch ihn erlitten hat, das durch seine Krankheit gefährdet gewesen, und dem er die jedem Glied der Gemeinde obliegenden Verpflichtungen nicht hatte erfüllen können. Es besteht aber in diesem Falle nicht in einem Widder, sondern nur in einem männlichen Lamm, weil die Versäumnis keine vorsätzliche gewesen ist. Zugleich dient es als Weiheopfer in dem Ceremoniell, durch welches der Genesene zur Erfüllung seiner Obliegenheiten als Mitglied des Priestervolkes aufs neue befähigt werden soll, worüber das Nähere im Art. Reinigungsopfer nachzusehen ist. — In einem ähnlichen Komplex von Opfern steht 6) das Schuldopfer des an einer Leiche verunreinigten Nasiräers 4. Mos. 6, 6—12. Eine solche Verunreinigung, wie sie ein plötzlicher Todesfall in nächster Nähe des Nasiräers mit sich bringt, unterbricht nicht bloß seine Weihezeit, sondern durchbricht sie, so daß er sie nach erlangter restitutio in integrum von vorn zu beginnen hat. Nach Ablauf der für jeden Leichenunreinen obligatorischen Reinigungstage hat er sein Haupt zu scheren und am achten Tage eine Taube als Sündopfer und eine Taube als Brandopfer zu bringen. Wie sich in der Bestreichung der drei Körperteile des geheilten Aussätzigen mit Opferblut ein Ritus der Priesterweihe (3. Mos. 8, 23 f.) wiederholt, so gewinnt der Nasiräer, dessen Heiligkeit auf gleicher Linie mit der priesterlichen steht, seine Weihe zurück durch ein Sündopfer und folgendes Adorationsopfer, mit denen auch das Ritual der Priesterweihe (3. Mos. 8) beginnt. Er hat dann die Zeitdauer seines Enthaltsamkeitsgelübdes von neuem zu beginnen und ein Schuldopfer zu bringen, um das Versäumnis gut zu machen, welches er, ob auch wider Willen, sich dadurch hatte zu Schulden kommen lassen, daß er nicht während des ganzen durch sein Gelübde bestimmten Zeitraums ein Jehova Geweihter und ein in den Dienst Jehova's Hingegebener bleiben konnte (vgl. Nasiräer Nr. 4); das Schuldopfer besteht aber wie bei dem Leprosen, weil die Verunreinigung eine unvorsätzliche war, nur in einem (einjährigen männlichen) Lamm. Unter den Gesichtspunkt gut zu machender Schmälerung der Ansprüche, welche die Gemeinde an ihre Mitglieder hat, fällt auch 7) der Schuldopferwidder, welchen diejenigen Männer der nachexilischen Bewohnerschaft Juda's und Jerusalems, die sich mit ausländischen Weibern verheiratet hatten, zu bringen sich verpflichteten (Esr. 10, 19); die Bevorzugung fremder Frauen vor denen des eigenen Volkes und die Gefährdung des Gemeinwesens durch ungleichartige Elemente war ein zu sühnendes Unrecht, welches durch freiwillige Auflösung dieser Mischehen und dann durch ein Schuldopfer höheren Betrages (Widder, nicht bloß Schaf) zu büßen war. Es ist dies, abgesehen von 2. Kön. 12, 17 und der Thora Ezechiels, die einzige außerpentateuchische Erwähnung des Schuldopfers und auch die nachbiblische vorchristliche Litteratur hinzugenommen, der einzige Bericht von einer wirklich geschehenen Schuldopferleistung; denn die Schuldbuße ('ascham) der Philister 1. Sam. 6 ist kein Schuldopfer, sondern eine zur Sühne des an dem Heiligtum Jehova's begangenen Raubes geleistete Schenkung. Das Schuldopfer erscheint aber dort zur Zeit Esra's nicht als eine Neuerung, sondern als eine bekannte und anerkannte gesetzliche Einrichtung; auch dessen viermalige Er-

wähnung bei Ezechiel (40, 39. 42, 13. 44, 29. 46, 20) zählt es, wie von einer gemeinverständlichen Sache redend, welche keiner Erklärung bedarf, mit dem Brand-, Sünd- und Speisopfer zu den sanctissima (vgl. S. 1133 f.). Nur etwa aus der zwischen Sündopfer und Schuldopfer noch schwankenden Terminologie (3. Mos. 5, 1—6) läßt sich die mutmaßliche Folgerung ziehen, daß das Schuldopfer sich erst nach und nach vom Sündopfer geschieden und allerletzt unter den blutigen Opfern verselbständigt hat. Der Beweis aus der nachmosaischen Geschichte beweist nichts, weil zu viel; denn das Schuldopfer tritt begreiflicher Weise zurück, weil es immer nur Privatopfer und nie, wie an gewissen Tagen das Sündopfer, Gemeindeopfer war. Deshalb fehlt es Bar. 1, 10 und anderwärts. Auch Ps. 40, 7 erklärt sich die Nichterwähnung aus seinem rein privaten, speciellen, kirchendisciplinarischen Charakter. Del.

Schulen, s. Synagogen und Unterricht.

Schurz, s. Kleider Nr. 1.

Schutt, s. v. a. Schütte, s. Festungen, S. 452.

Schwager, von Luther immer bestimmt von Schwäher = Schwiegervater unterschieden, hat 2. Kön. 8, 27 die allgemeinere Bedeutung „verschwägert“. Neh. 6, 18 hätte Luther richtiger „Eidam“ gesetzt, wie er das hebr. Wort, wo es den Schwiegersohn bezeichnet, sonst wiederzugeben pflegt. Auch Neh. 13, 28 stände statt „hatte sich befreundet mit“ genauer: „war Schwiegersohn des“.

Schwalbe. Abgesehen von 3. Mos. 11, 19 und 5. Mos. 14, 18, wo die Schw. unrichtig an der Stelle der Fledermaus (s. d. A.) genannt ist, hat Luther in zwei hebr. Wörtern derôr und ʿagûr Bezeichnung der Schw. gefunden. Der derôr genannte Vogel nistet, wie Ps. 84, 4 wenigstens indirekt beweist, in Häusern und Tempeln, und hat nach Spr. 26, 2 einen dem Anschein nach ziellosen Flug; der Name (= Freiheit) deutet auf Freiheitsliebe, muntere Beweglichkeit und Schnelligkeit des Flugs; auch muß es ein in Palästina sehr gewöhnlicher Vogel sein. Nach dem Talmud, in welchem der Name wiederholt vorkommt, war der „Vogel der Freiheit“ klein, viel kleiner als eine einjährige Taube; er kann nicht gezähmt werden, wohnt aber im Haus wie auf dem Felde; einmal wird er als ein kratzender Vogel bezeichnet und mit der senûnîth lebanah = der weißen Schwalbe (die Schw. heißt auch arab. senûnû, assyr. sinuntuv) identifiziert. In der That paßt zu obigen Angaben kein anderer Vogel so gut, als die Schw., die in mehreren Arten in Palästina sehr häufig ist und dort teils überwintert, teils vereinzelt ab- und zuwandert. Nach Wetzstein „baut sie ihre Nester mit Vorliebe weniger an die Außenseite der Häuser, wie bei uns, als vielmehr im Inneren der Wohnzimmer an das Gebälk der Decke, durch die offenen Fenster oder Thüren aus- und einfliegend. Auf den Dörfern sieht man oft mehr als ein halbes Dutzend Nester in einer einzigen Stube.“ Daß sie nicht nur an Heiligtümern, wie noch heutzutage in Menge an der Harammauer und am Dom der Omarmoschee, nistet, sondern auch in den Tempeln gemäß der im Altertum verbreiteten Anschauung, daß die da nistenden Vögel unter dem Schutz der Gottheit stehen, geduldet wurde, zeigt z. B. Bar. 6, 21, wo die Schw. mit ihrem gewöhnlichen griech. Namen chelidōn bezeichnet ist, und das damascenische Sprichwort: „die Schw. preist Gott und beschmutzt die Moscheen“. — Bei der „weißen“ Schw. des Talmuds wird man an die Hausschwalbe (chelidon urbica) zu denken haben, deren Bürzel und ganze Unterseite weiß ist. Daß die Schw. als ein unreiner Vogel bezeichnet wird, während doch der derôr als reiner Vogel bei der Reinigungsceremonie des Aussätzigen (3. Mos. 14, 4) verwendbar war, spricht darum nicht gegen die Schw., weil im Talmud verschiedene Schwalbenarten unterschieden werden, von welchen eine ausdrücklich für rein erklärt wird. — Nur die Angabe, der derôr esse vom Brot der Menschen (im Jalkût zu 3. Mos. 14), paßt durchaus nicht zu der nur von Kerbtieren lebenden Schw., beruht aber wohl nur darauf, daß man den Namen auch auf andere kleine, in den Häusern nistende Vögel ausdehnte, wie denn Saadja unter derôr den Sperling versteht. — Ganz verwerflich ist, trotz der Stütze, welche sie an der Sept. u. a. alten Übersetzern in Ps. 84, 4 hat, die Annahme, derôr sei die Turteltaube oder wilde Taube. Vgl. bes. Lewisohn, Zoologie des Talmuds S. 206 ff. und Wetzstein bei Delitzsch, Psalmen, 3. Ausg., S. 385 ff. — Über das in Jes. 38, 14 und Jer. 8, 7 von Luther mit Schw. wiedergegebene ʿagûr s. d. A. Kranich. Dagegen ist das daneben stehende, von Luther nach dem Targ. mit „Kranich“ wiedergegebene Wort sûs oder sîs wirklich ein anderer, wahrscheinlich von ihrem raschen Hin- und Herfliegen entnommener Name der Schw., wie schon Sept. und Vulg. an die Hand geben. Auf ihr, wie Klage klingendes Zwitschern (flebile murmur), mit Bezug auf welches nach der griech. Sage Pandions Tochter Prokne (nach anderer Version Philomele) in eine Schw. verwandelt wurde, bezieht sich Jes. 38, 14, wogegen sie Jer. 8, 7 als Zugvogel erwähnt wird. Letzteres scheint darauf zu deuten, daß sûs im Unterschied von derôr der besondere Name einer Schwalben- oder der Schw. verwandten Vogelart ist, welche auch in Palästina ein zu bestimmter Zeit scharenweise eintreffender und wieder abziehender Zugvogel ist. Wohl mit Recht hat man darum an die dort in mehreren Arten vorkommenden Segler oder Mauerschwalben (Cypselus) gedacht, bei denen dies in hohem Maße zutrifft, und die sich von den eigentlichen Schwalben sonst be-

sonders durch die schmalen, säbelförmig gebogenen Schwingen, die an den Zehen mit stark gebogenen und sehr spitzen Krallen bewehrten kurzen Füße und den höheren und ausdauernderen Flug unterscheiden; sie nisten am liebsten an Felswänden und Mauern. — In Tob. 2, 11 steht im Griechischen das Wort struthion, welches überhaupt kleine Vögel und insbesondere den Sperling bezeichnet. — Vgl. Tristram, S. 204 ff.

Schwan. So nennt Luther 3. Mos. 11, 17 u. 5. Mos. 14, 17 den unreinen Vogel, welcher hebr. schalakh und in der Sept. katar(rh)aktes, in der Vulg. mergulus heißt. Diese Namen werden von den neueren passend auf den an der palästinischen Küste, am Kison, am See Genezareth, am Jordan häufig vorkommenden Kormoran (Phalacrocorax Carbo), auch Wasser- oder Seerabe und Sturzpelekan genannt, gedeutet. Der überaus gefräßige, 35—37″ lange, sehr gesellige Schwimmvogel, der mit einem langen, biegsamen Hals, einem am Ende mit einem Haken versehenen Schnabel und kräftigen Ruderfüßen ausgestattet ist, stürzt sich von Klippen und Uferfelsen oder aus der Luft jählings auf seine Beute ins Wasser, taucht lang und tief und verfolgt seine Beute unter dem Wasser schwimmend und mit gewaltigen Ruderstößen sich fortschnellend, wie ein auf sie abgeschossener Pfeil. Dies paßt, wie zu der Bedeutung jener Namen („Niederstürzer“), so auch zu dem, was die Alten von dem katarrhaktes aussagen. Das sehr fette Fleisch des Kormorans schmeckt thranig, wird aber von den Arabern gern gegessen. Sein Gefieder ist glänzend schwarzgrün, am Vorderrücken und den Flügeln bräunlich, Schwingen, Steuerfedern, Schnabel und Füße sind schwarz; an der Kehle und an den Weichen hat er je einen weißen Flecken. — Den Schwan, der in der Winterszeit auf den Seen Galiläa's häufig ist, führen Sept. und Vulg. ebenfalls unter den unreinen Vögeln auf; man kann jedoch nicht mit voller Sicherheit sagen, in welchem hebr. Wort sie ihn gefunden haben, da die Reihenfolge ihrer Aufzählung teilweise von der des hebr. Textes abzuweichen scheint.

Schwefel gibt es in dem Kalk und den Kreidemergeln in der Umgebung des Toten Meeres; man findet öfters am Ufer, besonders am nordwestlichen, Stücke bis zur Größe einer Nuß; auch für die Umgegend von Machärus erwähnt Joseph. (J. Kr. VII, 6, 3) das Vorkommen von Sch. Der angebliche Schwefelgeruch, welchen viele Reisenden am Ufer des Toten Meeres wahrgenommen haben wollen, rührt aber vielmehr von dem das Gestein durchdringenden Bitumen her (vgl. S. 988 a). In der Bibel ist der Sch. fast nur erwähnt, wo von Strafgerichten Gottes die Rede ist. Die Veranlassung dazu liegt in der Überlieferung von dem Feuer- und Schwefelregen, welcher Sodom und Gomorra zerstörte (1. Mos. 19, 24. Luk. 17, 29). Den buchstäblichen Sinn dieser Überlieferung darf man nicht urgieren. Die Schwefeldämpfe, welche aus den Lavaherden der Vulkane und aus ihren Solfataren aufsteigen, können schon darum nicht in Betracht kommen, weil die Katastrophe Sodoms mit vulkanischen Ausbrüchen nichts zu thun hat; und die vermeintlichen Schwefelregen älterer Berichterstatter waren, auch wo nicht gelber Blütenstaub für Sch. gehalten wurde, sicher etwas anderes. Wie der Irrtum vom Schwefelgeruch am Ufer des Toten Meeres sich bis in die neueste Zeit erhalten hat, so konnten z. B. entzündete Gase (s. d. A. Sodom) leicht auf die Vorstellung des Feuer- und Schwefelregens führen, zumal sie auch durch die Funde von Schwefelstücken nahe gelegt wurde. Die Erinnerung an das Warnungsexempel des Gerichts über Sodom wirkt nach, wo in der Schilderung drohender Gerichte von Schwefelregen oder vom Verbranntwerden mit Sch. die Rede ist (5. Mos. 29, 23. Hiob 18, 15. Ps. 11, 6. Hes. 38, 22). Als leicht entzündlicher (Geb. As. V. 46) und mit schwer löschbarer Flamme brennender Stoff veranschaulicht der Sch. das Feuer des göttlichen Zorns (Jes. 30, 33. 34, 9); namentlich wird — nicht ohne Beziehung auf Sodom und auf Jes. 34, 9 — der schließliche Strafort des Teufels und der Verdammten als brennender Schwefelpfuhl vorstellig gemacht (Offb. 14, 10. 19, 20. 20, 10. 21, 8); und auch die Farbe des Schwefels erinnert in der apokalyptischen Bildersymbolik schon an die Schrecken des verzehrenden Gerichtsfeuers (Offb. 9, 17 f.).

Schwein, Sau. Während bei den Griechen (Homers Eumäus!) und Römern die Schweinezucht von alters her heimisch, das Schweinefleisch beliebt und das Schweineopfer im Kultus für bestimmte Zwecke und für einzelne Gottheiten sehr gewöhnlich war, war für die Israeliten das Sch. ein unreines Tier, dessen Fleisch nicht gegessen werden durfte (3. Mos. 11, 7. 5. Mos. 14, 8). Was das Gesetz vorschrieb, war in diesem Falle zugleich tiefgewurzelte Volkssitte. Das Volk gab sich daher auch nicht mit Schweinezucht ab, und so wird das Sch. im A. T. nur selten und dann als Bild widriger Unsauberkeit und Gemeinheit (Spr. 11, 22) erwähnt. Erst abgöttischen Exulanten wird Übertretung des Verbots vorgeworfen (Jes. 65, 4. 66, 17); der Zusammenhang der betr. Stellen deutet darauf, daß es sich dabei um Opfermahlzeiten handelte, und auch bei den Babyloniern scheinen also Schweineopfer, die in den Augen des Israeliten der abscheulichste Greuel waren (Jes. 66, 3), üblich gewesen zu sein. Die Darbringung solcher Opfer (1. Makk. 1, 50) und die Nötigung, geopfertes oder gewöhnliches Schweinefleisch zu essen (2. Makk. 6, 18. 21. 7, 1. 7), war

nachmals eines der Hauptmittel, durch welches Antiochus Epiphanes gegen das Gesetz und die Sitte der Juden ankämpfte; die Gesetzestreuen erduldeten aber lieber den qualvollsten Märtyrertod, als daß sie sich dem Zwange gefügt hätten. Vielleicht hat die Schweinezucht dennoch in der griechisch-römischen Zeit auch in Palästina infolge der starken Zunahme der nichtjüdischen Bevölkerung Eingang gefunden; doch findet sich im N. T. kein Zeugnis dafür; die große, aus 2000 Stück bestehende Schweineherde in der Erzählung von den Besessenen weidet in nichtisraelitischem Gebiet (s. Gadara u. vgl. Matth. 8, 30 ff. Mark. 5, 11 ff. Luk. 8, 32 ff.), und der verlorene Sohn wird bei dem Bürger eines fernen Landes, in welches er ausgewandert war, Schweinehirt (Luk. 15, 13 ff.); auch liegt weder hier noch dort ein Anlaß vor, bei den Eigentümern dieser Herden an Juden zu denken. Im übrigen ist das Sch. auch im N. T. Bild der unverbesserlichsten Unreinheit und rohesten Gemeinheit (Matth. 7, 6. 2. Petr. 2, 22), ein Tier welches den unreinen Dämonen einen ihnen zusagenden Aufenthalt bietet (Matth. 8, 31), und das Geschäft des Schweinehüters ist für den Juden das schlimmste und schimpflichste, zu welchem er durch die Not gezwungen werden kann (Luk. 15, 15). — Wie bei den Israeliten, so galt auch bei vielen anderen orientalischen, besonders westasiatischen Völkern, namentlich bei den Arabern, den Phöniciern, den Syrern in Hierapolis, auch bei den Äthiopiern und Ägyptern das Sch. als unrein. Bei den letzteren wurden zwar am Jahresfest der Mondgöttin (Selene) und des Osiris (Dionysos) Schweineopfer dargebracht und noch an demselben Tage verzehrt, und schon deshalb mußten auch Schweine gezüchtet werden; trotzdem aber galt das auf den Denkmälern nur selten (vgl. S. 45) abgebildete Sch. als so unrein, daß selbst wer zufällig an seinem Kleide von einem Sch. berührt worden war, sich waschen mußte. Die Schweinehirten aber durften keinen Tempel betreten und konnten sich nur unter einander verschwägern, weil kein anderer Ägypter einem Schweinehirten seine Tochter zur Frau gab. — Die diätetisch-polizeilichen Motive, welche man in den Speisegesetzen der Israeliten und anderer orientalischer Völker hat finden wollen, haben vielleicht gerade bei dem Verbot des Schweinefleisches am meisten Schein. Mögen aber auch Erfahrungen über die schädliche Wirkung seines Genusses, die sich — auch ohne Finnen und Trichinen — im heißen Orient wenigstens im Sommer leicht einstellen, dabei mitgewirkt haben, so hat man doch ohne Zweifel den eigentlichen Grund der Unreinheit des Sch.s in seiner schmutzigen Lebensweise, seinen oft vorkommenden ekelhaften, an Aussatz erinnernden (Tacitus, hist. V, 4) Ausschlägen und besonders seiner auch die niedrigste tierische Nahrung und das Aas nicht verschmähenden Gefräßigkeit zu suchen. — Nur in Ps. 80, 14 ist auch das Wildschwein als Verwüster der Weinberge erwähnt; dasselbe ist aber noch jetzt, wie in ganz Syrien, so auch in Palästina, besonders im Jordanthal in der Gegend von Jericho, am See Genezareth, im Sumpfland des Chûlesees, am Tabor, Karmel und in der Ebene Saron, auch in den Thälern des Ostjordanlands, im Libanon und Antilibanos häufig anzutreffen. Die Abbildung einer Wildsau mit ihren Jungen findet sich unter den Jagdbildern Asurbanipals in Kujundschik. Vgl. Layard, Nin. und Bab., ed. Zenker, Tafel VIII, D. Sonst vgl. Tristram, S. 54 ff. Lenz, Zoologie, S. 185 ff.

Schweißtücher, die man heutzutage im Orient, namentlich auch in Palästina, gewöhnlich bei sich zu tragen pflegt, sind in der Bibel erst im N. T. unter dem lateinischen Namen sudarium erwähnt. Neben ihrem eigentlichen Zweck (vgl. Apstlg. 19, 12) pflegte man sie auch zur Verhüllung des Gesichts von Leichnamen zu gebrauchen (Joh. 11, 44. 20, 7), oder auch um Geld u. dergl. hineinzubinden (Luk. 19, 20).

Schwelle. Wir verstehen unter Sch., welches Wort wohl ursprünglich den zum Stauen des Wassers dienenden Balken bezeichnet, die wagerechte Unterlage bei einem Bau, so daß wir gewöhnlich die Unterschwelle oder den Grundbalken, in welchen die Thürpfosten eingelassen sind, vom Gebälk über der Thür oder der Oberschwelle unterscheiden. Da das Hebräische besondere Wörter besitzt für die Unterschwelle (1. Sam. 5, 4 f. Hes. 9, 3. 10, 4. 18) und für die Oberschwelle (2. Mos. 12, 7. 22 f.), so ist's von vornherein wahrscheinlich, daß durch saph, das allgemeine Wort für Sch., wenn auch gewöhnlich der Natur der Sache nach die untere Sch. (vgl. Richt. 19, 27. 1. Kön. 14, 17) gemeint ist, doch auch die Oberschwelle bezeichnet werden kann. Indes ist weder Am. 9, 1, wo Luther sippîm ungenau (vgl. Hes. 43, 8) durch „Pfosten" wiedergibt (vgl. Esth. 6, 2: an der Schwelle hüten, Esth. 2, 21 dafür weniger genau: der Thür hüten) noch Jes. 6, 4 (Luther nach Sept.: daß die Überschwellen bebten) die Deutung von den Oberschwellen ganz sicher, zumal da in beiden Stellen der Sinn genügt, daß der Tempel in seinen Fugen erbebte. Über die Hüter (2. Chr. 23, 4 Thorhüter) der Schwellen vgl. 2. Kön. 12, 9 [10]. 22, 4, auch Ps. 84, 11, wo die Sch. im Gegensatz zur inneren Wohnung steht, sowie oben S. 594 f. Irrig übersetzte Luther Neh. 12, 25 „Schwellen", da wohl Vorratskammern (s. d. A. Esuppim) gemeint sind. Natürlich gab's außer den gewöhnlichen Sch. von Holz auch steinerne, und Hes. 40, 6 finden wir die große Breite einer Rute dafür angegeben. Viel kleiner haben wir uns die Sch. am innersten Heiligtum des Dagon (s. d. A.) zu denken, über welche die Asdoditer nach 1. Sam. 5, 4 f. aus heiliger Scheu, ohne sie zu berühren,

hinwegschritten. Gewiß konnte die Sch., auf welche Haupt und Hände des zerstückten Götzenbildes gefallen waren, dadurch den Dagonsverehrern geheiligt erscheinen. Man hat aber auch verglichen, wie nach glaubwürdigen Reiseberichten den neueren Persern die Sch. ihres Königspalastes als geweihter Boden (s. auch 2. Mos. 3, 5) gilt, so daß sie dieselbe niemals mit den Füßen berühren, sondern mit dem rechten Fuß voran (vgl. Lane-Zenker II, S. 11) sie beim Eintreten in das Haus ihres Königs der Könige immer nur überschreiten. Schwerlich hat die Stelle Zeph. 1, 9 mit jener abergläubischen Scheu etwas gemein; unter den die Sch. Überspringenden (vgl. Ps. 18, 30), welche der Prophet bedroht, sind wohl mit Calvin diejenigen zu verstehen, welche in die Häuser eindringen, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, um sich mit Gewalt und List fremdes Gut anzueignen. Kph.

Schwert, s. Wehr und Waffen.

Schwulst, s. Krankheiten, S. 874.

Schwur, s. Eid.

Scythen (Skythen), bei den griechischen und römischen Schriftstellern zusammenfassende Bezeichnung der barbarischen Nomadenvölker im Norden des Schwarzen Meeres und weit nach Asien hinein, werden zweimal in den Apokryphen des A. T.s (2. Makk. 4, 47. 3. Makk. 7, 5; an ersterer Stelle hat Luther dafür „Tattarn") als sprichwörtliches Beispiel unmenschlicher Grausamkeit erwähnt; außerdem Kol. 3, 11 auf einer Stufe mit der Bezeichnung „Barbar", wo nicht als Steigerung derselben. Diese Stellen würden an sich nicht nötigen, näher auf das Volk der Scythen einzugehen, da dieser Name hier offenbar ohne eine bestimmte geographische oder ethnographische Vorstellung nur als die gangbare Bezeichnung der barbarischen Nordvölker gewählt ist, etwa ähnlich dem Volke oder Lande Magog (s. d. A.) in 1. Mos. 10, 2 und bei Ezech. 38 f., welcher Magog daher von Josephus (Altert. I, 6, 1) zum Stammvater der Scythen gemacht wird. In der That wäre möglich, daß die Schilderung Ezech. 38 f. (vgl. auch 32, 26) von der Erinnerung an den Einfall der S. (s. u.) beeinflußt ist. Größeres Interesse würden dagegen die Scythen beanspruchen, wenn die Annahme einiger Ausleger begründet wäre, daß in verschiedenen Prophetenstellen (namentlich bei Zephanja und Jer. 4, 5–6, 30, nach anderen sogar bis 10, 25; nach Hitzig außerdem auch in verschiedenen, angeblich jeremianischen Psalmen) auf die Scythen (nicht die Chaldäer) als den von Norden her einbrechenden Feind hingewiesen werde. Gewöhnlich beruft man sich dabei auf den Bericht des Herodot (I, 103 ff. u. IV, 11), nach welchem Schwärme von Scythen um 630 in Medien einbrachen, den Kyaxares von Medien besiegten und sich dann plündernd und mordend über ganz Vorderasien ergossen. So gelangten sie an der Küste des Mittelmeeres entlang sogar bis an die Grenze Ägyptens, wurden aber hier von Psammetich (gest. 610) durch Bitten und Geschenke zur Umkehr bewogen. Die Mehrzahl zog ruhig nach dem Norden ab; dagegen plünderte eine Schar Nachzügler den Venustempel zu Askalon. Erst nach 28jähriger Herrschaft über Vorderasien seien die Scythen nach harten Kämpfen von den Medern wieder vertrieben worden. Über diesen Plünderungszug der Scythen berichten auch andere griechische Schriftsteller mit geringen Abweichungen. Sehen wir ab von der wahrscheinlich zu lang bemessenen Zeitdauer dieses Scytheneinfalls, so mag obiger Bericht des Herodot auf guter Überlieferung beruhen; aber zur Erklärung von Jer. 4—6 oder des Propheten Zephanja bietet er durchaus nicht genügenden Anhalt, außer daß beide Stücke ungefähr in dieselbe Zeit fallen, in welche Herodot den Scythenzug verlegt. Abgesehen davon, daß sich die von Zephanja und Jeremia ausgesprochenen Drohungen in keiner Weise erfüllt hätten, bliebe es doch seltsam, daß im A. T. der Scythen sonst mit keinem Worte gedacht worden wäre, wenn sie eine so furchtbare Gefahr für Juda gewesen wären. Nach Herodot selbst hat es die größte Wahrscheinlichkeit, daß Juda von dem Zug der Scythen an der Küste entlang ganz unberührt blieb, und der Hinweis auf den möglicher Weise von den Scythen herrührenden Namen Scythopolis für Beth Sean (s. d. A.) ist eine schwache Stütze für die entgegengesetzte Annahme. — Die Streitfrage, ob die Scythen den Iraniern (dies wohl das Richtige) oder Turaniern oder Slawen zuzuzählen seien, gehört nicht näher hierher. Die eingehende Beschreibung Herodots (IV, 1 bis 22) bezieht sich in der Hauptsache auf die westlichen oder europäischen Scythen zwischen den Mündungen der Donau und des Don, denen auch die Expedition des Darius Hystaspis galt (um 508 v. Chr.). Dasselbe Gebiet führte um den Anfang der christlichen Ära den Namen Sarmatien, und der Name Scythen wurde fortan mehr von Ostscythien, d. h. dem asiatischen Scythenlande, gebraucht. Ksch.

Scythopolis, s. Beth Sean.

Sealthiel, s. Serubabel. Judith 8, 1 hat Luther den Namen aus dem latein. Text; im griech. steht dafür Salamiel, d. i. Selumiel, 4. Mos. 1, 6. 2, 12.

Sear Jasub, s. Immanuel.

Seb, s. Oreb.

Seba (hebräisch Schébaʿ = sieben), der Sohn Bichri's (2. Sam. 20), ein auf dem Gebirge Ephraim wohnhafter (V. 21) Benjaminit (V. 1),

benützte unmittelbar nach der Unterdrückung der Empörung Absaloms, noch ehe David vom Jordan aus nach Jerusalem zurückgekehrt war, die Eifersucht der unter dem Namen Israel zusammengefaßten Stämme (vgl. S. 796b) gegen den Stamm Juda (Kap. 19, 41—43), um aufs neue die Fahne des Aufruhrs zu erheben. Die durch Amasa's (s. d. A.) Saumseligkeit gesteigerte Gefahr wurde durch die entschlossene Energie Joabs (s. d. A.) beseitigt, indem er S. durch das ganze Land vor sich herjagte, ohne ihm zur Sammlung eines Heeres Zeit zu lassen, und als derselbe endlich in dem der Nordgrenze nahen festen Abel Beth Maacha (s. d. A.) einen Stützpunkt gefunden hatte, nicht ruhte, bis ihm der Kopf des Empörers von den Bürgern der Stadt über die Mauer zugeworfen wurde. — Ein gleichnamiger Gaditer ist 1. Chr. 6 [5], 13 erwähnt. Der Jos. 19, 2 vorkommende gleichlautende Stadtname ist das Sema (s. d. A.) in Jos. 15, 26; in der Sept. findet sich auch Kap. 19, 2 letztere Namensform. Die Stadt scheint in Jos. 19, 6, wo die Gesamtzahl der Städte nur auf 13 statt auf 14 angegeben ist, nicht mit gezählt zu sein und ist auch in der parallelen Aufzählung der simeonitischen Städte 1. Chr. 4, 28—31 übergangen. Man hat darum vermutet, der Name sei nur durch irrtümliche Wiederholung des zweiten Teils des vorhergehenden Namens Beer-Seba entstanden, oder es sei bloß der Brunnen bei Beer-Seba (vgl. 1. Mos. 26, 33) noch neben diesem genannt. Doch sind beide Vermutungen wegen Jos. 15, 26 nicht annehmbar.

Seba (hebr. Seba') erscheint in der Völkertafel 1. Mos. 10, 7 (1. Chr. 1, 9) als ein Sohn von Kusch in weiterem Sinne (s. d. A. Äthiopien), d. h. als ein Volk am Südrande der Erde, und als ein solches wird Seba auch Ps. 72, 10 neben Scheba (s. d. A.) Tharschisch (s. d. A.) und den fernsten Meeresküsten genannt. Näher lag Seba nach Jes. 43, 3. 45, 14 in Afrika, und zwar in der Nachbarschaft von Kusch im engeren Sinn, das etwa dem heutigen Nubien entspricht. Für die enge Zusammengehörigkeit von Seba und Kusch spricht auch der Umstand, daß Jes. 45, 14 die Männer von Seba als die hochgewachsenen bezeichnet werden, während sonst die Äthiopen überhaupt als die größten, schönsten und längstlebenden Menschen galten (Herod. III, 20. 114; vgl. Jes. 18, 2. 7). Nach dem Vorgang des Josephus hält man gewöhnlich Seba identisch mit Meroe. Josephus erzählt nämlich, daß Seba der ältere Name dieses Reiches, bezw. dieser Stadt gewesen sei, die Kambyses nach seiner dort verstorbenen Schwester Meroe genannt habe. Letzteres ist auch die Angabe von Strabo und Diodor. Indessen ist diese Nachricht an sich unwahrscheinlich; es ist überhaupt sehr fraglich, ob Kambyses bis nach Meroe kam, und endlich scheint der Name Meroe einheimisch zu sein. Damit fällt aber auch auf die Behauptung des Josephus, daß Meroe früher Seba geheißen habe, der Verdacht, daß sie erfunden sei. In der That findet sich für dieselbe nirgends ein Stützpunkt. Wir wissen, daß im heutigen Nubien, das in ältester Zeit wenigstens teilweise unter ägyptischer Oberherrschaft stand, sich im 11. Jahrhundert v. Chr. ein selbständiges äthiopisches Reich bildete, das wahrscheinlich in Napata seinen Mittelpunkt hatte. Gegen Ende des 8. Jahrh. waren die Könige dieses Reiches sogar für einige Jahrzehnte die Oberherren von Ägypten (s. d. AA. So und Thirhaka), die als solche den Kampf mit den Assyrern aufnahmen und dadurch für die israelitische Geschichte von Bedeutung wurden. Es scheint, daß diese Könige auch über Meroe (Meru, Merua) herrschten. Denn nach Jes. 18, 1. Zeph. 3, 10 muß man glauben, daß das vom Nil, dem Astapus (blauen Nil) und Astaboras (Atbara-Takazze) eingeschlossene Land von Meroe (das heutige Senaar) den Hebräern bekannt war, und zwar nach Jes. 18, 1 als ein Teil, wenn nicht gar als der eigentliche Kern, des damaligen äthiopischen Reiches. In der That scheinen die Reiche von Meroe und Napata in engem Zusammenhang mit einander gestanden zu haben. Beide waren nach den Nachrichten der Alten wie auch nach den zahlreich erhaltenen Denkmälern Priesterstaaten, die beide von Ägypten aus gegründet waren, bezw. ihre Kultur wesentlich von da empfangen hatten. Beide wurden öfter von Königinnen regiert (s. d. A. Kandace). Ja das nördliche Napata scheint auch den Namen des südlicheren Meroe getragen zu haben, der gegenwärtig noch an seinen Ruinen haftet (Merawi). Andernfalls müßten die beiden vielfach mit einander verwechselt sein. Schon hiernach ist es unwahrscheinlich, daß die Hebräer Napata und Meroe als Kusch und Seba unterschieden. Meroe, das nach Strabo (XVII, 821) von Bauern, Jägern und Hirten bevölkert war und übrigens Erz, Eisen, Gold und Edelsteine produzierte, wäre viel eher als Kusch zu bezeichnen gewesen, denn Napata. Bemerkenswert ist namentlich, daß der Name Seba für Meroe auf den ägyptischen Monumenten nicht vorkommt, auf denen doch viele Völkerschaften und Örtlichkeiten südlich von Ägypten genannt werden, und das südlich anstoßende Land als Kesch (= hebr. Kusch) erscheint. Auch im A. T. wird Seba nie in einem Sinne gebraucht, der gerade auf Meroe führte. Aus Ps. 72, 10, wo es sich um den Gleichklang mit Scheba handelt, folgt nicht, daß Seba ein hervorragendes Handelsvolk war, was übrigens auch von Meroe nirgends bezeugt ist; noch weniger, daß es ein mächtiges Reich war. Jes. 45, 14 erscheinen neben den Gütern Ägyptens und den Waren von Kusch sebäische Sklaven als die voraussichtliche Beute

eines persischen Kriegszuges gegen Ägypten. Äthiopische Sklaven waren im Altertum sehr gesucht (vgl. 2. Sam. 18, 21. Jer. 38, 7). Nun standen aber die Hebräer noch auf einem anderen Wege mit Äthiopien in Verbindung, nämlich durch den arabischen und phönicischen Handel über den Arabischen Meerbusen. Hier kennt Strabo (XVI, 770 u. 771) an der Westküste, etwa in der Nähe des heutigen Massua, eine Stadt Sabä und einen Hafen Saba; ähnlich nennt Ptolemäus dieselben Namen, und hier ist das biblische Seba aller Wahrscheinlichkeit nach anzusetzen. So begreift sich's, daß die Hebräer zwei Völker in Äthiopien unterscheiden. Über das Seba in 1. Mos. 10, 28. 25, 3 und Hes. 27, 23 s. d. A. Scheba. Sm.

Sebah (hebr. Zébach = Schlachtung, Opfer), s. Oreb.

Sebam (4. Mos. 32, 3), s. Sibma.

Sebanja, s. Sechanja.

Sebat, s. Monate.

Sebena, Sebna (hebr. Schebna' oder Schebnah) hieß der von Jesaja (22, 15 ff.) mit Absetzung und Gefangenführung nach Babylonien durch die Assyrer bedrohte Haushofmeister und höchste Staatsminister (s. Hofmeister) Hiskia's. Er war, da der Name seines Vaters nicht, wie sonst üblich, beigefügt wird, vielleicht ein Emporkömmling und stand wohl an der Spitze der Partei, welche das Bündnis mit Ägypten betrieb. Aus dem, was teils von ihm, teils im Gegensatz zu ihm von seinem Nachfolger Eliakim (s. d. A.) gesagt ist, ergibt sich jedenfalls, daß er ein stolzer, prunkliebender Mann war, der in prächtigen Kutschen daherfuhr (V. 18) und sich eine kostbare Familiengruft bei Jerusalem aushauen ließ (V. 16), dagegen nicht für die Wohlfahrt des Volkes sorgte (V. 21) und kein frommer Diener Jehova's war (V. 20). — Wenn der gleichnamige Staatsschreiber, welcher (nach 2. Kön. 18, 18. 26. 37. 19, 2. Jes. 36, 3. 11. 22. 37, 2) einige Zeit später den Haushofmeister Eliakim begleitete, um im Auftrage Hiskia's die Verhandlung mit den Gesandten Sanheribs zu führen und Jesaja um seine Fürbitte zu ersuchen, dieselbe Person wäre, so hätte sich Jesaja's Drohung nur teilweise durch S.'s Degradation erfüllt; auch wäre dann wohl eine Sinnesänderung bei S. vorauszusetzen, da er sonst schwerlich mit zu Jesaja geschickt worden wäre. Es kann aber dieser Staatsschreiber ein anderer Mann sein, und auch die Drohung der Gefangenführung könnte sich recht wohl an S. erfüllt haben (vgl. d. A. Sanherib, S. 1378 f.).

Sebuel, Nachkomme Gersoms (s. d. A.), Sohnes Mose's, dem die Oberaufsicht über den heil. Schatz anvertraut war (1. Chr. 24 [23], 16. 27 [26], 24), ist identisch mit Subael (1. Chr. 25 [24], 20), wie denn auch für den gleichnamigen Sohn Hemans beide Namensformen vorkommen (1. Chr. 26 [25], 4 u. 20). Als Haupt der Levitenfamilie Sebuel in Davids Zeit ist 1. Chr. 25, 20 Jehdeja genannt.

Sebul, s. Abimelech Nr. 2.

Sebulon (hebr. Zebulûn = Wohner, Anwohner; griech. Zabulon) der 6. und letzte der Söhne, welche Lea dem Jakob gebar (1. Mos. 30, 19 f. 35, 23. 2. Mos. 1, 3. 1. Chr. 2, 1) und Ahnherr des gleichnamigen Stammes, der — in 3 nach S.s Söhnen, Sered, Elon und Jaheleel benannte Geschlechter geteilt (1. Mos. 46, 14. 4. Mos. 26, 26 f.) — in der Zeit Mosis bei der ersten Volkszählung unter seinem Stammfürsten Eliab, Sohn Helons (4. Mos. 1, 9. 2, 7 u. ö.), 57400 und bei der zweiten unter dem Stammfürsten Elizaphan, Sohn Parnachs (4. Mos. 34, 25) 60500 Waffenfähige zählte (4. Mos. 1, 30 f. 2, 8. 26, 26 f.). Er wird öfter mit dem von dem zweitjüngsten Leasohn abgeleiteten Stamm Isaschar (4. Mos. 2, 7. 5. Mos. 33, 18 f.) oder mit dem Nachbarstamm Naphtali (Richt. 4, 6. 10. Ps. 68, 28. Jes. 9, 1) zusammengeordnet. Das nach Jos. 19, 10—16 ihm zugewiesene Stammgebiet lag in Niedergaliläa nördlich von einer von Jokneam (s. d. A.) am Südostfuß des Karmel zum Tabor gezogenen Linie und grenzte im Westen und Nordwesten von dem noch dazu gehörigen Jokneam an bis zum Thal Jephthah-El (s. d. A.) hin an Asser, im NO. von diesem Thal an bis zu einem östlich vom Tabor gelegenen Punkte an Naphtali, im S. an Isaschar und in der Südwestecke an Manasse. Es umfaßte namentlich die fruchtbare Ebene el-Battauf, die daher auch Ebene Sebulon genannt wird (vgl. S. 472 a), und es lagen darin 12 Städte, von denen 4 den Leviten vom Geschlecht Merari's zugewiesen wurden (Jos. 21, 7. 34. 1. Chr. 7, 63. 77 [6, 48. 62]); nachmals wurde das im ganzen A. T. noch nicht genannte Nazareth (s. d. A.) als „Vaterstadt" Jesu Christi die berühmteste Stadt des sebulonitischen Gebiets. — Während S. nach Jos. 19 von der Mittelmeerküste durch Asser und vom See Genezareth durch Naphtali getrennt war, scheinen die Sprüche über S. in 1. Mos. 49, 13 u. 5. Mos. 33, 18 f. vorauszusetzen, daß es Zeiten gab, in welchen der Stamm sein Gebiet westwärts bis zur Küste des Mittelländischen Meeres ausgedehnt hatte und sich durch irgendwelche Beteiligung am Seehandel oder am Fang von Fischen und Purpurschnecken und an der Bereitung des Glases bereicherte; mindestens muß er die Vorteile einer auf Kosten Assers gewonnenen Grenznachbarschaft mit dem sidonischen Küstengebiet benützt haben, um von der Schiffahrt und der Industrie der Phönicier Gewinn zu ziehen. Die Angabe des Josephus (Altert. V, 1, 22) über

jene Ausdehnung des Gebiets Sebulons und die des jerusalemischen Targum über den Purpurschneckenfang der Sebuloniten (vgl. S. 1264b) können jedoch, weil aus den angeführten Stellen erst gefolgert, nicht als geschichtliche Zeugnisse dafür in Betracht kommen. — Ganz hinfällig aber ist der aus Matth. 4, 13 gezogene Schluß, daß das Gebiet Sebulons bis zur Küste des See's Genezareth gereicht habe; denn das „Gebiet" Sebulons ist dort lediglich mit Bezug auf die Weißagung Jes. 9, 1 mit genannt. — In dem ihm zugewiesenen Gebiet hatte S. zwei Städte im Besitz der Canaaniter gelassen und sich begnügt, dieselben zinsbar zu machen (Richt. 1, 30). An kriegerischer Tüchtigkeit mangelte es aber dem Stamme keineswegs. Todesmutig (Richt. 5, 18) folgten Sebuloniten unter ihren Geschlechtsfürsten (Richt. 5, 14, wo zu lesen ist: „von Machir zogen Regenten herab, und von Sebulon, die den Führerstab hielten") dem Aufgebot Baraks gegen Sissera (Richt. 4, 6. 10. 5, 14. 18) und hernach dem Gideons gegen die Midianiter (Richt. 6, 35); von besonderen Heldenthaten des aus S. stammenden Richters Elon (s. d. A.) wissen wir allerdings nichts (Richt. 12, 11 f.). Von dem kriegerischen und nationalen Sinn des Stammes zeugt aber auch noch die Angabe des Chronisten (1. Chr. 13 [12], 33. 40), daß David bei seiner Erhebung zum König Gesamtisraels in Hebron sein Heer durch 50000 streitbare Männer aus demselben vermehrt sah. Als Stammfürst zur Zeit Davids wird Jesmaja, Sohn Obadja's, genannt (1. Chr. 28 [27], 19). Später hat der Stamm keine besondere geschichtliche Bedeutung mehr: in Ps. 68, 28 ist er mit Naphtali nur im Rückblick auf die Rolle, welche beide Stämme in jenem Kriege Baraks und im Liede der Debora gespielt, als Repräsentant des Reiches Israel genannt. Von Anfang an und mit der Zeit immer mehr wurden die Abkömmlinge des Stammes mit heidnischen Elementen gemischt (vgl. S. 472b), und unter den assyrischen Drangsalen hatte er wegen der Lage seines Wohnsitzes besonders zu leiden (Jes. 9, 1). In den Verzeichnissen der Chronik ist er ganz übergangen. Doch meldet der Chronist, daß der Einladung Hiskia's zur Passahfeier in Jerusalem auch eine Anzahl Sebuloniten gefolgt seien (2. Chr. 30, 10. f. 18). — Unter den Gegenden, über welchen, weil sie am schwersten unter der durch die Assyrer heraufgeführten finstern Gerichtsnacht zu leiden hatten, das messianische Heilslicht zuerst aufgehen sollte, nennt Jesaja (9, 1) auch das Gebiet S.s und die specielle Erfüllung seiner Weißagung wird Matth. 4, 13 ff. besonders bemerklich gemacht. Auch in anderen Ausblicken auf die Vollendung des Gottesreiches (Hes. 48, 26 f. 33. Offb. 7, 8) bleibt der Stamm S. unvergessen.

Sebulon. Eine Stadt dieses Namens erwähnt Joseph. (Jüd. Kr. II, 18, 9, vielleicht auch III, 3, 1) und berichtet von ihr, sie sei ein schöner und wohlbefestigter Ort an der Grenze des Gebietes von Ptolemais gewesen und habe den Beinamen „S. der Männer" geführt. Cestius zerstörte sie. Die Bewohner waren vorher „ins Gebirge" geflohen. Also kann nicht Nebi Sebelân (Memoirs I, p. 199) gemeint sein, das mitten im Gebirge liegt, eher das große Dorf ʿAbellîn östlich von Chaifâ (so van de Velde), obgleich die beiderseitigen Namen nicht kombiniert werden dürfen. Dagegen darf man das S. des Josephus nicht Jos. 19, 27 erwähnt finden. Der Ausdruck ist hier, wie V. 34 und 17, 10, und unter S. das Stammgebiet von Sebulon gemeint. M.

Sechanja, s. Sachanja. Wir bemerken noch, daß als Name der 10. Priesterklasse daneben Sebanja vorkommt (Neh. 10, 4. 12, 14), wie auch ein Priester in der Zeit Davids heißt (1. Chr. 16 [15], 24). Als Levitenname kommt letzterer Name auch Neh. 9, 4. 5 u. 10, 10 [11]. 12 [13] vor, in Neh. 10, 10 jedoch nur nach der gewöhnlichen Lesart des hebr. Textes, während hier eine andere Lesart, welcher Luther gefolgt ist, Sechanja darbietet; dann bezeichnen in Neh. 10 die beiden Namen neben einander verschiedene Männer oder Levitenklassen.

Sechem, s. Sichem. Ein gleichnamiges Geschlecht Manasse's (Jos. 17, 2) wird 4. Mos. 26, 31 auf einen Sohn und 1. Chr. 8 [7], 19 (vgl. 4. Mos. 26, 32) auf einen Enkel Gileads zurückgeführt, gehörte also dem ostjordanischen Manasse an.

Secher (1. Chr. 9 [8], 31) ist verkürzt aus Sacharja (1. Chr. 10 [9], 37).

Sechu, s. Seku.

Seher, s. Samuel, S. 1374a u. Prophet Nr. 5.

Seja, s. Sausa.

Seide. Die Bekanntschaft mit der auf dem weißen Maulbeerbaum (s. oben S. 978) lebenden Raupe, mit der Puppe, dem Kokon und dem Schmetterling des Seidenspinners (bombyx) dürfen wir voraussetzen; nicht minder bekannt ist, daß zwar erst im Jahre 552 n. Chr. die Eier des nützlichen, schon von Aristoteles erwähnten Tierchens zum Zwecke der Zucht nach Constantinopel gelangten, daß aber in China schon mehrere Jahrtausende vorher der Seidenbau und die Seidenweberei blühten. Von der angeblichen Muschel- und Baumseide (vgl. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, S. 108 ff. 308 ff.) sehen wir ganz ab und fragen, ob die wirkliche S., die sich ja zu einem Handelsartikel vorzüglich eignete, den alten Hebräern schon bekannt gewesen sei. In der Hauptsache muß die Antwort auf diese Frage trotz der vielfachen Erwähnung von S. in der deutschen Bibel, durchaus verneinend lauten, da

Luther wahrscheinlich nur Hes. 16, 10. 13 mit Recht die S. gefunden hat Wir wissen, daß nicht lange nach den Zügen Alexanders d. Gr. die S. in den abendländischen Handel kam, namentlich zu Alexandria (s. d. A.), unter dessen Kaufleuten es gewiß nicht an Juden fehlte, welche die S. schon in vorchristlicher Zeit nach Palästina brachten. Wir wissen aber auch von der römischen Kaiserzeit, in welcher mit prächtigen Kleiderstoffen großer Luxus getrieben wurde, daß noch unter Aurelian das ungemischte Seidenzeug mit Gold aufgewogen wurde. Daher kann es uns nicht wundern, daß des serischen (griech. sērikon) Zeuges, wie die S. hieß, weil sie von dem im fernen Ostasien wohnenden Volke der Seren her nach dem Westen eingeführt wurde, nur an der einzigen Stelle Offb. 18, 12 im N. T. Erwähnung geschieht. Übrigens ist hier die Richtigkeit von Luthers Übersetzung insofern bloßer Schein, als der griechische Text, aus welchem Luther übersetzte, sowohl in V. 16 als auch in V. 12 Byssus, Purpur und Scharlach nennt, so daß also Luther statt „Byssus" (ebenso Hes. 27,16) irrig oder frei „Seide" gesetzt hat; der richtige Text von Offb. 18, 12 bietet dagegen als vierten Stoff sērikon dar. Die Stellen, an denen Luthers Übersetzung der Berichtigung bedarf, sind so zahlreich, daß die Annahme bloßen Irrtums nicht genügt, vielmehr auf die bewußte Freiheit, welche z. B. den Schlauch (s. d. A.) durch die Flasche ersetzte, zurückgegriffen werden muß. So steht Klgl. 4, 5 S. statt Karmesin (s. d. A.) oder Scharlach, um die höchste Pracht auszudrücken. Hes. 27, 7 findet sich S. für schesch (s. d. A. **Baumwolle**), wofür Luther gewöhnlich (vgl. 1. Mos. 41, 42. 2. Mos. 25, 4) weiße S. sagt, und daneben steht (s. oben S. 437 a) gele (d. h. gelbe) S. statt des blauen Purpurs, für welchen anderwärts (vgl. Hes. 23, 6. Sir. 40, 4. 1. Makk. 4, 23) einfach „Seide" gesetzt ist. Luthers seidener Rock bedeutet nicht nur den hohenpriesterlichen Oberrock aus purpurblauem Byssus (s. S. 646 b), sondern auch den Oberrock der Vornehmen (s. S. 852 und 1. Sam. 28, 14). Da Luther mit Recht in Jes. 19, 9. Esth. 1, 6. 8, 15 keine S. gefunden hat, so bleibt nur noch die oben als Wahrscheinlichkeit bezeichnete Möglichkeit, daß er Hes 16, 10. 13 das hebr. méschî mit der rabbinischen Überlieferung richtig als S. gedeutet habe. Die Möglichkeit, daß der Prophet im babylonischen Exil mit der S. bekannt wurde, kann niemand leugnen, der mit Weiß (Kostümkunde I, S. 265) die Vermutung Heerens billigt, daß das medische Kleid (vgl. Herod. I, 135. III, 84. Xenoph. Cyrop. VIII, 31), welches auf die Perser überging, bei manchen Vornehmen schon früh aus Seidenstoff bestanden habe. Selbst bei der Ableitung des sonst nicht nachweisbaren méschî von einer hebr. Wurzel (maschah = ziehen) brauchen wir uns, um das streitige Wort für die S. verwendbar zu finden, nicht auf die Bemerkung des Plinius VI, 20 (XI, 26) zurückzuziehen, wonach die Frauen im Abendlande die aus Ostasien bezogenen halbseidenen Gewänder durch Ausziehen der seidenen Fäden wieder aufzulösen (lateinisch redordiri) und dann zu den feinsten ganzseidenen Kleidern zu verweben pflegten. Indem ich für die Erklärung von méschî als S. auf die Bemerkungen von Schröder (S. 325 ff., s. ob. S. 467 b) gegen Braun (§ 115 f., s. ob. S. 851 a) verweise, berufe ich mich außerdem auf die Sept. als die älteste exegetische Autorität. Diese griechische Übersetzung des A. T.s bezeichnet mit dem zur Wiedergabe von méschî von ihr selbst gebildeten trichapton, d. h. Haargewebe, schwerlich die außerordentliche Feinheit des seltenen Stoffes, als wäre haarfein = außerordentlich fein, sondern wird wohl gerade wie unser deutsches Wort Seide (aus latein. sēta = starkes Tierhaar, abgekürzt aus sēta Sērica = serisches Haar) auf diejenige Eigenschaft sich beziehen, welche für die Seide neben ihrer Schönheit am meisten kennzeichnend ist, nämlich ihre große Stärke oder Dauerhaftigkeit. Fäden von der allergrößten Feinheit, wie sie z. B. auch der Flachs liefert, waren im ganzen Altertum (s. d. A. **Schleier**, auch ob. S. 194 a) zur Genüge bekannt; aber nur der einfache Kokonfaden besitzt, wie die Belastungsproben dargethan haben, nahezu ein Drittel von der Festigkeit der besten Eisendrähte. Kph.

a. Raupe, b. Kokon, c. Puppe, d. Schmetterling des Seidenspinners.

Seife, s. Lauge.

Seir („das Rauhe") hieß — 1) das Edomitergebirge (s. d. A. Edom Nr. 1); — 2) ein Bergrücken an der Grenze von Juda gegen Benjamin, zwischen Kirjath Jearim und Chessalon (s. d. Artt.), also jener wüste und wild zerrissene Bergrücken, auf welchem das heutige Dorf Sârîs liegt (s. Robinson, NBF. S. 202 ff.), vielleicht derselbe Ort, den Sept. Jos. 15, 60 unter dem Namen Sores anführen. M.

Seirath (Richt. 3, 26), von Luther nach den alten Übersetzern als Eigenname gefaßt, bezeichnet wahrscheinlich eine behaarte, d. h. bewaldete Gegend, die man wohl (nach V. 27) in dem südöstlichen Teil des Gebirges Ephraim zu suchen hat (vgl. S. 532b f.).

Seiriten sind zunächst die Urbewohner des Gebirges Seir, die Horiter (s. d. A.); von ihnen werden 1. Mos. 36, 20—30 (vgl. 1. Chr. 1, 38—42) noch 7 Stämme und Stammfürsten als Söhne eines Stammvaters Seir, dessen Name von dem Gebirge und Land Seir (s. d. A.) entlehnt ist, aufgezählt; jeder von ihnen hat wieder eine Anzahl Söhne, die wohl Unterabteilungen der Stämme repräsentieren; unter den Namen sind auffallend viele Tiernamen: Sobal (arab. = junger Löwe), Zibeon (arab. = Hyäne), Ana (arab. = wilder Esel oder Eselin), Dison (5. Mos. 14, 5 eine Antilopenart; vgl. S. 484a), Aja (V. 24 = Weihe oder Falke; vgl. S. 493a. 494a); von Töchtern werden nur die zwei durch Heirat mit Esau und seiner Familie verbundenen genannt (V. 22 vgl. mit V. 12 und V. 25 vgl. mit V. 2. 5. 14. 18, wozu S. 414b und 346b zu vergleichen ist). — Als die nachmaligen Bewohner des Gebirges Seir (vgl. Hes. 35, 2 ff. 2. Chr. 20, 10. 22 f.) wurden von späteren Schriftstellern (vgl. übrigens schon 1. Mos. 25, 25 im Hebr. und 4. Mos. 24, 18) auch die Edomiter „Seir" (Hes. 25, 8) und „Söhne Seirs" (2. Chr. 25, 11. 14; vgl. dagegen 2. Kön. 14, 7) genannt.

Sekel (hebr. schĕ'kel, assyr. šiḳlu, d. i. „Gewicht"), ursprünglich, wie der Name sagt, Bezeichnung eines Gewichts, dann auch — vgl. das romanische lira, livre aus latein. libra und das engl. „Pfund" (Sterling) — eines Geldstücks, bezw. Geldwertes, ins Griech. übergegangen als σίγλος, auch (Sept., Josephus) σίκλος. Im N. T. erscheint für das betr. Silberstück der allgemeinere Name argyrion „Silberling" (Matth. 26, 15 u. sonst). Als Gewichtsstück ursprünglich der 60ste Teil einer Mine und der 3600ste eines Talents ist derselbe als Geldwertstück der 50ste Teil der Mine und der 3000ste des Talents (s. d. Artt. Mine u. Geld; über die Stelle 2. Chr. 9, 16, aus der auf eine Mine von 100 Sekeln zu schließen wäre, in welcher aber wahrscheinlich ein Textfehler vorliegt, s. Schrader, KAT.² S. 366 f.). Sofern der hebr. Sekel, gleicherweise wie Mine und Talent von den Babyloniern, bezw. Assyrern herübergenommen ist, ist zunächst auch seine normale Gewichtsgröße die dem babylonischen Sekel entsprechende und erscheint diesem gegenüber nur um ein Geringes vermindert. Während nämlich, gemäß den in Ninive aufgefundenen assyrischen Reichsnormalgewichten, der assyrische Gewichtssekel 16,83 Gramm wog, ergibt sich aus Josephus (Altert. XIV, 7, 1) als Gewicht des hebr. Goldsekels, d. i. des mit diesem zusammenfallenden Gewichtssekels ein solches von 16,37 Gr. (s. Joh. Brandis a. u. a. O., S. 95. 102 u. vgl. Mine, S. 1016b). Man sieht, der babylonisch-hebräische (Gewichts-)Sekel deckt sich im wesentlichen mit unserem „Lot" von 16,67 Gr., wie anderseits die Gewichtsmine = 60 × 16,37 (16,83) Gr. einem Doppelpfunde von 1000 Gr. entsprechen würde. Nach diesem althebräischen Gewichtssekel wird in dem vorexilischen Israel durchweg als der Normaleinheit gerechnet, ohne daß jedoch die einzelnen Sekelstücke, sei es Gewichts-, sei es Geldsekel, durch besondere Zeichen von Staatswegen kenntlich gemacht wären (s. darüber d. A. Geld, S. 494), womit zusammenhängt, daß man auch Geldsekel (Gold- und Silbersekel) bei der Auszahlung einer Summe „darwog" (s. a. a. O.). Daß man auch nach „halben" und „Viertel"-Sekeln rechnete, ergibt sich aus verschiedenen Bibelstellen (ebend.). Ein halber Sekel hieß bėḳa', d. i. „Hälfte" (1. Mos. 24, 22. 2. Mos. 38, 26); der Viertelsekel rėba' schėḳel (kĕ'seph) = „das Viertel eines (Silber-)Sekels" (1. Sam. 9, 8). Sonst ward gemäß 2. Mos. 30, 13. 3. Mos. 27, 25 u. a. St. der hebräische „heilige", d. i. (s. unten) vollwichtige Sekel in 20 Gera eingeteilt, bezw. (vgl. Hes. 45, 12) hatte derselbe ein Gewicht von 20 Gera (so limitierend wird man sich auszudrücken haben, da in den ersteren Stellen sicher ein Geldsekel, in der letzteren ebenso sicher ein Gewichtssekel in Aussicht genommen ist; vgl. S. 524b). Mit dem Gewichtssekel deckte sich, wie bemerkt, an Gewicht der Goldsekel, der somit ein Goldstück von 16,37 Gr. Schwere repräsentierte. Anders der Silbersekel. Bei diesem galt es ebenso sehr ein handliches, für den Verkehr geeignetes Wertstück zu erhalten, als zugleich ein solches zu gewinnen, das zu der Goldeinheit, dem Goldsekel, in einem dem Würderungsverhältnisse der beiden Edelmetalle (1 : 13¹/₃) entsprechenden Verhältnisse stände. Weder das dem Sechzigstel der babylonischen Goldmine = 16,83 Gr. entsprechende Silberganzstück lieferte dieses Wertstück, noch selbst auch das betreffende Halbstück: gelangte man doch für jenes durch Multiplikation mit 13¹/₃ zu einem Ganzstück von 224,4 Gr. (fast einem halben Pfunde!), für dieses immer noch zu einem solchen von 112,2 Gr. = beinahe einem Viertelpfunde (s. Art. Mine). Man mußte notgedrungen zu Teilungen des

Ganzstücks seine Zuflucht nehmen und griff zu solchen, sei es durch 10, sei es durch 15, auf diese Weise reduzierte neue Ganzstücke im Gewichte von 22,44 resp. 11,22 Gr. einerseits, von 14,96 resp. 7,48 Gr. anderseits gewinnend. Das dem hebr. Goldsekel von 16,37 Gr. an Gewicht ziemlich nahe kommende Ganzstück von 14,96 Gr. Normalwert ward augenscheinlich für die Hebräer diese Silbereinheit; nur um ein Geringes steht der wirkliche hebräische Silbersekel hinter diesem Normalsilberstück zurück, nämlich genau um so viel, bezw. in dem Verhältnis, als auch die hebräische Gewichtsmine oder aber der hebräische Gewichtssekel (d. i. aber der Goldsekel von 16,37 Gr. Gewicht) hinter der babylonischen Mine, bezw. dem babylonischen Normalgewichtssekel (von 16,83 Gr.) zurücksteht. Würde nämlich gemäß dem Ausgeführten dem $^4/_{135}$sten Teile der leichten Gewichtsmine ($^1/_{60} \times {}^{40}/_3 \times {}^1/_{15} \times 2 = {}^4/_{135}$) oder aber dem $^2/_{135}$sten der schweren (doppelt so großen) Gewichtsmine, welche letztere bei den Hebräern $16{,}37 \times 60 = 982{,}20$ Gr. betrug (S. 1016b), das heißt aber: dem hebräischen Silbersekel ein Normalgewicht von $982{,}20 \times {}^2/_{135} = 14{,}55$ Gr. zukommen, so stimmt mit diesem zunächst lediglich erschlossenen Ergebnis der Sachbefund auf das befriedigendste, sofern einmal der nach syrischem Fuße geprägte jüdische Münzsekel, den Josephus für identisch mit dem mosaischen Münzsekel betrachtet, und den er 4 attischen Drachmen = 4 römischen Denaren (seiner Zeit!) gleich setzt (Altert. III, 8, $_2$), ein Gewicht von 14,65 Gr. hatte (J. Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtswesen S. 95), und sodann, sofern die dem äginäischen Didrachmon gleichzusetzenden jüdischen Münzsekel nach Böckh (Metrolog. Untersuchungen, S. 56 unten), im Normal 274 Gran = 14,55 Gr. wogen, wenn auch das Gewicht der sicheren Stücke meist noch etwas unter $271^3/_4$ Gran bleibt; doch erreichen zwei Silbersekel des Pariser Münzkabinetts (de Saulcy, recherches p. 20) mit 14,50 und 14,65 Gramm Gewicht völlig das Normal, bezw. überschreiten es. Die Bestimmung des Gewichts des hebr. Goldsekels auf 16,37 Gr., desjenigen des hebr. Silbersekels auf 14,55 Gr. im Normal darf hiernach als eine gesicherte und wohlbegründete betrachtet werden. Es würde sich hiernach der Wert eines hebr. Goldsekels nach heutigem Kurs des Geldes nahezu auf 45 Reichsmark, der des hebr. Silbersekels auf $2^1/_2$ Reichsmark stellen. Angemerkt mag bei diesem Anlaß noch werden, daß, wenn sich hier das Verhältnis des Silberstücks zum Goldstück nahezu als das Verhältnis von 1 : 20 herausstellt, dieses Verhältnis bekanntlich auch sonst als das der Silberstücke zu den Goldstücken zu Tage tritt: auch dem persischen Dareikos entsprachen 20 Silbersiglen, und noch heute kommen auf den englischen Sovereign 20 Schilling, auf das französische Goldstück 20 Francs, auf die deutsche Doppelkrone 20 Mark; wenigstens zu vergleichen sind hier auch noch die 20 Gera, in welche wieder der hebräische Sekel zerfiel (s. ob.). — Der in gewissen Abschnitten des 2., 3. und 4. Buches Mose wiederholt (s. die Konkordanzen) erwähnte „heilige Sekel" soll wohl (Knobel, Dillmann) lediglich der vollwichtige Sekel im Gegensatz zu dem im gemeinen Leben an Wert verschlechterten sein. — Geprägt wurden Münzen, insbesondere Sekel in Israel in der Zeit vor dem Exil überhaupt nicht (s. Geld, S. 494b), und auch in der Zeit nach demselben war es zunächst fremdes, erst persisches, dann griechisch-syrisches Geld, welches in Judäa kursierte. Eigenen Landesmünzen begegnen wir in Judäa erst seit der Regierung Fürst Simons, des Makkabäers, der seit dem 170. Jahre der Seleucidenära, dem „Jahre der Befreiung", d. i. seit 143/142 v. Chr., selbständiger Herrscher der Juden war, und dem der Syrerkönig noch vor dem 174. Jahre der Seleucidenära, d. i. vor 139/138 v. Chr., ausdrücklich das Münzrecht verlieh, bezw. bestätigte (s. 1. Makk. 13, $_{41}$ f. 15, $_{6.\ 10}$; die Ansicht de Saulcys S. 17 ff. [s. u.], daß bereits der Hohepriester Jaddua, der Zeitgenosse Alexanders d. Gr., Münzen geschlagen habe, bewährt sich nicht, s. Levy a. u. anzuf. O. S. 111 ff.; sonst s. noch Madden, p. 41 ann.). Simon ließ ebensowohl Silber- wie Kupfermünzen schlagen; die Silbermünzen sind ganze und halbe Sekel; die Kupfermünzen sind halbe und viertel; doch existiert auch ein Ganzstück. Die Silbermünzen tragen auf dem Avers um einen Kelch in althebräischer, sog. samaritanischer Schrift die Worte:

Avers schéḳel Jisrâ'ēl Sekel Israels.
א „(Jahr) eins."
Rev. Jĕruschâlēm ḳĕdôschâ „Jerusalem, das heilige."
Silbersekel Simons des Makkabäers.

Avers schĕnath 'arba' chăṣî „Jahr vier — Halbstück —."
Rev. ligĕ'ullath Ṣijjôn „Der Erlösung Zions."
Halber Kupfersekel Simons des Makkabäers.

schékel Jisrâ'ēl „Sekel Israels", auf dem Revers um eine dreiteilige Lilie in derselben Schrift die Legende: Jĕrûschālēm hakkĕdôschā „Jerusalem, das heilige"; die Kupfermünzen zeigen auf dem Avers in der Regel um zwei Bündel Zweige, mit einer Orange ('ethrôg) dazwischen, Jahres- und Wertangabe, z. B. schĕnath 'arba' chăṣî „Jahr vier, — Halbstück —"; auf der Rückseite einen Palmbaum zwischen zwei mit Früchten gefüllten Körben und darum die Worte: ligĕ'ullath Ṣijjôn „der Befreiung Zions". Die Sekel stammen aus dem 1. bis 5. Jahre; am häufigsten sind

Avers Jehochanan, der Hohepriester und der Rat der Juden.
Rev. Zwei Füllhörner, dazwischen eine Granatfrucht.
Kupfermünze Johann Hyrkans.

solche der drei ersten. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die Zugehörigkeit dieser in jeder Beziehung prächtigen Sekel zu den von Simon geprägten Münzen keine unbestrittene ist; insbesondere hat Ewald (s. u.) mit Rücksicht auf das Fehlen des Namens und Titels des Makkabäerfürsten und den sonstigen eigenartigen und von dem der Münzen der späteren Hasmonäerfürsten abweichenden Charakter dieser Siklosmünzen dieselben dem Makkabäer Simon abgesprochen und in die Zeit des ersten Aufstandes unter Vespasian verwiesen. Allein so völlig begreiflich es ist, daß die Juden nach Abschüttelung des verhaßten römischen Joches eigene Münzen schlugen, und so sicher sie dieses im ersten Jahre der „Erlösung" auch wirklich thaten (s. u.), so unwahrscheinlich ist es, daß sie so sauber hergestellte Münzen auch noch in den Jahren des Aufstandes anfertigen ließen, da Jerusalem bereits auf das äußerste bedrängt war und blutige Flammen gen Himmel aufloderten (s. u.). Es kommt hinzu, daß „diese großen Silberstücke ihrem Gewichte nach in die Zeit der Seleuciden und der Ptolemäer gehören, wo man dergleichen prägte; nicht in die römische Kaiserzeit, wo ausschließlich kleine Denare im Verkehr waren. In der That haben ja auch die nicht seltenen Münzen aus den Aufständen Gewicht und

Münze des Antigonus.

Größe römischer Denare" (A. Erman). Auch Ewald (Nachrr. S. 118) vermag das „besondere Gewicht" dieser Siklen nicht genügend zu erklären (der hebr. Silbersekel entspricht dem syrischen Silberstater). Weiter besitzen wir in der That und unzweifelhaft der Zeit des ersten Aufstandes zuzuschreibende Münzen des Hohenpriesters Eleazar. So die von de Vogüé (Rev. numism. 1860) veröffentlichten Silber- und Kupfermünzen, von denen das Silberstück augenscheinlich den römischen Denar ersetzen sollte (Levy a. a. O. S. 91). Wie sollte man in Jerusalem dazu gekommen sein, zu derselben Zeit die ganz andersartigen

Rev. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ „des Königs Herodes."
Kupfermünze Herodes des Großen.

Siklosmünzen zu prägen? — Nun ist dazu inzwischen bei dem 1873 in Jerusalem gemachten großen Funde ein Exemplar dieser Siklosmünzen zu Tage getreten, das aus dem „5. Jahre" (ᛌ VV) datiert ist (S. S. Lewis im Numismatic Chronicle N. S. XVI, p. 322). Mag auch die äußerliche Möglichkeit, daß dasselbe noch in den ersten Monaten des Jahres 70 jüdischen Kalenders, d. i. in den Monaten Nisan bis Ab, wo Jerusalem fiel, das heißt aber in den Monaten der äußersten Drangsal einer schrecklichen Belagerung geprägt ward, nicht in Abrede gestellt werden können, wird man denn doch anderseits zugeben müssen, daß eine solche Annahme nach Lage der Dinge für jene Zeit wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Unter Hinzunahme der übrigen geltend gemachten Instanzen wird man sich so kaum anders als gegen die Hypothese der Entstehung der Siklosmünzen während der Zeit der ersten Belagerung erklären können; wobei auch das noch in Betracht zu nehmen sein dürfte, daß wir, ohne die Siklosmünzen, zwar aus allen Hauptepochen der Geschichte seit Simon Münzen überkommen haben würden, die Zeit des ersten Aufstandes eingeschlossen; aus der Zeit dessen dagegen, dem das Münzrecht zuerst verliehen, resp.

bestätigt ward, und der vermutlich nicht die wenigsten Münzen geprägt hat, solche gerade nicht besitzen würden (vgl. dagegen die Dariken des Darius Hystaspis!). — Die Nachfolger Simons

Avers 'El'azar hak-kōhen „Eleazar der Hohepriester."
Obv. schenath 'achath lige'ullath Jisra(el) „Jahr eins der Erlösung Israels."

Silbermünze Eleazars (erster Aufstand).

aus dem Hause der Hasmonäer, ebenso die aus idumäischem Geschlecht (Herodes d. Gr.!) schlugen, soviel wir wissen, nur Kupfermünzen (eben nur die Ausprägung dieser war den Provinzen in der

Avers „Simon."
Rev. „Der Befreiung Jerusalems."

Mutmaßliche Kupfermünze des Bar-Kochbâ.

Regel durch die Römer freigegeben). Bezüglich der Münzen des Herodes ist dazu noch anzumerken, daß dieselben nur griechische, keine hebräischen Aufschriften haben. Einen eigentümlichen

Avers Schim'nô (verschrieben aus Schim'ôn) „Simon."
Rev. (le che)rûth Jeruschalem „der Befreiung Jerusalems."
Am Rande: TITUS CAES. VESP.

Übergeprägte Titusmünze des Simon Bar-Kochbâ.

lichen Charakter zeigen die Münzen des Antigonus-Matthathia. Während der Aufstände der Juden, des ersten unter Vespasian wie des zweiten unter Hadrian, wurden sowohl Silber- als Kupfermünzen geschlagen (vgl. schon oben). Die Münzen des zweiten Aufstandes unter Bar-Kochbâ (Ben-Koziba) tragen auf dem Avers den Namen Simon (Schim'ôn), dieses vermutlich der eigentliche Name des „Sternensohns" (nach anderen freilich sind diese Simonmünzen sklavische Nachahmungen von Simonmünzen des ersten Aufstandes [?]). Dieselben sind zum guten Teil übergeprägte

Übergeprägte Trajansmünze des Simon Bar-Kochbâ.

Münzen römischer Kaiser, des Titus, Domitian und Trajan. Nach Unterdrückung des ersten Aufstandes und der Eroberung von Jerusalem prägte

Kupfermünze Vespasians nach Jerusalems Fall.

man in Rom römische Kaisermünzen mit dem Namen und Bilde des Imperators auf dem Avers, dem „Judaea devicta" od. „Judaea capta"

Hadriansmünze der Colonia Aelia Capitolina.

und einer entsprechenden bildlichen Darstellung auf dem Revers. Nach Niederwerfung auch des zweiten Aufstandes endlich prägte man in Jerusalem Kupfermünzen mit dem Namen des rö-

mischen Kaisers auf dem Avers, der Bezeichnung Colonia Aelia Capitolina auf dem Revers. Vgl. A. Böckh, Metrologische Untersuchungen, Berlin 1838, S. 51 ff.; F. de Saulcy, Recherches sur la numismatique Judaique, Par. 1854, p. 33 ff.; H. Ewald, Über das Zeitalter der echten Münzen althebr. Schrift, Göttingen 1855 (Nachrr. der Ges. d. Wiss. Nr. 8, S. 109 ff.); ders. in Gött. Gel. Anzz. 1862, S. 848 ff.; ebd. 1864, Nr. 42, S. 1644 ff.; Cel. Cavedoni, Bibl. Numismatik, übers. von A. v. Werlhof, 2 Tle., Hannover 1855. 56, bes. I, 18 ff.; II, 53 ff.; M. A. Levy, Geschichte der jüdischen Münzen, Breslau 1862, S. 17 ff.; F. W. Madden, History of Jewish coinage, London 1864, p. 37 ff.; J. Brandis, Das Münz-, Maß- u. Gewichtswesen in Vorderasien u. s. w., Berl. 1866, S. 53 ff. 83 ff.; A. Erman, Kurze Übersicht der Münzgeschichte Palästina's in Zeitschr. des D. Pal. Ver.'s II (1879), S. 75 ff.; Stickel, Jüdische Münzen aus Jerusalem, ebendas. VII (1884) S. 211 ff. — Über gefälschte jüd. Münzen vgl. O. G. Tychsen, Die Unechtheit der jüdischen Münzen. Rostock u. Lpz. 1779. S. auch die Artt. Geld, Mine und Talent. Noch sei bemerkt, daß wahrscheinlich, wenn nicht sicher, der Name Schekel in der aramäischen Aussprache Tĕkēl תקל auch enthalten ist in dem bekannten Rätselspruche des B. Daniel 5, 25. 27, der zu übersetzen wäre: „eine Mine, eine Mine, ein Sekel und Halbminen". S. darüber Clermont-Ganneau im Journ. Asiat. VIII, 8 (1886), p. 36 ss.; Th. Noeldeke, Zeitschr. f. Ass. I (1886) 414 ff.; G. Hoffmann, ebend. II, 45; P. de Lagarde in Mitteilungen IV (1891), S. 364. Schr.

Sekte (griech. hairesis) heißen im N. T. die Parteien der Pharisäer und Sadducäer (Apstlg. 5, 17. 15, 5. 26, 5; vgl. S. 1209 a). Von den Juden wurden auch die Christen als Sekte (der Nazarener) bezeichnet (Apstlg. 24, 5. 14. 28, 22), eine Bezeichnung, welche Paulus im Bewußtsein seiner vollen Übereinstimmung mit dem Glauben der Väter als unzutreffend ablehnt, weil er den Christenglauben nicht als bloße Sondermeinung gelten lassen will. Von den gefährlichen Sondermeinungen (Ketzereien), welche falsche Lehre in der christlichen Gemeinde verbreiteten, ist das griech. Wort in 2. Petr. 2, 1 gebraucht. Vgl. noch die Artt. Judas (S. 810 a) u. Korinthische Parteien.

Seku, richtiger **Sechu**, ist Name einer nahe bei Rama in der Richtung nach Gibea gelegenen Örtlichkeit, in oder bei welcher eine besonders große Grube oder Cisterne (Luther: Brunnen) sich befand (1. Sam. 19, 22). Eine genauere Bestimmung der Ortslage ist nicht zu geben. An Socho (so Vulg.) kann natürlich nicht gedacht werden. Der von Hitzig verglichene „Brunnen" bei Mizpa (Jer. 41, 7. 9) kann der Lage nach nicht in Betracht kommen, und die Vergleichung der „großen Grube" bei Bethzecha (1. Makk. 7, 19) ist ohne Halt, da weder der Name (er lautet im griech. Text Bēzeth, Bethzaith u. Baithzara, im syrischen Bethdoro, bei Josephus Bethzetho, nur im latein. Bethzecha) noch die Lage dieser Örtlichkeit feststeht. Vgl. noch S. 1283 b.

Sela (hebr. Scheláh), dritter Sohn Juda's von der Tochter Sua's, einer Canaaniterin, in Chesib geboren, und Stammvater des ersten von den 3 Hauptgeschlechtern des Stammes Juda, des Geschlechts der Selaniter, welches aber gegen die beiden anderen, von Selas jüngeren Stiefbrüdern abgeleiteten, namentlich gegen das des Perez (s. d. A.), sehr zurücktritt (1. Mos. 38, 5. 11. 14. 26. 46, 12. 4. Mos. 26, 20. 1. Chr. 2, 3; vgl. d. A. Juda Nr. 1 u. 2). Zu ihm gehörige Geschlechter und Korporationen, die teilweise in der Niederung Judas (s. Maresa) ihren Sitz hatten und teilweise nach vorübergehender Ansiedlung im Moabiterland (s. Coseba) als Töpfer im königlichen Dienst standen, sind 1. Chr. 4, 21—23 aufgezählt.

Sela (hebr. Sélah), s. Musik Nr. 17.

Sela (hebr. mit Art. Hasselaʿ „der Felsenspalt, der Fels") war nach 2. Kön. 14, 7 (und wohl auch 2. Chr. 25, 12, wo Luther appellativisch übersetzt) die Hauptstadt der Edomiter. König Amazia beschloß mit ihrer Eroberung den an den a. Stt. kurz berichteten blutigen Krieg gegen die Edomiter und nannte sie deshalb die „von Gott Unterworfene" (s. d. A. Joktheel). Die Stadt wurde damals gewiß arg verwüstet. Dadurch erklärt es sich, daß wenig später Amos unter den edomitischen Städten nur Bozra hervorhebt (Am. 1, 12). Auch aus Jes. und Jer. scheint hervorzugehen, daß nach jener Katastrophe Bozra die Rolle S.'s als edomitischer Hauptstadt überkommen hatte (s. d. A. Bozra). Durch diese Annahme wird der auffällige Umstand, daß S. (außer Jes. 16, 1 u. 42, 11) im A. T. nicht mehr erwähnt wird, völlig begreiflich, während Wetzsteins Behauptung, Bozra und S. bezeichneten denselben Ort, und der Name der edomitischen Hauptstadt, des späteren Petra, habe vollständig Bozrath Ha-Sela („Bozra der Felsenkluft") gelautet, schwerlich das Richtige trifft. Zu größerer Bedeutung gelangte S. wieder, als (etwa seit dem 4. Jahrh. v. Chr.) die Nabatäer das Gebiet östlich der Arabah occupierten und S. — das von nun an den griechischen Namen Petra führt — ihre Hauptstadt wurde (s. die Artt. Nabatäer und Edom Nr. 3). Die Stadt gewann auch eine Bedeutung für die spätere jüdische Geschichte; denn hier fanden Hyrcan II. und später sein Sohn Herodes (der nachmalige H. d. Gr.) bei den Nabatäerkönigen einen zeitweiligen Zufluchtsort (Joseph., Altert. XIV, 1, 4. 13, 8. Jüd. Kr. I, 6, 2. 13, 8). Versuche der Seleucidischen

Sela (Petra). Nach Duc de Luynes.

Herrscher, die Stadt in ihre Gewalt zu bringen, mißglückten. Zur Zeit des Pompejus kam das von den Nabatäern beherrschte Gebiet — welches die griechisch-römischen Schriftsteller als Arabia Petraea (d. h. nicht etwa das „steinigte" Arabien, sondern „Ar. mit der Hauptstadt Petra") bezeichnen — unter römische Oberhoheit und wurde um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts römische Provinz. Zu Trajans und Hadrians Zeit war P. noch eine reiche und blühende Stadt. Die großartigen Ruinen derselben stammen aus dieser Periode. Petra's Bedeutung sank rasch und schon zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Araber scheint der Ort völlig verlassen gewesen zu sein. Im Mittelalter findet sich an der Stelle der früheren volkreichen Stadt nur noch ein Kastell, das, wie arabische Geographen ausdrücklich melden, noch den alten Namen Sal' führte (ZDMG. XXV, 259 f.). Nachdem Seetzen die erste Kunde von den Ruinen des alten S. vernommen hatte, wurden sie von Burckhardt und nach ihm von vielen Reisenden besucht und ausführlich geschildert (s. Maughan, The Alps of Arabia 1873, p. 201 ff.). Sie liegen mitten im Edomitergebirge, halbwegs zwischen dem Busen von Akaba und dem Südende des Toten Meeres, innerhalb eines tiefen, von N. nach S. gegen 1½ Kilom. sich erstreckenden Thaleinschnittes, der schon seit lange den Namen des Mosesthales führt (bei den Kreuzfahrern Vallis Moysis, heute Wadi Mûsâ). Die mitten im Gebirge liegende, schwer zugängliche Stadt war begreiflicher Weise schon von Natur gegen Überfälle und Raubzüge (namentlich auch von seiten der umwohnenden Beduinenhorden) wohl geschützt. Anderseits erklärt ihre Lage in der Nähe wichtiger Verkehrsstraßen (besonders des durch die Arabah ziehenden Handelsweges zwischen Arabien und Syrien) ihre Be-

Sela (Petra). Nach Duc de Luynes.

deutung als Stapelplatz für den Handel, wodurch ihr einst außerordentliche Reichtümer zuströmten (s. d. A. Edom Nr. 1). Von letzterem Umstande legen die heutigen Ruinen noch beredtes Zeugnis ab. Die steilen, vielfach zerklüfteten Sandsteinwände des Wadi Mûsâ und der zu ihm gehörenden Seitenschluchten haben zur Herstellung einer der wunderbarsten Höhlenstädte dienen müssen. Die Eingänge in diese Felsenräume — die nicht bloß zu Grabkammern verwendet wurden, sondern auch vielfach Wohnungen, Tempel und öffentliche Gebäude anderer Art waren — sind im Geschmacke des gesunkenen römischen Baustils der späteren Kaiserzeit außerordentlich reich verziert und bilden zum Teil mehrstöckige Façaden von reichster architektonischer Gliederung. Außerdem finden sich innerhalb des Thalkessels Ruinen eines Amphitheaters, eines Triumphbogens und anderer Baulichkeiten (s. Bädekers Paläſtina, 3. Aufl. S. 147 ff.). Die muhammedanische Tradition hat an mehrere derselben den Namen Pharao's geknüpft. Schon frühzeitig muß nämlich dieses „Mosesthal" mit seinen Felsenwänden für den Schauplatz der Begebenheit 4. Mos. 20, 8 ff. gegolten haben, indem man hier den Felsen der Wüste Zin suchte, der den Kindern Israel wunderbarer Weise Wasser spendete (s. d. A. Haderwasser), wie denn überhaupt das hebräische Appellativ selaʿ „Fels" wiederholt zu irrigen Kombinationen mit der Stadt S. Veranlassung gegeben hat. So wird Richt. 1, 36 von dem Gebiete der Amoriter berichtet, es habe sich erstreckt „von der Skorpionenstiege (s. d. A. Akrabbim), von dem Felsen (so richtig Luth.) und aufwärts (d. h. nach Norden zu)." Hier wird unter dem „Felsen", jener 4. Mos. 20 erwähnte Fels in der Nähe von Kades (s. d. A.) gemeint sein, mit welcher richtigen Voraussetzung die irrige Kombination von Kades mit Sela-Rekem zusammenhängt, über welche der A. Rekem das Nötige beibringt. S. über Petra Burckhardts Reisen 703 ff. Robinsons Paläst. III, 60 ff., 128 ff., 760 ff. Ritter XIV, 1103 ff. De Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, Petra etc. 274 ff. M.

Selaam, siehe Heuschrecken, S. 626 a.

Sela-Mahelkoth (hebräisch Sélaʿ hammachlekôth), d. i. nach manchen: „Fels der Trennung, der Scheidung", aber wohl richtiger: „Fels der Glätte" und dann: „Fels des Entschlüpfens" gedeutet, hieß eine Örtlichkeit in der Wüste Maon (s. d. A.), mit deren Namen ein Vorfall aus der Geschichte der Verfolgung Davids durch Saul verknüpft war (1. Sam. 23, 28).

Selemja. Unter den verschiedenen Trägern dieses Namens kann der im Dienst des Königs Jojakim stehende Fürst, ein Sohn Abdeels (Jer. 36, 26), identisch sein mit dem Vater des im Dienst Zedekia's stehenden Juchal (Jer. 37, 3. 38, 1). Sonst ragt unter denselben der Priester hervor, welchen Nehemia zum Oberverwalter der aus dem Zehnten stammenden Tempelvorräte bestellte (Neh. 13, 13). Vgl. noch d. Art. Meſelemja.

Seleucia. Unter den verschiedenen griechischen Städten des Ostens, welche der Zeit der Diadochen und den Fürsten aus dem Hause der Seleukiden ihren Ursprung verdanken, kommt für die Bibel in Betracht die große syrische Seestadt dieses Namens, welche als Hafenplatz für die neue Hauptstadt Antiochia, nur 3 Meilen westlich derselben und zwei Stunden nördlich von der Orontesmündung, in der Uferlandschaft Pieria, fast gleichzeitig mit Antiochia im April des J. 300 v. Chr. durch den König Seleukus I. Nikator (dessen Asche hier nachmals in einem Grabtempel inmitten eines Haines beigesetzt ward) auf dem Boden einer älteren Ansiedlung an einem trefflichen Hafen des Mittelmeeres gegründet wurde. Auf einem südlichen Ausläufer des Berges Pieria, in an sich schon sehr starker Lage angelegt und durch alle Mittel der Kunst verschanzt, nur von der Seeseite her recht zugänglich, war S. mit seinem Kriegshafen eine der wichtigsten militärischen Stellungen des Reiches der Seleukiden (vgl. 1. Makk. 11, 8). Freilich war der Hafen von S. für den großen Verkehr doch nicht ausreichend; die römischen Kaiser von den Flaviern bis auf Konstantius II. verwendeten nachher gewaltige Mittel, um hinreichende Molen herzustellen, und um in die den Hafen umgebenden Felsenmassen Docks u. s. w. zu legen. Mommsen, Röm. Geschichte. Bd. V. S. 457. Dazu kamen für die schöne, mit stattlichen Prachtbauten und Tempeln reich geschmückte Stadt noch andere Vorteile. Ihr Gebiet erfreute sich eines trefflichen Klimas und war ungemein fruchtbar. Die geographische Lage der Stadt S. vor den Thoren Antiochia's, zwischen Cypern, Cilicien, Syrien und Phönikien, machte sie zu einem außerordentlich lebhaften Handelsplatze und schuf ihr einen sehr gewinnbringenden Verkehr. Von S. aus setzte auch der Apostel Paulus zu Ende der vierziger Jahre n. Chr. bei seiner ersten Missionsreise nach den Ländern von Kleinasien zuerst nach Salamis auf Cypern über (Apstlg. 13, 4). Diese Stadt, die später auch von den Römern sehr begünstigt wurde und nach der Besitzergreifung des Landes durch Pompejus 64 v. Chr. ihre unter den inneren Wirren des syrischen Reiches nach des Antiochus IV. Epiphanes Tod errungene Autonomie behielt, hat bedeutende Ruinen hinterlassen, die jetzt Selukie (in der Nähe des Hafenplatzes Sueidieh) heißen. H.

Seleucus. Von den syrischen Königen dieses Namens wird in den Makkabäerbüchern nur Seleucus IV. Philopator (187—175 v. Chr.)

erwähnt, und auch dieser nur in der Vorgeschichte der Makkabäischen Erhebung nach der Erzählung des 2. Makkabäerbuches (2. Makk. 3, 1–4, 7. 5, 18) und als Vater Demetrius I. (s. d. A. u. 1. Makk. 7, 1. 2. Makk. 14, 1). Seleucus war der Sohn und Nachfolger Antiochus' des Großen (s. d. A.). Während früher, zur Zeit der ersten Ptolemäer, Palästina stets zu Ägypten gehört hatte, hatte Antiochus d. Gr. durch die siegreiche Schlacht bei Paneas im J. 198 v. Chr. es dauernd für das syrische Reich gewonnen. Zwar hatte Antiochus selbst bei der Vermählung seiner Tochter Kleopatra mit dem jungen Ptolemäus V. Epiphanes von Ägypten die eroberten Länder, Cölesyrien, Palästina und Phönicien, seiner Tochter als Mitgift gegeben. Aber dieselben waren nie wirklich an Ägypten ausgeliefert worden (s. hierüber bes. Stark, Gaza und die philistäische Küste, S. 423 ff.). Daher finden wir auch des Antiochus Nachfolger, Seleucus IV. von Anfang an im Besitze von Palästina. Die Regierung des letzteren

Seleucus. Berliner Münzkabinett.

war eine nach außen hin wenig hervortretende. Durch den entscheidenden Sieg der Römer über Antiochus d. Gr. war die Macht des syrischen Reiches gebrochen. Die ungeheuren Tributzahlungen, welche auch Seleucus IV. noch fortwährend an die Römer zu leisten hatte, lasteten schwer auf dem Reiche und hemmten alle größeren Unternehmungen. Mit der Notwendigkeit diesen Tribut aufzubringen, mag nun auch die Plünderung des jerusalemischen Tempels zusammenhängen, von welcher das 2. Makkabäerbuch erzählt. Durch einen gewissen Simon, den „Vorsteher" des Tempels (s. d. A. Simon Nr. 3), erhielt Apollonius, der Statthalter des Königs und durch diesen wieder der König selbst Kenntnis von den unermeßlichen Schätzen des Tempels. Seleucus beauftragte seinen ersten Minister Heliodorus (s. d. A.) mit der Wegführung derselben. Heliodorus aber wurde an der Ausführung des Unternehmens durch eine wunderbare Erscheinung im Tempel verhindert (2. Makk. 3, 4–40). — Eben jener Heliodorus war es auch, der den König bald darauf (175 v. Chr.) ermorden ließ, in der Absicht, sich selbst des Thrones zu bemächtigen. Doch wurden seine Pläne durch das rasche Eingreifen des Antiochus IV. Epiphanes (s. d. A.) vereitelt. Schü.

Seloah (Neh. 3, 15), s. Siloah.

Selomith, s. Salomith.

Sem (hebr. Schem), der älteste der drei Söhne Noahs und daher überall bei der Aufzählung derselben (1. Mos. 5, 32. 6, 10. 7, 13. 9, 18 10, 1. 1. Chr. 1, 4) an erster Stelle genannt. Dagegen spricht weder die umgekehrte Anordnung der Völkertafel (Japhet, Ham, Sem), noch 1. Mos. 10, 21, wo zu übersetzen ist „der ältere (älteste) Bruder Japhets". Als Söhne Sems werden 1. Mos. 10, 22 (1. Chr. 1, 17. 24) Elam, Assur, Arpachschad, Lud und Aram genannt (s. die einzelnen Artt. und vgl. über die Bedeutung dieser genealogischen Angaben die Artt. Ham, Japhet und Semiten). Durch Arpachschad und Eber ist S. auch der „Stammvater aller Söhne Ebers" (1. Mos. 10, 21; s. Eber und Hebräer) und somit auch der Israeliten. In engerem Sinne (und zwar als Bezeichnung des Volkes Israel) scheint S. 1. Mos. 9, 20 (nach dem urspr. Text als Bruder Japhets und Canaans) gebraucht. — Die verschiedenen Deutungen des Namens Sem haben nur den Wert von Vermutungen; so die Ableitung von dem ungebräuchlichen Stamm schāmā, hoch sein (also „der Hochländer" oder „der vom Hochland Hergekommene"), oder von schēm, Name, im Sinn von „berühmter Name" (1. Mos. 6, 4), so daß „Söhne Sems" etwa so viel bedeutete, als „adlige Völker". Noch andere dachten an einen mythologischen Ursprung des Namens, etwa an einen Himmelsgott (vgl. hebräisches schamajim, Himmel) u. a. m. — Von der Person des Sem berichtet die Bibel nur, daß er wegen einer pietätsvollen Handlung samt Japhet von Noah gesegnet worden sei (1. Mos. 9, 23 ff.). Die Bemerkung Jesus Sirachs (49, 19) bezieht sich wohl auf Sem als den Ahnherrn Israels. Über die rabbinische Identifizierung Sems mit Melchisedek s. d. A. Melchisedek. Ksch.

Sema (Jos. 15, 26), auch „Seba" (s. d. A.) geschrieben, Stadt im Mittagsland (Negeb) Juda's, nach Jes. 19, 2 den Simeoniten abgetreten. Zu dem Namen Seba vergleicht Knobel die auf einem hohen Hügel zwischen Beerseba und Tell Milh (Molada) gelegene Ruinenstätte Sáâwe (v. d. Velde II, 148 f.) oder Sa'âwi (Palmer S. 302); zu Sema die in kirchlichen Verzeichnissen der Städte in Palästina Tertia vorkommenden Namen Birosamōn u. Barsamōn (Reland S. 215). Aber letzteres, auch Birosabōn geschrieben (Reland S. 217) ist Beerseba, und jene Vergleichung von sehr zweifelhafter Berechtigung.

Semaja (hebr. Schĕma'ja, d. i. Jehova hört, griech. Samaias) ein im A. T. häufiger Name. In den Vordergrund treten drei prophetische Träger desselben in Juda. Der erste zur Zeit Rehabeams, der im Sinne Ahia's von Silo die

Reichstrennung als göttliches Verhängnis annehmen hieß; der ebenso den Kriegszug des Ägypters Sisak und die Erfolge desselben unter dem Gesichtspunkt ankündigte, daß Gott sie so weit zulassen werde, als sie notwendig seien, Juda zur Unterscheidung des Segens der Jehovaherrschaft vom Unsegen der Welttyrannei zu führen; dem endlich der Chronist auch geschichtliche Aufzeichnungen über die judäische Geschichte seiner Zeit zuschreibt (1. Kön. 12, 22–24. 2. Chr. 11, 2. 12, 5 ff. 15). — Der zweite, S. der Nechalamit, zur Zeit Jeremia's und von letzterem hart bedräut, weil er, unter den mit Jechonja ins Exil Geführten wirkend und ihre sanguinischen Hoffnungen auf baldige Heimkehr nährend, die Daheimgebliebenen anreizen ließ, die prophetische Thätigkeit Jeremia's zu hindern (Jer. 29, 24 ff. 31 f.). — Der dritte S., Sohn Delaja's, zu Nehemia's Zeit, aber diesem durch Aussprüche lähmender Furcht entgegenarbeitend, und daher von Nehemia mit Fug beargwöhnt, als sei er von den Gegnern seines Werkes erkauft (Neh. 6, 10 ff.). — Außerdem scheint der Name besonders im Stamme Levi sehr beliebt gewesen zu sein; ihn tragen viele z. T. auch ansehnliche Priester und Leviten zur Zeit Davids 1. Chr. 25 [24], 6, Josaphats 2. Chr. 17, 8; Hiskia's 29, 14. 31, 15; Josia's 35, 9; vgl. ferner 1. Chr. 10 [9], 14 u. Neh. 11, 15. 1. Chr. 10, 16. 16 [15], 8. 11; 27 [26], 4. 6 f.; Esr. 8, 13. 16; 10, 21; Neh. 3, 29; 10, 8. 12, 6. 18; 12, 34. 35. 42. Seltner erscheint er bei den übrigen Stämmen, wie Ruben (1. Chr. 6 [5], 4; Simeon 5 [4], 37; vgl. ferner Jer. 26, 20. 36, 12. Esr. 10, 31. Auch einer von den nachexilischen Davididen heißt Semaja, 1. Chr. 3, 22. Kl.

Semida, Smida in 4. Mos. 26, 32 zu den Söhnen Gileads, in Jos. 17, 2 zu denen Manasse's gezählt, ist der Stammvater eines Geschlechts des ostjordanischen Manasse, dessen 4 Zweige 1. Chr. 8 [7], 19 genannt sind.

Semisch, s. Leder.

Semiten. In dem 9gliedrigen Stammbaum 1. Mos. 11, 10–26 sind die Nachkommen Sems in der Linie der Erstgeborenen bis auf Abram u. seine Brüder namhaft gemacht. Im griechischen Text ist derselbe durch Einschaltung Kainans (s. d. A.) zu 10 Gliedern erweitert. Die Namen dieser semitischen Vorfahren Abrams repräsentieren keine Völker; bleibt in ihrer Erklärung auch noch vieles unsicher, so darf doch das als feststehend angesehen werden, daß sie sich auf die Wanderung des Semitenstammes, welchem die Abrahamiden angehören, aus dem gemeinsamen Ursitz nach Mesopotamien beziehen und teilweise von Gegenden entlehnt sind, welche Stationen dieser Wanderung bezeichnen. Die Landschaft, von welcher sie ausging, ist durch den Namen Arphachsad bezeichnet (s. d. A.). Ob der Name Salah (hebr. Schélach) von dem im nordöstlichen Mesopotamien gelegenen Ort Salach entnommen ist, oder ob er „Entsendung“ bedeutet, ist sehr zweifelhaft. Dagegen ist Eber (s. d. A.) wahrscheinlich der gangbaren Bezeichnung des Landes jenseits des Euphrats entlehnt (vgl. S. 426). Über Peleg s. diesen A. Regu (hebr. Re'u; griech. Rhagau) kann weder mit Rages in Medien, noch mit Urhoj = Edessa, dessen Existenz nicht über Alexander d. Gr. hinauf nachweisbar ist, zusammengestellt werden; auch die Kombination mit Arghana an den Quellen des Tigris ist zweifelhaft. Dagegen ist der Name Serug (Luk. 3, 35: Saruch) sicher der im nordwestlichen Mesopotamien gelegenen Landschaft Sarug entlehnt, nach welcher seit der Zeit der arabischen Herrschaft auch die eine Tagereise nördlich von Charan (s. Haran) gelegene Stadt Batnon oder Batne benannt wurde. Ob Nahor (s. d. A.) ursprünglich Ortsname war, ist zweifelhaft; ebenso endlich, ob Tharah (hebr. Térach; griech. Tharrha) mit dem Ort Tharrana, südlich von Edessa, zusammenzustellen ist; wahrscheinlicher dürfte sein, daß dieser Name nach dem aram. terach = verweilen zu erklären und darauf zu beziehen ist, daß Tharah in Haran blieb, während Abram weiter nach Canaan zog. — Über die Altersangaben der Semitentafel s. d. A. Sethiten. — Statt dieses Semitenstammbaumes gibt die Völkertafel (1. Mos. 10) einen Stammbaum aller von den 3 Söhnen Noahs abgeleiteten Völker (vgl. S. 823). Die in dem Verzeichnis der Semiten (1. Mos. 10, 20–31) vorkommenden Namen Arphachsads und seiner Nachkommen passen aber wenig sowohl zu den andersartigen, Völker und Stämme repräsentierenden Namen der sonstigen Söhne und Nachkommen (Joktan und seine Söhne eingeschlossen) Sems und seiner Brüder, als zu der Schlußformel (V. 31). — Unter den 5 Söhnen Sems (1. Mos. 10, 22), aus welchen der Chronist (1. Chr. 1, 17) durch (vielleicht nur versehentliche) Weglassung der Worte „und die Söhne Arams sind“ (1. Mos. 10, 23) 9 gemacht hat, sind Assur und Aram zweifellos den von Arphachsad abgeleiteten Hebräern stamm- und sprachverwandte Völker. Bei Elam (s. d. A.) ist eine Sprachverwandtschaft schwerlich vorhanden, worin aber keine Nötigung liegt, auch die Stammverwandtschaft in Abrede zu stellen; doch könnte allerdings die politische Zusammengehörigkeit mit semitischen Völkern (anfangs mit Babyloniern; vgl. d. A. Kedorlaomer; später mit den Assyrern) seine Einreihung unter die Semiten veranlaßt haben. Dagegen darf wenigstens für den einen Bestandteil von Lud (s. d. A.), d. h. der Lydier semitische Herkunft als gesichert gelten, während der andere eranisch zu sein scheint (vgl. de Lagarde, Ges. Abhandlungen, S. 270 ff.). Über die Zugehörigkeit der Canaaniter zu den

Hamiten, obschon sie die Sprache der Hebräer mit nur geringer Dialektverschiedenheit redeten, s. die Artt. Canaaniter u. bes. Phönicien Nr. 2. — Die Bezeichnung der dem Hebräischen verwandten Sprachen als semitische ist erst gegen Ende des vor. Jahrh. von Joh. Gottfr. Eichhorn an Stelle des früheren unbestimmten und weitschichtigen Namens „orientalische Sprachen" eingeführt worden.

Semmel, s. Kuchen.

Sen (1. Sam. 7, 12; hebr. hash-Schen = der Zahn), s. Eben Ezer.

Senaa hieß eine Stadt, deren Angehörige in sehr großer Zahl (3630 oder 3930) mit Serubabel aus dem Exil heimkehrten (Esr. 2, 35. Neh. 7, 38) und bei Nehemia's Mauernbau das Fischthor (S. 703b) bauten (Neh. 3, 3). Man findet sie gewöhnlich in dem nach Euseb. 8, nach Hieron. 7 r. M. nördlich von Jericho gelegenen Megdalsenna oder Magdalsenna, welches die Genannten aber fälschlich mit Senna = Zin (Jos. 15, 3) kombinieren, u. Robinson (N. B. F. S. 387) sehr unwahrscheinlich in dem etwa 4 deutsche M. nördlich von Jericho auf einem hohen Bergscheitel gelegenen Medschdel identifizieren will. Aber auch die Identifikation von S. mit Magdalsenna ist den Lauten nach sehr zweifelhaft.

Sene und **Bozez** heißen 1. Sam. 14, 4 die beiden einander gegenüber liegenden spitzen Felsen im Engpaß von Michmas (s. d. A.), bei welchen Jonathan über diesen, mit Händen und Füßen kletternd (V. 13), zum Lager der Philister hinaufstieg (vgl. S. 766a). Robinson, II. S. 328 berichtet: „In dem Thale gerade zur Linken von da, wo wir es passierten, liegen zwei Hügel von einer kegelförmigen oder vielmehr kugelförmigen Gestalt mit steilen Felsenseiten; hinter jedem läuft ein kleiner Wadi hinauf, so daß sie fast vereinzelt dastehen. Einer davon liegt an der Seite nach Geba und der andere nach Makhmas zu. Es könnte scheinen, als ob dies die beiden Felsen wären, welche im Zusammenhang mit Jonathans Abenteuer erwähnt werden; sie sind allerdings nicht so „spitzig", als die Worte der Schrift anzudeuten scheinen; aber es sind die einzigen derartigen Felsen in dieser Umgebung." Und in den N. B. F. S. 379: „Es fiel uns jetzt selbst mehr als das vorige Mal auf, welche steilen Wände diese Hügel haben, und wie geeignet sie für die Umstände der Erzählung sind."

Senf (griech. sinapis, im Talmud chardal), das bekannte zur Familie der Kruziferen oder Schotenpflanzen gehörige, gelbblühende Kraut, dessen Samenkörner schon im Altertum medizinisch und zur Würze und Konservierung von Speisen mannigfache Verwendung fanden, kommt in Palästina wild und kultiviert vor, und zwar vorzugsweise der schwarze Senf (Sinapis nigra *L.*). Seine Körner, von denen je 4—6 in den zolllangen, walzigen und geschnäbelten Schoten sind, waren unter den Samenkörnern der auf Feldern und in Gärten kultivierten Nutzpflanzen die kleinsten, und werden in dieser Beziehung, wie im N. T. (Matth. 13, 31 f. Mark. 4, 31. Luk. 13, 19. Matth. 17, 20. Luk. 17, 6), so auch im Talmud öfter sprichwörtlich genannt. Obschon die schnellwachsende Pflanze nur ein einjähriges Kraut ist und bei uns nur etwa 4′, der weiße Senf (Sin. alba *L.*) nur 2′ hoch wird, so konnte sie doch in Palästina, wo sie 8—12′ hoch wird und ihre Zweige weiter ausbreitet, nicht nur als größtes unter den Gartenkräutern, sondern auch vergleichungsweise ein Baum genannt werden, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Letzterer aus Ps. 104, 12 in der Sept. entlehnte Zusatz ist durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß die Senfkräuter gern von manchen kleinen Vögeln aufgesucht werden, denen der Same als Nahrung dient. Jüdische Übertreibung ist es aber, wenn in der jerusalem. Gemara ein Rabbi Simeon sagt, daß er auf den Stengel eines Senfkrauts seines Gartens gestiegen sei, wie man auf einen Feigenbaum zu steigen pflege; und wenn in einer anderen Stelle ein Senfkraut mit 3 Ästen erwähnt wird, von denen einer 3 oder nach der babylonischen Gemara 9 Kab (vgl. S. 974a) Senfkörner und so viel Holz geliefert habe, daß man ein Töpferzelt damit habe decken können. Obschon die Salvadora persica *L.* — ein wirklicher in Arabien, Persien und Indien heimischer, aber auch bei Engedi und am südöstlichen Ende des Toten Meeres nachgewiesener Baum — bei den Arabern auch chardal genannt wird, wie der Senf im Talmud heißt, so kann dieselbe doch selbstverständlich für die angeführten Stellen des N. T.s nicht in Betracht kommen. Vgl. noch Lenz, Botanik S. 622 f. u. V. Hehn[5] S. 173 f.

Senir, s. Hermon.

Sennaherib, s. Sanherib.

Sense steht bei Luther 1. Sam. 13, 20 nach Sept. wohl richtig (da wahrscheinlich chermescho = seine Sichel zu lesen ist; vgl. S. 21b), wogegen V. 21 vielmehr die Pflugscharen (vgl. S. 20a) gemeint sind.

Sepham (4. Mos. 34, 10 f.), an der Nordostgrenze des gelobten Landes zwischen Hazar Enan (s. Hazar Nr. 5) und dem Ribla (s. d. A.) „ostwärts von der Quelle", welches südlich von S. lag, ist nicht nachweisbar. Der Heimatsort des Siphimiten Sabdi, eines über Davids Weinvorräte gesetzten Beamten (1. Chr. 28 [27], 27) ist schwerlich jener S., sondern das im Stamm-

gebiet Juda's gelegene, aber ebenfalls nicht näher nachweisbare Siphamoth (1. Sam. 30, 28).

Sephar heißt 1. Mos. 10, 30 der Mesa entgegengesetzte Grenzpunkt, bis zu welchem sich die Wohnsitze der Joktanidischen Araber erstreckten. Gemeint ist entweder die Hafenstadt Tzafâr (jetzt Isfôr) am indischen Ozean in der Nähe des Weihrauchgebirges, oder (was wahrscheinlicher) die gleichnamige Hauptstadt der himjarischen Könige, das Sapphara des Ptolemäus, im südwestl. Jemen (s. d. A. Joktan). Ksch.

Sepharad, geschr. Sĕphârad, Ort oder Landschaft, wohin Israeliten, näher Jerusalemiten, in die Gefangenschaft abgeführt waren, deren Zurückführung in der Weißagung des Propheten Obadja verkündigt wird (Ob. 20). Da ein Ort oder eine Landschaft dieses Namens, wenigstens in dieser Aussprache desselben, sonst nicht bekannt ist, ist man auf Vermutungen angewiesen. Diejenigen, welche die Weißagung erst in der griechischen Zeit entstanden sein lassen (F. Hitzig u. a.), dachten wohl an das Çparda der persischen Keilinschriften, d. i. Sardes in Lydien. Wer aber, wie das wohl die Ansicht der überwiegenden Mehrzahl der Bibelkritiker ist, dieselbe in die jeremianische Zeit rückt und als die von dem Propheten in Aussicht genommene Wegführung die babylonische des Nebukadnezar betrachtet, oder aber wer (s. d. A. Obadja) die Entstehung des Orakels oder des Grundstockes desselben noch höher hinaufrückt, muß eine Wegführung von Judäern oder auch nur den Verkauf von jüdischen Kriegsgefangenen nach Kleinasien zunächst für die babyl. Zeit, dieses angesichts von Stellen wie Jer. 39. 52. 2. Kön. 25 für völlig außer Betracht fallend halten, und für die frühere Zeit schwebt hier ohnehin alles in der Luft. Um des Umstandes willen, daß der Name einer vom Assyrer Sargon erwähnten, im südwestlichen Medien, nach Babylonien zu belegenen Landschaft Šaparda (= hebr. Saparda), sich lautlich mit dem Sepharad des B.s Obadja völlig deckt, könnte man vielleicht an diese Örtlichkeit denken; doch ist auch das keineswegs sicher. Der Entscheid der Frage wird bis auf weiteres wesentlich von der Stellung abhängen, die man zu der das B. Obadja betreffenden kritischen Frage einnimmt. Vgl. hierzu Eb. Schrader, KGF. S. 116 ff. KAT.² 445 ff. Schr.

Sepharvaim, Ort, aus welchem Bewohner neben solchen von Babel, Kutha, Avva (s. d. A.) in Babylonien und neben solchen von Hamath in Syrien in die Städte Samariens versetzt wurden, an Stelle der durch den Assyrerkönig (Sargon) weggeführten Israeliten (2. Kön. 17, 24). Derselbe war zugleich Hauptort einer Landschaft, welche früher einen eigenen Staat bildete, dem als einem selbständigen durch den Assyrerkönig ein Ende gemacht ward (2. Kön. 18, 34. 19, 13; vgl. Jes. 36, 19. 37, 13). Man hielt dieses bibl. Sepharvaim für identisch mit dem Σιπφάρα des Ptolem. (V, 18 [17], 7. Willbg. 377), der „Stadt der Siparener" bei Eusebius (praep. evang. IX, 41; chron. lib. I, 21 f. 22 f. ed. Schoene), dem Hipparenum (lies Sipparenum) des Plinius (VI, 30 [123]), sowie endlich dem Sipar, auch Sippar der assyr. Keilinschriften. Dieses lag auf dem linken, östlichen Ufer des Euphrat, hart an der Grenze Mesopotamiens nach Babylonien zu. Hormuzd Rassam hat es neuerdings wiedergefunden in dem Ruinenhügel von Abu Habba, südsüdwestlich von Baghdad, nahe dem Euphrat. Allein abgesehen davon, daß die Form Sepharvaim, ihren auslautenden Silben nach, mit der einfachen des babylon. Sip(p)ar, Adj. Sipparenus (s. vorhin!) schwer zu vereinigen ist, erscheint unter Sanheribs Vorgänger Sargon Sipar als eine von diesem Assyrerkönige mit besonderer Gnade behandelte babylonische Stadt (Berliner Sargonsstele u. sonst) und von einer Zerstörung dieser Stadt durch Sanherib erfahren wir aus den Inschriften nichts. So hat denn, zumal es a. a. O. (2. Kön. 17) unmittelbar hinter Hamath genannt wird, die Hypothese J. Halévy's viele Wahrscheinlichkeit für sich, welcher in dem bibl. Sepharvaim das Šabarain der babylonischen Chronik sieht, das Salmanassar IV. (727—722 v. Chr.) zerstörte und das Halévy nicht ohne Wahrscheinlichkeit mit dem Sibra'im des Ezechiel (47, 16) identifiziert. Wie Sepharvaim wird hier auch diese Stadt neben Hamath genannt. S. Journ. Asiat. VIII, 13 (1889) p. 280 ss.; J. Halévy, mélanges de critique et de l'histoire (1883) p. 162; in Z. f. Assyr. II (1887) 401 ff.; vgl. auch H. Winckler ebend. 350 ff.; III (1888) S. 108 ff., sowie A. Dillmann, Jesaja 5. A. (1890) S. 318 zu Jes. 36, 19. Schr.

Sephatja. Nach einem Mann dieses öfter vorkommenden Namens (1. Chr. 10 [9], 8. 28 [27], 16. 2. Chr. 21, 2 Neh. 11, 4) wurde ein Geschlecht oder Vaterhaus benannt, dessen Angehörige teils mit Serubabel, teils mit Esra aus dem Exil heimkehrten (Esr. 2, 4. Neh. 7, 9. Esr. 8, 8); ebenso nach einem anderen eine Familie der sogen. Knechte Salomo's (Esr. 2, 57. Neh. 7, 59).

Sephela (d. h. „Niederung"; Luther übersetzt „Gründe", an den drei Stellen 1. Chr. 28 [27], 28. 2. Chr. 26, 10. 28, 18 „Auen"; nur 1. Makk. 12, 38 behielt er S. bei, s. z. d. St. d. A. Addus) heißt im A. T. der Westabfall des Gebirges Juda bis zur Meeresküste, im Unterschiede vom eigentlichen Gebirgslande (5. Mos. 1, 7. Jos. 9, 1. 10, 40. Richt. 1, 9. Jer. 17, 26. 32, 44. 33, 13), nach dem Onom. das Land westlich und nördlich

von Eleutheropolis, in alter Zeit das Gebiet der Philiſter (ſ. d. A. u. vgl. Ob. 19), einen großen Teil (den weſtl.) des Stammgebietes von Juda (ſ. Joſ. 15, 33—47; vgl. 2. Chr. 28, 18. Sach. 7, 7) und von Dan (ſ. Joſ. 19, 40 ff.) umfaſſend: demnach etwa das Land nördlich bis Lydda, öſtlich bis Zarea, ſüdlich bis Gaza. An der Meeresküſte läuft ein ſandiger, unfruchtbarer, von Dünenwellen durchzogener ſchmaler Strich hin, weiter landeinwärts war dagegen von jeher die S. einer der fruchtbarſten Teile Canaans, der, während das übrige Land von Mißwachs und Teuerung heimgeſucht wurde, nicht in gleicher Weiſe gelitten zu haben ſcheint, vgl. 2. Kön. 8, 2. In der S. gab es beſonders zahlreiche Pflanzungen von Maulbeerfeigen (1. Kön. 10, 27. 2. Chr. 1, 15. 9, 27), dem wichtigſten Bauholze Paläſtina's, und reiche Viehweiden. Beide bildeten in alter Zeit einen wichtigen Beſtandteil der königlichen Domänen (1. Chr. 28 [27], 28. 2. Chr. 26, 10). Im übrigen iſt die S. bereits im Art. Judäa S. 808 geſchildert worden. — Nur Joſ. 11, 2 erſcheint die Bezeichnung S. ausgedehnt auf den nördlich von Lydda liegenden Teil der Mittelmeerebene, der ſonſt Saron heißt (ſ. d. A.), vgl. Joſ. 11, 16: „das Gebirge Iſrael (ſ. d. A. Ephraim Nr. 4) mit ſeinen Gründen (richtig: nebſt ſeiner Niederung)." — Der Name S. hat ſich lange erhalten, denn noch zu des Euſebius Zeit war er üblich, und Conder, Tent Work, II, p. 156 bemerkt, daß den Beinamen sifle (was ſich mit dem hebr. schefēla deckt) heute eine Anzahl Örtlichkeiten um Bêt Dschibrîn tragen. M.

Serah, 1) (hebr. Zérach) Sohn Juda's und der Tamar (1. Moſ. 38, 30. 46, 12. 1. Chr. 2, 4); von ihm ſtammte das Geſchlecht der Serahiter ab (4. Moſ. 26, 20; vgl. S. 802b), dem Achan (Joſ. 7, 1. 17 f.) und zwei von Davids Diviſionsgeneralen (1. Chr. 28 [27], 11 u. 13) angehörten, und deſſen Glieder in der nachexiliſchen Zeit einen anſehnlichen Beſtandteil der Bewohnerſchaft Jeruſalems bildeten (1. Chr. 10 [9], 6); zu ihnen gehörte auch in der Zeit Nehemia's der perſiſche Beamte Pethahja (ſ. d. A. u. Neh. 11, 24); über 1. Chr. 2, 6 und über die Esrahiter = Serahiter ſ. d. Artt. Ethan und Heman. Auch unter den Geſchlechtern Simeons werden 4. Moſ. 26, 13 Serahiter angeführt und von einem Serah abgeleitet; doch lautet der Name dieſes Simeonſohns ſonſt Zohar (hebr. Sóchar; 1. Moſ. 46, 10. 2. Moſ. 6, 15) und nur 1. Chr. 4, 24, wie 4. Moſ. 26, Serah. — Den Namen Serah führte auch ein als Sohn Reguels (ſ. d. A.) bezeichneter edomitiſcher Stamm und Stammfürſt (1. Moſ. 36, 13. 17. 1. Chr. 1, 37), welch letzterer vielleicht mit dem Vater des edomitiſchen Königs Jobab von Bozra (1. Moſ. 36, 33. 1. Chr. 1, 44) identiſch iſt; ferner ein der Linie Gerſom angehöriger Levit, ein Vorfahre Aſſaphs (1. Chr. 7, 21. 41 [6, 6. 26]); endlich iſt auch der Name des Mohrenkönigs 2. Chr. 14, 9 ebenſo geſchrieben (ſ. d. folgenden Art.). — 2) (hebr. Sérach) eine nicht weiter bekannte Tochter Aſſers (1. Moſ. 46, 17. 1. Chr. 8 [7], 30).

Serah (hebr. Zérach; 2. Chr. 14, 9 ff. 16, 8). Die ägyptiſchen Denkmäler, welche Kunde über Siſaks Einfall in Paläſtina geben, wiſſen nichts von großen Feldzügen zu berichten, die unter ſeinen nächſten Nachfolgern unternommen worden wären. 2. Chr. 14, 9 ff. (ſ. Aſſa) wird erzählt, Serah der Äthiopier (Kuſchit) wäre mit 1000mal 1000 Mann und 300 Wagen ins Feld gezogen und bis Mareſa gekommen, dort aber im Thale Zephata von Aſſa geſchlagen und bis nach Gerar verfolgt worden. Der Sieger, heißt es, hätte ſein Heer aufgerieben und große Beute gemacht. Nach 2. Chr. 16, 8 würde Serah nicht nur

Oſorkon.

mit Äthiopiern, ſondern auch mit Libyern dem Aſſa entgegen gezogen ſein. Dieſer regierte in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts v. Chr. zu gleicher Zeit mit dem erſten Könige der XXII. ägypt. Dyn. der Bubaſtiden. Unter ihm, Scheſchenk, d. i. Siſak, kann Serah nicht gemeint ſein; denn von ihm, von der Hilfe, die er Jerobeam leiſtete und von ſeiner Eroberung Jeruſalems weiß die Bibel beſonders zu erzählen. Als ſeinen Nachfolger nennen die Denkmäler ſeinen zweiten Sohn den Liebling Amons, Oſorkon, den Osorthōn des Manetho, in deſſen Namen O-serek-on der des Serah recht wohl enthalten ſein kann, und ſo iſt er denn auch von Champollion, Lepſius u. a. für Serah gehalten worden, und zwar, wie wir glauben möchten, mit gutem Rechte; denn keinem anderen als dem Könige von Ägypten konnten zu jener Zeit Äthiopier und Libyer zugleich Heer=

folge leisten. Es regierte auch in der XXII. Dyn. König auf König aus dem gleichen Hause, und so läßt es sich bestimmt behaupten, daß bis zu ihrem Ende 740 kein äthiopischer Fürst in Ägypten herrschte. Die Bubastiden sind, wie unter „Ägypten" S. 59 gezeigt ward, von libyscher Herkunft, und vielleicht werden darum die Libyer, über die er gebot, besonders erwähnt. Jedenfalls bemächtigten sich die Begründer seines Hauses als oberste Generale einer libyschen Söldnertruppe des ägyptischen Thrones. Ist Osorkon der Serah der Bibel, so hat er, durch die Erfolge seines Vaters ermuntert, den Einfall in Palästina zu seinem Schaden gewagt. Die seinen Eroberungszug behandelnde Stelle ist übrigens mit großer Vorsicht aufzunehmen; denn der Fürst, der über 1000mal 1000 Äthiopier gebot, würde doch kaum nötig gehabt haben, die Hilfe des Königs von Syrien anzurufen, um sich gegen das Heer Israels zu wehren. Die Denkmäler lehren zudem, daß am Ende der 22. Dyn. sich Äthiopien von Ägypten unabhängig gemacht hatte. Die spät niedergeschriebene Sage hat wohl aus einem kleineren ägyptischen Heere, unter dem sich starke Abteilungen von dunkelfarbigen Soldaten und Libyern befanden, Millionen Streiter und aus dem einem libyschen Hause angehörenden Beherrscher des Nilthals einen Äthiopier gemacht. Wenn Osorkon (Serah) als Kronprinz in Palästina eingefallen sein sollte, würde er den Titel „Königssohn von Kusch" (Äthiopien) geführt haben, und dieser Umstand könnte ihm dann, wie Lauth, der in Serah übrigens einen Äthiopier Zer-qa sieht, ansprechend vermutet, den Namen des „Äthiopiers" eingetragen haben. Eb.

Serahja und **Seraja** sind im Hebr. mehr als im Deutschen verschieden lautende Namen. Jener (hebräisch Zerachjah) kommt im Verzeichnis der hohenpriesterlichen Linie vor Zadok (1. Chr. 7, 6 [5, 32]. Esr. 7, 4, wo in den gangbaren Bibelausgaben, aber nicht bei Luther, unrichtig „Seraja" steht; vgl. S. 648b) und außerdem Esr. 8, 4 vor. — Diesen dagegen (hebr. Serajah) führt der letzte vorexilische Hohepriester, welchen Nebukadnezar bei Ribla töten ließ (2. Kön. 25, 18. Jer. 52, 24. 1. Chr. 7, 14 [5, 40]; vgl. S. 649a), und der Esr. 7, 1 als Vorfahre Esra's (s. d. A.) angeführt wird. — Wenn der Titel „Fürst des Hauses Gottes" in Neh. 11, 11, wie in 2. Chr. 31, 13, von dem Hohenpriester zu verstehen ist, so haben wir auch den dort neben drei schon vorexilischen Priesterklassen (Neh. 11, 10 vgl. mit 1. Chr. 25 [24], 7 u. 17) genannten Seraja mit diesem unglücklichen Hohenpriester zu identifizieren. Bezeichnet jener Titel aber einen von dem Hohenpriester verschiedenen Oberstaufseher des Tempels (vgl. S. 1244a), so muß dieser Seraja ein Oheim von jenem und Bruder seines Vaters Asarja (1. Chr. 7, 14. Esr. 7, 1) sein, da seine Vorfahren (von Merajoth abgesehen) mit denen des letzteren identisch sind (vgl. 1. Chr. 7, 12 ff.). In dem anderen Exemplar jenes Verzeichnisses (1. Chr. 10 [9], 11) ist freilich statt Seraja's Asarja genannt und es wird sich kaum entscheiden lassen, welcher von beiden Namen ursprünglich in dem Verzeichnisse stand. Denn wie der Name Asarja in 1. Chr. 10, 11 eine vermeintliche Korrektur nach 1. Chr. 7, 14 sein kann, so könnte auch in Neh. 11, 11 Seraja als der bekanntere Hohepriester und im Hinblick auf die so benannte Priesterklasse der nachexilischen Zeit an die Stelle seines weniger bekannten (auch von Josephus übergangenen; vgl. S. 649a) Vaters Asarja gesetzt worden sein. Wie dem auch sei, jedenfalls wird die in Neh. 10, 2. 12, 1 u. 12 für die Zeit Serubabels, des Hohenpriesters Jojakim und Nehemia's an erster Stelle genannte, in der vorexilischen Zeit noch nicht vorkommende Priesterklasse und deren Haupt nach jenem Neh. 11, 11 erwähnten Seraja benannt und ein von der hohenpriesterlichen Linie abgezweigtes Geschlecht sein, und nur das bleibt nach obigem zweifelhaft, ob es sich durch den unglücklichen Hohenpriester Seraja und dessen Vater Asarja oder durch einen Bruder dieses Asarja Namens Seraja von dem Hohenpriester Hilkia ableitete. Wer ersteres annimmt, und es wagt, den in dem Verzeichnis der mit Serubabel heimgekehrten Volkshäupter Esr. 2, 2 vorkommenden Seraja mit dem gleichnamigen Priesterhaupt Neh. 12, 1 zu identifizieren, könnte dann auch die auffallende Thatsache, daß an seiner Stelle in Neh. 7, 7 ebenfalls ein Asarja genannt ist, durch die Annahme erklären, daß jene Priesterklasse und ihr Haupt anfangs bald nach Seraja, bald nach dessen Vater Asarja (vgl. auch 3. Esr. 8, 2) benannt wurde, bis jener das Gedächtnis des Märtyrers erhaltende Name der herrschende wurde. Jedenfalls wird zwischen den beiden Fällen, in welchen in den Paralleltexten der eine Name den anderen ersetzt (einerseits 1. Chr. 10, 11 u. Neh. 11, 11, anderseits Esr. 2, 2 u. Neh. 7, 7), irgend ein Zusammenhang bestehen. — Sonstige Träger des Namens Seraja sind: ein Sohn des Kenas (1. Chr. 4, 13. 14; vgl. d. A. Ono); ein Simeonite (1. Chr. 5 [4], 35); ein Hofbeamter des Königs Jojakim, Sohn Asriels (Jer. 36, 26); der Reisemarschall des Königs Zedekia (Jer. 51, 59. 61; vgl. d. A. Neria) und einer der Hauptleute, die sich nach der Zerstörung Jerusalems um Gedalja sammelten; als Netophathiter ist letzterer 2. Kön. 25, 23 nur vermöge einer Auslassung aus dem vollständigen Text Jer. 40, 8 bezeichnet. — Zu 2. Sam. 8, 17 s. d. A. Sausa.

Seraphim (Mehrzahlsform von Saraph) kommen in der Bibel nur in der Beschreibung der

Gotteserscheinung bei der Berufung Jesaja's (Jes. 6, 2 ff.) vor. Mehrere derselben — wie viele ist nicht gesagt — stehen einander gegenüber rechts und links von dem Throne Jehova's (vgl. 1. Kön. 22, 19), den Sitzenden überragend. Jeder von ihnen hat 6 Flügel, von welchen 2 zur Verdeckung des Angesichts, 2 zur Verdeckung der Füße und 2 zum Fliegen (vgl. V. 6) dienen. Die Verdeckung des Angesichts und der Füße hat ihren Grund in der ehrfurchtsvollen Scheu der S. vor der heiligen, unschaubaren und unnahbaren Majestät Gottes (vgl. 2. Mos. 3, 6. 1. Kön. 19, 13. Hes. 1, 11. 23 und 2. Mos. 33, 22). Aus den Worten „flogen sie" ist schwerlich zu entnehmen, daß sie den Thron Gottes während der Gotteserscheinung umschwebten, da hierzu (trotz 4. Mos. 14, 14) das „sie standen" wenig passen würde; sondern es ist gemeint: „sie flogen sonst damit, sie dienten ihnen zum Fliegen" (vgl. V. 6). Mehr über ihre Gestalt und ihr Aussehen zu sagen, findet der Prophet nicht nötig; er setzt voraus, daß seine Zeitgenossen die S. kennen, und es kommt ihm hauptsächlich auf die denselben obliegenden Funktionen an. Als ihre hauptsächlichste Berufsfunktion erscheint aber dies, daß sie in nächster Umgebung des erscheinenden Gottes, dessen unnahbare und unschaubare Heiligkeit und die ganze Erde erfüllende Herrlichkeit mit lautem, alles erschütterndem Rufe verkündigen. Ist diese Verkündigung auch zunächst eine lobpreisende, so hat sie doch auch den Zweck davon Zeugnis zu geben, daß kein Unreiner dem heiligen und herrlichen Gotte nahe kommen und ihn schauen könne, also Unberufene und Unreine von Gott fern zu halten (V. 5). Bei dem zum Nahen und zum Schauen Gottes berufenen Propheten aber hat einer der Seraphim — wir müssen ohne Zweifel voraussetzen: im Auftrag Gottes — auch die Funktion, dessen Sündenunreinheit sühnend hinwegzunehmen und ihn zu seinem Prophetendienst (mit Bezug auf welchen speciell von „unreinen Lippen" die Rede ist, und die Entsündigung am Munde vollzogen wird) zu heiligen. Es geschieht dies durch die Berührung seines Mundes mit einem von dem Saraph mit der Zange von dem Altar genommenen, also von dem heiligen Gottesfeuer durchglühten (3. Mos. 9, 24) Glühstein; vom Altar wird derselbe genommen als von der Stätte, wo der heilige Gott mit seinen Verehrern huldvoll in Verkehr tritt; so übt das sonst die Sünder verzehrende heilige Gottesfeuer (vgl. z. B. 3. Mos. 10, 2. 4. Mos. 11, 1 u. a.) hier eine nur die Sündenunreinheit an dem erwählten Boten Gottes verzehrende, ihn selbst aber reinigende und heiligende Wirkung. Die Funktion des Saraphs aber steht offenbar in innerem Zusammenhang mit jener Hauptfunktion der S., indem auch sie dazu dient, die Heiligkeit Jehova's zu wahren und Unreinheit aus seiner Nähe zu entfernen. — Statt von diesen von Jesaja selbst dargebotenen Grundlinien auszugehen, haben sich viele durch unsichere Namenserklärungen irre leiten lassen. Namentlich ruht die Ansicht, die S. seien geflügelte Schlangen oder Drachen, die dann etwa zu Thronwächtern (s. unten) gemacht werden, wesentlich nur darauf, daß saraph auch „Schlange" bedeutet, und daß Jesaja anderwärts auch von „fliegenden Schlangen oder Drachen" redet (Jes. 14, 29. 30, 6). Was man sonst zur Bekräftigung dieser Ansicht angeführt hat: die Verehrung des ehernen Schlangenbildes (2. Kön. 18, 4), dient vielmehr zu ihrer Widerlegung. Denn ist es irgend denkbar, daß für Jesaja ein Symbol, das zu abgöttischem Mißbrauch Anlaß gegeben hatte und darum nachmals von dem unter seinem Einfluß stehenden König Hiskia zertrümmert wurde (s. Schlange, eherne), die Grundlage für die Vorstellung dieser im Tempel und in der unmittelbaren Umgebung des dreimal Heiligen befindlichen Wesen gewesen sein könnte? Jene Funktionen der S. erinnern in keiner Weise an das, was sonst von der Symbolik der Schlange bekannt ist; und auf Schlangen- oder Drachengestalt deutet nichts im Texte hin; vielmehr dürfte es auch einer lebhaften Einbildungskraft schwer fallen, sich stehende, das Gesicht mit zwei Flügeln und die Füße mit zwei anderen Flügeln verhüllende und mit Händen (aus denen man Vorderfüße hat machen wollen!) versehene Schlangen- oder Drachengestalten vorstellig zu machen. Noch haltloser war freilich der Einfall Knobels, die S. seien sphinxartige Gestalten, den er später selbst aufgab, um mittels einer der willkürlichsten Textverbesserungen ein himmlisches Priesterpersonal aus ihnen zu machen. — Was ihre Gestalt betrifft, so liegt es, da sie neben Jehova stehen, ihn überragend, und Angesichter, Füße, Hände (V. 6), auch eine menschliche Stimme (V. 3) haben, und da Jesaja nur ihre 6 Flügel zu erwähnen nötig findet, jedenfalls am nächsten, an geflügelte Menschengestalten zu denken. Auf den assyrischen und persischen Denkmälern findet man neben den gewöhnlichen mit 2 Flügeln nicht selten auch solche mit 4 und wohl auch mit 6 Flügeln (vgl. z. B. Botta I, pl. 28; Layard, Nin. u. Bab. ed. Zenker, Taf. XIX, B). — Mit den Engeln darf man die S. nicht zusammenstellen; denn diese sind im A. T. stets ungeflügelt; die S. werden nicht als Boten Gottes charakterisiert; und wo Engelfürsten vorkommen, werden sie anders benannt (vgl. Dan. 10, 13). Dagegen sind die S. nächstverwandt mit dem Cherubim (s. d. A.). An diese erinnern die Andeutungen über ihre Gestalt; wie diese stehen sie in naher Beziehung zu dem Thron des erscheinenden Gottes; ihre Funktionen kommen der zweiten Funktion der Cherube (S. 268 f.) so nahe, daß sie nur als eine höhere, geistigere Auffassung der letzteren erscheinen. Wenn

man nun bedenkt, daß Jesaja's Vision ohne Zweifel von der Anschauung des Tempels, mit seinen Cheruben im Allerheiligsten, beeinflußt ist, daß ferner die S. sonst in der Bibel nicht erwähnt werden, daß dagegen Spätere, wie Ezechiel (1, 11. 23) und Johannes (Offenb. 4, 6 ff.) Züge aus Jesaja's Beschreibung der S. auf die Cherubim übertragen (vgl. S. 270b. 272a), ja daß letztere (mit dem Buch Henoch) auch die Hauptfunktionen der S. den Cherubim zueignet (S. 272a), so wird man annehmen müssen, daß die Vorstellung der S. wesentlich aus der altisraelitischen Cherubsvorstellung gebildet ist; und zwar so, daß die Cherube mehr als engelartige Wesen gedacht, im Interesse einer gesteigerten Veranschaulichung der Heiligkeit Gottes (s. o.) statt mit einem mit drei Flügelpaaren ausgestattet und — was die Hauptsache ist — gar nicht mehr als Träger, sondern nur noch als lobpreisende Verkündiger und Wahrer der heiligen Majestät Jehova's aufgefaßt wurden. Den Namen saraph wird man demgemäß auch nicht von dem arabischen scharipha = „hoch, erhaben, edel sein, über etwas hervorragen" ableiten dürfen, da darin nichts für die S. Charakteristisches läge, sondern von dem im Hebr. ohnehin allein nachweisbaren saraph = „verbrennen". Aber nicht als Flammengestalten haben sie ihren Namen, wie die rabbinische Bezeichnung derselben als „feurige Engel", „aus Feuer Gebildete", „aus Blitz Geschaffene" voraussetzt; denn jenes Zeitwort bedeutet nicht „brennen" oder gar „leuchten", „glänzen", sondern nur „verbrennen". Auch kann ihnen der Name nicht speciell mit Bezug auf die Funktion V. 6 f. beigelegt sein, wohl aber im allgemeinen wegen der ihnen wesentlichen Beziehung zu dem die Sünder verzehrenden und die Unreinheit vertilgenden Feuer der göttlichen Heiligkeit, deren Verkündiger und Wahrer sie sind. — Wie die Cherubim, so wurden auch die S. vom späteren Judentum als Wächter des Thrones Gottes im Himmel gedacht und als solche zu den Gott am nächsten stehenden himmlischen Geistwesen gerechnet (B. Henoch 61, 10 ff. 71, 6 f. 39, 12 f.; vgl. S. 272a), von den Engeln aber unterschieden. Von der religiösen Bedeutung der Vorstellung der S. gelten die S. 272b bezüglich der Cherubim gemachten Bemerkungen.

Serebja hieß der Oberste einer 18 Mann starken Levitenfamilie, welchen Esra mit seinen Angehörigen von Casphia (s. d. A.) holen ließ und mit nach Jerusalem führte (Esr. 8, 18; l. „und Serebja"); wie ihm das Vertrauen Esra's schon für die Dauer der Reise ein verantwortungsvolles Amt übertrug (Esr. 8, 24; l. „Priestern nebst Serebja" u. s. w.), so wird er auch später unter den in den Zeiten Esra's und Nehemia's in Jerusalem amtierenden Levitenobersten wiederholt genannt (Neh. 8, 7; l. „die Leviten" st. „und d. L." 9, 4 f. 10, 12. 12, 24). — Ein S. wird aber auch schon unter den Levitenhäuptern zur Zeit des Hohenpriesters Josua aufgeführt (Neh. 12, 8).

Sered, s. Lagerstätten, S. 902a.

Sergius Paulus, römischer Statthalter von Cypern zur Zeit des Apostels Paulus, und durch diesen zum Glauben an Christum bekehrt (Apstlg. 13, 7 ff.). Da Cypern damals senatorische Provinz war, so führte er den Titel proconsul, Luth.: „Landvogt" (s. über die verschiedenen Titel der römischen Provinzialstatthalter d. A. Landpfleger, S. 904f). In der römischen Litteratur wird er als Statthalter nicht erwähnt, ist aber vielleicht identisch mit dem von Plinius (h. n. Ind. libr. II. u. XVIII) als Schriftsteller erwähnten Sergius Paulus. Auch ist in neuerer Zeit eine Inschrift aus Cypern bekannt geworden, auf welcher ein Prokonsul Paulus genannt wird (Cesnola, Cyprus, 1877, p. 425). Dieser könnte ebenfalls mit dem unserigen identisch sein. Vgl. bes. Lightfoot, Contemporary Review 1878, May, S. 288 ff. und Kellner im „Katholik" Jahrg. 1888, erste Hälfte S. 389 ff. — Die Meinung, daß der Apostel Paulus zur Erinnerung an die Bekehrung dieses römischen Statthalters seinen Namen Saul in Paulus geändert habe, ist ein Einfall der Kirchenväter, der mehr als unwahrscheinlich ist. Es war vielmehr bei Juden damals etwas ganz Gewöhnliches, neben ihrem hebr. Namen noch einen ähnlich klingenden griechischen oder römischen Namen zu führen.

Schü.

Seron, ein Feldherr des Königs Antiochus IV. Epiphanes von Syrien, der beim Beginn der makkabäischen Erhebung (166 v. Chr.) mit einer syrischen Heeresabteilung den Judas Makkabäus bekämpfte, von diesem aber bei Beth-Horon vollständig geschlagen wurde (1. Makk. 3, 13—24). Weiteres über ihn ist nicht bekannt. Denn wenn ihn Josephus „Statthalter von Cölesyrien" nennt, so beruht dies sicherlich nur auf einer Freiheit, die sich Josephus in der Wiedergabe der Erzählung des 1. Makkabäerbuches erlaubt. Schü.

Serubabel (hebr. Zerubbabèl, d. i. Babelsproß; griech. Zorobabel) war der Führer des ersten Exulantenzuges, welcher auf das Gnadenedikt des Cyrus Babel verließ, um Jerusalem und die nächstgelegenen Orte neu zu besiedeln (Esr. 2, 2. Neh. 7, 7). Erst bei diesem bedeutungsvollen Hervortreten scheint er jenen hebräischen Namen sich beigelegt zu haben, während er bis dahin den ostländischen Namen Sesbazzar (griech. Sasabassar, im 3. B. Esra auch Sanabassar, bei Joseph. zu Abassar verkürzt) geführt hatte, unter welchem ihm als Repräsentanten der jüdischen Gemeinde die durch Nebukadnezar aus Jerusalem geraubten

heiligen Gefäße durch königlichen Befehl zugestellt und die sonstigen Vollmachten betreffs der Heimführung erteilt wurden (Esr. 1, 8. 5, 14—16). Schon damals muß ihm, wie aus Esr. 1, 8 erhellt, eine Art Fürstenstellung, der Rang eines nâsî', unter seinem Volk zuerkannt worden sein, so daß er auch als der geeignete Mann erschien, ihn zum Pascha für den neuzubevölkernden Distrikt zu ernennen (Pecha heißt er Hagg. 1, 1. 14. 2, 2. 21. Esr. 5, 14 u. ö., wofür der persische Titel Thirsatha Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. 70). Er verdankte dies Ansehen seiner Herkunft. Denn darin stimmen alle Nachrichten überein, ihm Abstammung aus Davidischem Geschlecht zuzuschreiben, wenn schon über das Wie der Herkunft einige Differenzen bestehen. Gewiß ist, daß sein Vater Sealthiel hieß; gegenüber dem bezüglichen Zeugnis seines Zeitgenossen Haggai (a. a. O. vgl. Esr. 3, 2. 5, 2) wird sich die genealogische Angabe der Chronik, welche ihn zu einem Sohne Pedaja's, des Bruders Sealthiels macht, nur unter der Annahme einer Leviratsehe oder Erbadoption halten lassen (1. Chr. 3, 17—19). Dagegen muß unentschieden bleiben, ob jener Sealthiel ein Sohn Jechonja's war und so durch Salomo von David abstammte (1. Chr. 3, 17. Matth. 1, 12), oder ob er als ein Sohn Neri's durch Salomo's Bruder Nathan von David herkam (Luk. 3, 27. 31; vgl. 1. Chr. 3, 5). In jedem Fall galt S. als Rechtsnachfolger Jechonja's, des letztüberlebenden unter den jüdischen Königen (s. Jojachim); und wie von selbst konzentrierte sich auf ihn die alte messianische Hoffnung der Frommen im Volke, die auch im Exil durch Prophetenworte (wie Hes. 34, 23. 37, 24) lebendig erhalten, ja durch den Fall Babels aufs lebendigste erregt war. Nicht bloß als persischen Statthalter, sondern als Träger dieser messianischen Hoffnungen, welche zur nämlichen Zeit in Ps. 132 einen so rührenden Ausdruck fanden, haben ihn die Propheten der jungen Jerusalemsgemeinde gefeiert und das hohe Prädikat des „Knechtes Jehova's" auf ihn übertragen (Hagg. 2, 22—24. Sach. 4, 6. 7). Die nächste Aufgabe, die sich ihm als dem Nachfolger des ersten Davidssprossen stellte, war allerdings die Wiederherstellung des verwüsteten Heiligtums (Sach. 4, 9 f.); und sofort im Anschluß an die große Laubhüttenfeier, mit welcher der heilige Dienst auf heimischem Boden wieder begann (Esr. 3, 1—6), schloß sich die Beschaffung von Geld und Materialien, um den Bau und die Gottesdienste ins Werk zu richten (Esr. 2, 68—70. 3. 7 f.). Schon ein halbes Jahr darauf, im zweiten Monat des zweiten Jahres, fand die feierliche Grundsteinlegung statt (Esr. 3, 8 ff.). Sofort aber begannen auch die Hindernisse. Die Samaritaner (s. d. A.), sich auf den Jehovadienst berufend, den sie inzwischen bei sich eingerichtet, wünschten am Tempelbau beteiligt zu sein (Esr. 4, 2 ist statt „nicht geopfert" zu lesen „Ihm geopfert"). Vergeblich suchte Serubabel die unerwünschte Hilfe gütlich mit der formellen Berufung auf den Wortlaut der königlichen Ermächtigung abzuwehren, welcher von Samaritanern nichts vermeldete (Esr. 4, 3). Schon jetzt wurde die Stimmung der Zurückgewiesenen eine so erbitterte, daß sie nicht ruhten, bis sie durch Intriguen am persischen Hofe den Bau stillgestellt; und unter der Unruhe der Zeiten des Cambyses, unter Mißwachs und Teuerung, der Erschlaffung der wohlhabenden und der Not der ärmeren Gemeindeglieder blieb der Bau bis ins zweite Jahr des Darius liegen (Esr. 4, 1—5, 24. Hagg. 1, 2—6). Erst da, im J. 520, fünfzehn Jahre nach dem Beginn kam unter der veränderten Stimmung am persischen Hofe (vgl. oben S. 1185) und unter dem rastlosen Antrieb der Propheten Haggai und Sacharja ein frischer Geist in das Werk, so daß es im dritten Monat des sechsten Jahres Darius' (516) fertig zur Einweihung stand (Esr. 5, 1—6, 17). Hatten sich freilich an das Gelingen dieses ersten Schrittes weitere Hoffnungen für S. geknüpft, so blieben diese unerfüllt. Nicht jetzt schon kam die Erschütterung der Heiden, welche die Propheten im Geiste geschaut (Hagg. 2, 7. 8. Sach. 1, 11 f. 20 f.); sondern ehern und gewaltig blieb die persische Oberhoheit über dem Lande lasten. Anderseits war das unverhältnismäßige Übergewicht, welches nach Zahl und geistiger Bedeutung die mitgekommene Priesterschaft über die Laien ausübte, zu groß (vgl. o. S. 1244), um nicht der Gestaltung der Kolonie vielmehr den hierarchischen, als den bürgerlich-monarchischen Charakter aufzuprägen. Wohl hatte S. einerseits durch namhafte Spenden gerade an die Priesterschaft um die Gunst derselben geworben (Neh. 7, 70); anderseits mit Nachdruck auf den Mangel der Urim und Thummim hingewiesen, welcher das gegenwärtig bestehende Hohepriestertum gegen das früher bestandene beträchtlich in Schatten stelle (Esr. 2, 63): beides konnte nicht hindern, daß je länger desto mehr das Ansehen des Esr. 1, 8 noch nicht genannten Hohenpriesters Josua in den Vordergrund trat. Nur wenige Stellen sind in den Nachrichten über jene Zeit, wo nicht diese bedeutende Persönlichkeit (vgl. o. S. 789) neben oder auch vor S. an der Spitze des Volks genannt würde; und der völlige Umschwung markiert sich da, wo Sacharja in seinem letzten Gesicht, um das Heil der Zukunft vorzubilden, nicht dem Davidssohn die Tiara, sondern dem Josua die Krone aufsetzen läßt (Sach. 6, 11; vgl. 3, 8). Auch diese Möglichkeit sollte noch — im Fürstentum der Makkabäer — von Israel durchlebt und abgethan werden, ehe der Davidssohn kam, dem es aufbehalten war. Wir wissen, daß Serubabel nicht kinderlos gestorben ist; wir können sogar aus der merkwürdigen Unterscheidung von zweierlei Stämmen seiner Kinder (1. Chr. 3, 19. 20) den Schluß ziehen, daß noch in der

nächsten Generation die Unterscheidung von thronfähigen und nicht vollbürtigen Kindern in seinem, als dem königlichen Geschlecht gemacht wurde; aber von keinem unter diesen Nachkommen ist uns das Geringste von politischer Bedeutung gemeldet; wir wissen nur, daß die Kunde von dem furchtbaren Elend, das in den nächstfolgenden Zeiten über die Gemeinde kam, bis nach Babel drang (s. Nehemia). Nicht so schnell wie die Geschichte ist das Gedenken des Volkes über S. hinweggeeilt. Wir sehen aus dem apokryphischen Esrabuch der griechischen Bibel nicht bloß, daß eine sinnige Legende, die Klugheit seines Sohns Jojakim zu ehren, unter dem Volk umging (3. Esr. 5, 5. 6), sondern auch, daß diese Legende auf den Vater S. selbst in weitläufiger Ausführung und mit dem Interesse übertragen wurde, seinem Geist und Patriotismus die Umstimmung des Königs Darius zu Gunsten des Tempelbaus zuzuschreiben (3. Esr. 4, 13 f. 43 f.). Und wie bedeutend den Hoffenden im Lande sein Andenken blieb, mag man daraus schließen, daß beide messianische Stammbäume des N. T.s, sowohl der der Königsfolge als der der Geschlechterfolge nachgehende, über Serubabel auf David führen (Matth. 1, 12. Luk. 3, 27). Kl.

Serug, s. Semiten.

Sesach (hebr. Scheschakh; Jer. 25, 26. 51, 41) ist ein mittels des sogen. Atbasch gebildeter Rätselname für Babel. Der Atbasch besteht in dem Verfahren, die Buchstaben eines Namens durch diejenigen Buchstaben zu ersetzen, welche ihrer Nummer in der Reihenfolge des Alphabets entsprechen, wenn man in diesem statt von vorn von hinten rückwärts zählt: für Aleph wird also Tav, für Beth Schin, für Lamed Kaph und umgekehrt für Tav Aleph u. s. w. gesetzt. Ein anderes Beispiel des Atbasch ist das leb kamaj im hebr. Text von Jer. 51, 1 für Kasdîm (= Chaldäer). Mag auch diese Benennung Babels und der Chaldäer ursprünglich gebraucht worden sein, um ungestraft in einer nur für die Volksgenossen verständlichen Weise dem Groll gegen die Chaldäer Luft zu machen, so sind dieselben in den Weißagungen Jeremia's doch ohne Zweifel nicht aus einem derartigen Grund, sondern wegen des bedeutsamen Sinnes, den man in dem neugebildeten Namen finden konnte, angewendet: scheschakh ließ sich durch „ganz geduckt“ oder „ganz versenkt“, also auf den angedrohten Untergang Babels (vgl. Jer. 51, 64) und leb kamaj durch „das Herz meiner Widersacher“, also darauf, daß an den Chaldäern die Feindschaft gegen Gott und sein Reich ihren Mittel- und Ausgangspunkt habe, deuten. Ob aber schon Jeremia selbst diese bedeutsamen Namen gebraucht hat, oder ob sie erst von späteren Abschreibern seiner Weißagungen eingefügt worden sind, wird sich nicht sicher entscheiden lassen. Darauf daß in der Sept. der Name Sesach in beiden Stellen fehlt und in Jer. 51, 1 die Chaldäer einfach genannt sind, kann bei dem sonstigen Charakter der griechischen Übersetzung im B. Jeremia's kein besonderes Gewicht gelegt werden.

Sesai, s. Ahiman und Enak.

Sesbazar, s. Serubabel.

Seth, Sethiten. S. ist nach der einen Überlieferung der Erstgeborene Adams und Stammvater der aus der vorsintflutlichen Menschheit hervorgehobenen Linie der Erstgeborenen, deren Verzeichnis den Zwischenraum zwischen der Schöpfungs- und der Sintflutsgeschichte ausfüllt (1. Mos. 5), und die man „die Urväter“ zu nennen pflegt (S. 414 b). In der anderen Überlieferung (1. Mos. 4, 25. 26. 5, 29) gilt er als dritter Sohn Adams, sein Name wird „Ersatzmann“ (für Abel) gedeutet, und seine Nachkommen, die Sethiten, treten den verworfenen Kainiten (s. d. A.) gegenüber. Die Notiz, daß man zur Zeit der Geburt seines Sohnes Enos begonnen habe, den Namen Jehova's gottesdienstlich anzurufen (4, 26), will den Anfang der Aussonderung der erwählten Linie aus den Sethiten markieren. Wo die Bibel sonst Seth erwähnt (1. Chr. 1, 1. Sir. 49, 19. Luk. 3, 38), ist weiteres über ihn nicht mitgeteilt. Um so mehr wußte die spätere Sage von ihm zu berichten. Als seine Frau wird im B. d. Jubiläen (Kap. 4.) seine Schwester Azura genannt (Hōraia heißt sie nur bei der gnostischen Sekte der Sethianer, und Norea bei Irenäus ist wohl hieraus verderbt). Wenn Josephus (Altert. I, 2, 3) von seinen Nachkommen berichtet, daß sie die Wissenschaft von den Himmelskörpern und deren Ordnung erdacht und ihre Entdeckungen auf zwei Säulen, eine aus Backstein und eine aus Stein, geschrieben hätten, von welchen die letztere noch im Siriadischen Lande vorhanden sei, so denkt er besonders an Henoch (s. d. A.), der sonst als Erfinder der Astronomie und Astrologie gilt, und verbindet damit unklare Reminiscenzen aus Manetho an die ägyptischen Gottheiten Seth und Thoth und die von letzterem mit Hieroglyphen beschriebenen Säulen im Sēriadischen Lande. Später wurde dann das meiste, was sonst Henoch zugeschrieben wurde, die Erfindung der hebr. Buchstaben, der Sternkunde, der Zeitrechnung u. dgl. auf Seth selbst übertragen; durch Engel vermittelte Offenbarungen, Weißagungen von der bevorstehenden Flut, auch von dem künftigen Messias wurden ihm zugeschrieben. Die gnostische Sekte der Sethianer, die 7 von ihm geschriebene Bücher zu besitzen vorgab, führte ihre Lehre auf ihn zurück; auch andere Sekten wollten Bücher von ihm besitzen, und die Sagen über ihn wucherten bei Juden, Christen, Samaritanern und Muhammedanern üppig fort. — Daß die Söhne Gottes,

von deren Ehen mit den Töchtern der Menschen 1. Mos. 6, 1 ff. erzählt wird, Sethiten seien, ist ein erst bei den Kirchenvätern von Julius Africanus an aufgekommener, noch jetzt von manchen festgehaltener Irrtum (s. d. A. Riesen). Auch die „Kinder Seths“ in 4. Mos. 24, 17 haben mit den Sethiten nichts zu thun; vielmehr sind die Moabiter gemeint und „Kinder des Übermuts“ genannt, wie sie ähnlich bei Jeremia (48, 45) „Söhne des Kriegsgetümmels“ (Luther: „kriegerische Leute“) heißen (vgl. Jes. 16, 6. Zeph. 2, 10). — 2 Das Verzeichnis der Urväter in 1. Mos. 5 führt von Adam bis Noah 10 Namen auf, wie auch die Chaldäer nach Berosus 10 vorsintflutliche Herrscher (von Alôros bis Xisuthros), und die Inder meist 10 (nach anderer Überlieferung nur 7) Urväter zu nennen wußten. Die vier ersten jener Namen sind leicht zu erklären: Adam bedeutet „Mensch“, Seth ursprünglich wahrscheinlich „Setzling, neuer Sproß“, Enos wieder „Mensch“ mit dem Nebenbegriff der Schwachheit und Hinfälligkeit, und Kenan, wie Kain (s. d. A.) „der Hervorgebrachte, ins Dasein Gerufene“; über den letzten Namen Noah, s. diesen Art. — Von den 5 übrigen Namen, denselben, welche, teilweise etwas umgeformt, auch in dem Kainitenstammbaum vorkommen (vgl. S. 823), ist vermutet worden, es seien ursprünglich die Namen verschollener altsemitischer Götter, wie allerdings unter den Namen, mit welchen in den Überlieferungen anderer Völker des Altertums die vorgeschichtlichen Zeiträume ausgefüllt sind, auch solche, von zu Heroen herabgesetzten vormaligen Göttern vorkommen. So wollte namentlich Ewald in Mahalaleel einen Glanz- oder Sonnengott, in Jared (Jered) einen Gott der Niederung oder des Wassers, in Henoch (s. d. A.) den guten Gott, den man beim Beginn neuer Zeitabschnitte, besonders des neuen Jahres, anrief, in Methusalah einen Kriegsgott und in Lamech einen Gott der Zerstörung und des Todes erkennen. Aber diese Vermutungen haben nur in Bezug auf Henoch einigen Anhalt, und letzterer ist unsicher genug (vgl. S. 609 b); der Umstand aber, daß die Religionsgeschichte keinen dieser angeblichen Götternamen kennt, und daß namentlich in dem reichen babylonisch-assyrischen Pantheon keiner derselben vorkommt, macht diese Annahme sehr unwahrscheinlich. Eher darf man vielleicht in Mahalaleel, d. i. „Preis Gottes“, ein Denkwort für den Anfang des gemeinsamen Gottesdienstes (vgl. die Notiz 4, 26), in Jered, d. i. „Herabkunft“, ein solches für das Herabsteigen der Menschen von einem hochgelegenen Ursitz in die Niederung (im B. Henoch 106, 13 f.; vgl. Kap. 6. 7. 69 ist der Name auf das Herabsteigen der Engel zu den Menschentöchtern, 1. Mos. 6, 1 ff., bezogen und dieses darum in die Zeit Jereds verlegt), in Henoch, d. i. „Einweihung“, ein Denkwort für den Anfang der Kunstfertigkeiten und Wissenschaften und in Methusalah, d. i. „Mann des Wurfgeschosses“, ein solches für den Anfang des Waffengebrauches (vgl. 4, 22—24) finden, wogegen sich für den Namen Lemech keinerlei annehmliche Deutung darbietet. Eine derartige Deutung der Namen empfiehlt die Analogie des Semitenstammbaumes (vgl. d. A. Semiten, auch 1. Mos. 10, 25); und bei den Phöniciern (Sanchun. ed Orelli S. 16 ff.) und Babyloniern stehen ähnliche Verzeichnisse in unverkennbarer Beziehung zu kulturgeschichtlichen Fortschritten der Menschen oder einzelner Stämme. — Von den Urvätern überschreiten 7 das 900. 3 Lebensjahr, einer erreicht es beinahe und ein anderer kommt wenigstens dem 800. nahe; nur Henoch, der „den Tod nicht sah“, lebt bloß 365 Jahre auf der Erde. Die willkürlichen Annahmen, mittels deren man diese hohen Lebensalter auf ein annehmbarer scheinendes Maß zu reduzieren versucht hat, verdienen keine Erwähnung. Schon Josephus (Altert. I, 3, 9) hat darauf hingewiesen, wie weit verbreitet im Altertum der Glaube war, daß die Menschen in der Urzeit ein viel höheres Lebensalter erreicht haben. Vielfach finden wir auch die bestimmtere Vorstellung, das Maß desselben habe mit jedem der aufeinander folgenden Weltalter abgenommen. Dies war auch die Vorstellung der Israeliten, für deren Lebensanschauung es sehr bezeichnend ist, daß außer dem bei Henoch und Noah besonders hervorgehobenen gottseligen Wandel nur eben die Langlebigkeit als das genannt ist, was diese Urväter vor dem jetzigen Menschengeschlecht voraus hatten; langes Leben ist ja die Hauptverheißung des Gesetzes. Im ersten Weltalter nähert sich das Lebensmaß einem Jahrtausend; in der nachsintflutlichen Periode bis zu Abraham sinkt es allmählich auf die Hälfte (4 bis 500 J.) und von Peleg an bis gegen 200 Jahre, nur bei Nahor noch tiefer, herunter (1. Mos. 11, 10—32); in der patriarchalischen und mosaischen Zeit hält es sich noch zwischen 200 u. 100 Jahren (vgl. die Altersangaben in 1. Mos. 25, 7. 35, 28. 47, 9. 28. 50, 26. 2. Mos. 6, 16. 18. 20. 4. Mos. 33, 39. 5. Mos. 34, 7. Jos. 24, 29); von da ab endlich ist das gewöhnliche Lebensalter 70 oder höchstens 80 Jahre (Ps. 90, 10; vgl. 1. Kön. 1, 1. 2. Sam. 5, 4. 19, 33), und nur ausnahmsweise überschreiten es einzelne (1. Sam. 4, 15. 18). — Die Angaben 4 über das Lebensalter, in welchem jeder dieser Urväter seinen Erstgeborenen gezeugt hat, dienen, wie die gleichen Angaben des Semitenstammbaums (1. Mos. 11, 10 ff.) und gleichartige spätere dem chronologischen Zweck. Zählt man diese Angaben in 1. Mos. 5 zusammen und fügt man die 100 Jahre hinzu, welche nach der Zeugung Seths noch bis zur Sintflut verstreichen, so erhält man für das erste Weltalter (mit Einrechnung des

Flutjahres) im ganzen 1656 Jahre; die Zahlen des Semitenstammbaums (1. Mos. 11, 10–26) ergeben bis zur Geburt Abrahams weitere 290 oder bis zur Einwanderung Abrahams in Canaan (1. Mos. 12, 4) 365 Jahre; doch wird man hier gemäß der Angabe (11, 10), daß Sem zwei Jahre nach der Flut, die (nach 1. Mos. 9, 28; vgl. 8, 13) nicht von deren Anfang, sondern vom Ende des 600. Lebensjahres Noahs ab zu rechnen sind, übrigens aber nicht voll zu sein brauchen, seinen Erstgeborenen gezeugt habe, noch 2 oder mindestens 1 Jahr hinzuzurechnen haben*). Von Abrahams Einwanderung nach Canaan bis zu Jakobs Einwanderung in Ägypten sind es (nach 1. Mos. 21, 5. 25, 26. 47, 9. 28) weitere 215 Jahre, und der Aufenthalt Israels in Ägypten dauert (nach 2. Mos. 12, 40) 430 Jahre. Das ergibt für die ganze Zeit von der Schöpfung bis zu dem als Anfangspunkt einer Ära gebrauchten „Ausgang der Kinder Israel aus Ägyptenland" (1. Kön. 6, 1) 2666–2668 Jahre. So frappant es nun auch ist, daß in 1. Mos. 5 u. 11, 10 ff. die einzelnen Posten der Zahlenreihe keine runden, sondern ganz bestimmte und vielfach ungerade Zahlen sind, und daß es sich mit den meisten Angaben über das Gesamtlebensalter ebenso verhält, so scheint doch sowohl die chronologische Bestimmung der ganzen Zeit vor dem Auszug aus Ägypten, als die Verteilung der Gesamtzahl auf die einzelnen Perioden und die einzelnen Posten und nicht minder die genauere Fixierung der Gesamtlebensalter in der Hauptsache nicht auf Überlieferung, sondern auf einer von bestimmten Gesichtspunkten geleiteten Berechnung zu beruhen. Solche Gesichtspunkte sind z. B. in 1. Mos. 5, außer dem oben unter Nr. 3 Bemerkten, daß keiner von der erwählten Linie der Erstgeborenen durch die Sintflut umkommen sollte, während doch anderseits ein Überleben derselben für alle Vorfahren Noahs durch die Überlieferung ausgeschlossen war. Wenn nun nicht eine beträchtliche Verkürzung der Lebensalter schon mit Jered beginnen sollte, so waren die aus der sonstigen Zahlenreihe auffällig hervortretenden hohen Zahlen in den Angaben über das Lebensalter, in welchem Jered, Methusalah und Lamech ihren Erstgeborenen gezeugt haben, unumgänglich erforderlich. Am augenfälligsten tritt die Berechnung darin an den Tag, daß Methusalah genau so viel Lebensjahre beigelegt werden, daß er in dem Jahr, in welchem die Sintflut eintritt, stirbt. — Die mancherlei Versuche dem Berechnungssystem im ganzen und im einzelnen auf die Spur zu kommen, haben freilich bisher noch zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt. Zahlenreihen haben immer etwas Neckisches und bieten dem Scharfsinn zu vielerlei Kombinationen Gelegenheit Doch dürfte in betreff der obigen Gesamtzahl 2666 oder 2668 die Vermutung Nöldeke's (Jahrb. f. Prot. Theol. 1875 S. 344) am annehmbarsten sein, daß 26 Generationen zu je 100 Jahren (vgl. 1. Mos. 15, 16 mit V. 13) berechnet sind, nämlich 20 von Adam bis Abraham, weiter Isaak, Jakob, Levi, Kahath, Amram und Aaron (vgl. 2. Mos. 6, 16 ff.), und der Überschuß für Eleasar d. h. für die auf Moses und Aaron folgende Generation, die zur Zeit des Auszugs aus Ägypten auch schon in reifem Lebensalter stand, zugerechnet wurde. Sonst vgl. z. B. Bertheau in den Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. XXIII. — Ein auffälliges Mißverhältnis der Gesamtlebensalter zu den der Chronologie dienenden Zahlangaben im Semitenstammbaum liegt aber darin, daß alle Vorfahren Abrahams von Sem an die Geburt Abrahams, die meisten (nur Peleg und Nahor ausgenommen) seine Wanderung nach Canaan, ja drei von ihnen sogar noch seinen Tod, Sem selbst um 35, Selah um 3 und Eber um 64 Jahre, überlebt hätten. Über ihren Tod, insonderheit auch über den Terachs, der den Zug Abrahams nach Canaan um 60 Jahre überlebt (1. Mos. 11, 32 vgl. mit 12, 4), ist also vorgreifend berichtet. — Auf die vom hebr. Text und voneinander abweichenden Zahlenangaben des Samaritanischen Textes und der griech. Übersetzung (Sept.) in 1. Mos. 5 u. 11, 10 ff. können wir hier nicht näher eingehen. Wir bemerken nur: im Samaritanischen Text tritt die Berechnung noch augenfälliger an den Tag, indem dem Gesamtlebensalter von Jered, Methusalah und Lamech genau so viel abgezogen ist, daß alle drei im Jahr des Eintritts der Flut sterben, und indem ebenso das Lebensalter Therahs um so viel verkürzt ist, daß Abraham unmittelbar nach seinem Tode nach Canaan weiterzieht (womit Apstlg. 7, 4 übereinstimmt); das vorhin erwähnte Mißverhältnis ist ganz beseitigt, indem der zweite Zeitraum so verlängert ist, daß keiner der Semitenstammväter die Geburt Abrahams erlebt, vielmehr alle bis zu Nahor einschließlich schon gestorben sind, ehe der Sohn des letzteren, Therah, seine Wanderung antritt; in der Sept. sind beide Zeitperioden ansehnlich verlängert, die vorsintflutliche auf 2242 (nach der alexandr. Hdschr. auf 2262) und die nachsintflutliche auf 1245 (bezw. 1145) Jahre, wogegen neben den 215 Jahren für die Zeit von Abrahams Einwanderung nach Canaan bis zur Auswanderung Jakobs nach Ägypten für den Aufenthalt Israels in Ägypten (2. Mos. 12, 40) nur ebenfalls 215 Jahre angesetzt sind (womit die spätere jüdische Tradition und die Zeitangabe des Apostels Paulus in Gal. 3, 17 übereinstimmt). Endlich sei auch noch erwähnt, daß nach dem gewöhnlichen Text der Sept.

*) Entweder die 500 in 1. Mos. 5, 32 oder die 100 in 11, 10 müssen als abgerundete Zahl für 501 oder 502 bezw. 101 oder 102 stehen, wenn jenes „zwei Jahre nach der Flut" in seinem Recht bleiben soll.

Methusalah die Sintflut noch um 14 Jahre überlebt haben müßte, was wohl nur auf einem (in der alex. Handschr. berichtigten) Übersehen in der Berechnung beruht, aber den Kirchenvätern viel Kopfzerbrechens gemacht hat. Vgl. noch den A. Zeitrechnung.

Sibama, Sibma oder in männlicher Namenform **Sebam**, eine im Ostjordanland, in rubenitischem Gebiet (4. Mos. 32, 3. 38. Jos. 13, 19), nach Hieron. kaum 500 Schritte von Hesbon gelegene Stadt, die durch vorzügliche und weit ausgedehnte Rebenpflanzungen berühmt war (Jes 16, 8 f. Jer. 48, 32). Schon früh (vor der Zeit Jesaja's) war sie wieder in moabitischen Besitz gekommen.

Sivan (Bar. 1, 8), s. Monate Nr. 3.

Sibbechai, der Husathiter, ein Nachkomme Serahs, des Sohnes Juda's (s. d. A. Husa), war einer der Helden (1. Chr. 12 [11], 29. 2. Sam. 23, 27, wo der Name in Mebunnai verschrieben ist) und Divisionsgenerale (1. Chr. 28 [27], 11) Davids, besonders berühmt durch die folgenreiche Besiegung eines zu den Resten der Rephaim gehörigen Riesen, Namens Sippai oder Saph, in einem der Philisterkriege Davids (2. Sam. 21, 18. 1. Chr. 21 [20], 4).

Sibraim, ein Ort an der (idealen) Nordgrenze des h. L. (Hes. 47, 16). Sicher ist er weder identisch mit Sepharvaim (womit ihn der Syrer verwechselt) — denn dieses wird in Mesopotamien zu suchen sein —, noch mit Siphron (wie neuere wollen), denn beide Namen sind nur scheinbar lautverwandt. Wenn die Lesart der Sept. Samareim richtig ist, ist vielleicht an Schômerîje östlich vom Kades-See, südlich von Hamath (Hes. a. a. O.) zu denken, s. ZDPV. VIII, S. 29. M.

Siccuth, in Luthers Bibelübersetzung die Wiedergabe des Namens eines Götzen, dessen der Prophet Amos (5, 26) gedenkt (s. S. 274 a). Es ist der Name derjenigen Gottheit, welche bei den Assyrern und Babyloniern Sakkuth (geschr. Sakkut) hieß, wie vielleicht auch in der Amosstelle auszusprechen ist. Der Name bedeutet als ein ursprünglich nichtsemitischer, akkadisch-sumerischer eigentlich „Haupt der Entscheidung" und war bei den Assyrern zunächst Beiname des Gottes Adar (Adrammelech; s. d. A.), von dem derselbe später als eine besondere Gottheit gesondert ward. S. Eb. Schrader in Theol. Studd. und Kritt. 1874, S. 324 ff.; derselbe in Berichte der K. Sächs. Ges. der Wiss. (philol. hist. Cl.) 1880, S. 19 ff.; und vgl. S 141 b u. d. Artt. Chiun, Remphan, Saturn. Schr.

Sichar, s. Sychar.

Sichem wird 1. Mos. 34, 2. 33, 18 (vgl. Richt. 9, 28) auf den Heviter Hemor zurückgeführt, der die von ihm gegründete Stadt nach seinem Sohne Sichem so benannte (s. die Artt. Hemor u. Heviter)*). Als Abraham in Canaan einwanderte, bestand die Stadt noch nicht: 1. Mos. 12, 6 redet nur von einer „Stätte S.", in deren Nähe Abraham zeltete und dem Herrn einen Altar baute (s. d. A. More). Später ließ sich hier Jakob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien nieder (1. Mos. 33, 18 ff. 35, 2—4) und Josephs Gebeine wurden nach Jos. 24, 32 (vgl. Apstlg. 7, 16) in der Nähe S.s begraben. Der durch die Erinnerungen aus der Patriarchenzeit geheiligte Ort (vgl. auch 1. Mos. 37, 12 ff. und d. A. Jakobsbrunnen) empfing neue Weihe durch die Ereignisse zur Zeit Josua's. Denn in S. versammelte Josua die Repräsentanten des ganzen Volkes, um, ähnlich wie es Mose vor seinem Tode gethan, den Bund des Volkes mit seinem Gott zu erneuern (Jos. 24, 1 ff.): hier gerade, denn von den Höhen nördlich und südlich von S. war dem von dem Verheißungslande Besitz ergreifenden Volke Fluch und Segen des Gesetzes vorgehalten worden (Jos. 8, 33 ff.). Die altheilige Stätte wurde unter Josua zur Leviten- und Freistadt ernannt (Jos. 20, 7. 21, 21. 1. Chr. 7, 67 [6, 52]; vgl. Hos. 6, 9); trotzdem finden wir in der Richterzeit hier einen Tempel des Baal Berith (s. d A.), Richt. 8, 33. 9, 4. 46. Um der heiligen Erinnerungen willen, die sich an die Stadt knüpften, wurde wohl auch gerade in S. jene Volksversammlung abgehalten, in welcher die zehn nördlichen Stämme sich Jerobeam zum König setzten (1. Kön. 12, 1 ff. 2. Chr. 10, 1 ff.). — S. lag auf dem Gebirge Ephraim (Jos. 20, 7. 21, 21. 1. Kön. 12, 25. 1. Chr. 7, 67 [6, 52]), im Stammgebiete von Ephraim (1. Chr. 8 [7], 28; vgl. Jos. 17, 7), eine Hauptstation auf der Straße von Jerusalem nach Norden (Richt. 21, 19), recht im Mittelpunkte des Westjordanlandes (Ps. 60, 8. 108, 8), im Herzen des Stammgebietes von Joseph (Ephraim). Auf letzteren Umstand wird schon 1. Mos. 48, 22 hingedeutet, wenn in den Worten des sterbenden Israel an Joseph: „ich habe dir ein Stück Land gegeben über deine Brüder" im hebr. Grundtexte für „Stück Land" der seltene Ausdruck schekem (d. i. Sichem) gebraucht wird. Die Lage der Stadt erklärt es, daß sie sehr wechselvolle Schicksale gehabt hat, die wir freilich nur teilweise noch verfolgen können. In der Richterzeit zerstörte sie Abimelech (s. d. A.) vollständig (auch die Burg der Stadt, s. d. A. Millo) und streute Salz über die zerstörte Stätte (Richt. 9, 45). Wann sie wieder erbaut wurde, wissen wir nicht.

*) Die Auslegung, welche das Onom. der Stelle 1. Mos. 33, 18 gibt, wonach S. früher Salem geheißen hätte, beruht auf einem Mißverständnis, s. d. A. Salem. Das Onom. enthält mehrfache verwirrende Angaben betreffs Sichems.

Jerobeam I. erkor S., nachdem er dort zum König gewählt worden war, zu seiner Residenz und befestigte es (1. Kön. 12, 25), verlegte aber später den Sitz seiner Regierung nach Thirza (1. Kön. 14, 17). Aus späterer Zeit erfahren wir nur, daß es nach der Zerstörung Jerusalems noch bewohnt war (Jer. 41, 5), und daß es in der Folge die Hauptstadt der Samaritaner wurde (Sir. 50, 28. Josephus, Altert. XI, 8, 6; s. d. A. Samaritaner), die Johannes Hyrkanus eroberte (Altert. XIII, 9, 1. Jüd. Kr. I, 2, 6). Die Schicksale der Stadt in den Zeiten vor und nach Christi Geburt sind für uns in Dunkel gehüllt. Bei Josephus (Jüd. Kr. IV, 8, 1) und Plinius (V, 14) lesen wir, daß sie damals in dem Munde der Eingeborenen den Namen Mabortha oder Mamortha führte, was mit Juynboll, Olshausen u. a. „Übergangsort" (s. unten) zu deuten sein wird (nicht aber mit Neubauer und Grätz „gebenedeite Stadt" als Bezeichnung der heiligen Stadt der Samaritaner, s. ZDPV. VI, S. 198, Anm.). Möglich, daß damals schon der alte Name S. mehr und mehr außer Gebrauch kam oder bereits gekommen war. Sicher ist, daß in altchristlicher Zeit der Name Neapolis der einzig übliche war, wie es auch der Talmud bezeugt*). Man hat vermutet, S. sei im jüdischen Kriege zerstört worden, später neu aufgebaut und zu Ehren des Kaisers Vespasian Flavia Neapolis (Neustadt) genannt worden. Noch heute trägt die Stadt diesen Namen: Nâbulus. Neapolis hat zur Zeit der Kreuzzüge, wie noch neuerdings schwere Heimsuchungen zu erdulden gehabt. Saladin hat es zweimal plündern lassen und noch 1834 wurde es von den Truppen Ibrahim Pascha's verwüstet. Zu wiederholten Malen litt es schwer von Erdbeben (besonders 1202 und 1837). Aber infolge ihrer glücklichen Lage und der großen Fruchtbarkeit ihrer Umgebung hat sich die Stadt immer wieder von allen Schlägen, die sie betroffen, erholen können. Ein mündlich überlieferter Spruch Muhammeds lautet: „Unter allen Ländern wird Syrien von Gott am meisten geliebt, und von allen Teilen Syriens am meisten der Distrikt von Jerusalem, und innerhalb dieses das Gebirgsland von Sichem." Und in der That, das schmale Thal zwischen dem Ebal im N. und dem Garizim im S., in welchem Nâbulus liegt (vgl. Josephus, Altert. IV, 8, 44) gehört zu den schönsten und fruchtbarsten Stellen des heiligen Landes. Zählt man doch in und um Nâbulus an 80 Quellen. „Bei dieser Wasserfülle freut sich das Thal üppiger Vegetation und die ganze Pracht subtropischer Flora ist über seine Fluren ausgegossen. Mandeln, Feigen, Granaten, Oliven, Walnüsse, Orangen und Trauben werden hier ge-

Sichem (Naplus). Nach Duc de Luynes.

*) [Doch lag das alte Sichem nach Eusebius nicht ganz an der Stelle des nachmaligen Neapolis, wenn auch ganz nahe dabei; vgl. Ewald, Gött. Gel. Anz. 1865, Nr. 42.]

zeitigt und Palmen wiegen ihre glänzend grünen Blätterkronen über dem Wald niederer Bäume. Singvögel beleben die Lüfte und kleine Fische spielen in den Bächen" (Furrer) Die Stadt liegt 570 m über dem Meeresspiegel, gerade auf der Wasserscheide zwischen Mittelmeer und Jordan, auf einem Paßrücken, über den der Weg aus der Mittelmeerebene zum Jordan (über das alte Archelais) und nach Gilead (es-Salt) führt, ein alter Handelsweg (vgl. Hos. 6, 9), auf welchem noch heute lebhafter Handel zwischen Nâbulus und dem Ostjordanland unterhalten wird. Diese Lage deutet schon der Name Schekem, d. i. Schulter, Rücken, an, und nicht minder der obenerwähnte Mabortha. Nâbulus zählt heute etwa 20000 Einw., unter denen 190 Samaritaner (s. d. A.) und über 700 Christen (darunter 120 Protestanten). S. Bädekers Pal., 3. Aufl., S. 218 ff. Guérin, Samarie I, 390 ff. M.

Sichor, s. Sihor.

Sichron (genauer **Schikkaron**) lag an der Nordgrenze Juda's, zwischen Ekron und Jabneel, Jos. 15, 11. Man hat den Ort in der Ruine Sukereir (so schreibt die englische Karte des Westjordanlandes) auf dem Wege zwischen Jabne (Jabneel) und Esdûd (Asdod) wiederfinden wollen. Aber weder die Lage dieser Ruinenstätte noch ihr Name (Guérin nennt ihn Sûḳ Gheir, Tobler Ṣugheir) spricht für diese Vermutung. Überdies scheint, wie Guérin berichtet (Judée II, 79 f.), die kleine Ruine nur der Überrest eines alten Khan zu sein. M.

Sichuth, s. Siccuth.

Sicyum, richtiger **Sikyon**, war in der historischen Zeit der Hellenen eine der blühendsten dorischen Städte des Peloponnes. Von 665 bis 565 v. Chr. durch die Dynastie der Orthagoriden beherrscht, seit etwa 506 v. Chr. unter der Herrschaft einer gemäßigten Aristokratie, bis nach der Schlacht bei Leuktra im Bunde mit Sparta, seit 251 v. Chr. durch Aratos dem achäischen Bunde zugeführt, und nach Zerstörung von Korinth durch die Römer (146 v. Chr.) längere Zeit die bedeutendste Stadt im nördlichen Peloponnes, war S. berühmt durch den Gewerbfleiß seiner Bewohner und durch die hier blühenden Werkstätten trefflicher Maler und Erzgießer. Wahrscheinlich bestand hier schon im 2. Jahrhundert v. Chr. eine jüdische Gemeinde. Sikyon gehörte zu den 1. Makk. 15, 23 genannten Orten, an welche der Senat der Römer Schreiben (etwa 139 v. Chr.) richtete zu Gunsten des makkabäischen Fürsten Simon (vgl. S. 943), als dieser zu Anfang seiner Regierung (140—135 v. Chr.) mit Rom einen Bündnisvertrag schloß. H.

Siddim (d. i. „ebene Felder") kommt nur 1. Mos. 14, 3. 8. 10 vor als Name des Tiefthals, in oder an welchem die Städte Sodom, Gomorra, Adama, Zeboim und Bela-Zoar lagen, und an dessen Stelle infolge der Katastrophe Sodoms (s. d. A.) das Tote Meer oder vielmehr der seichte südliche Teil desselben entstand. Es war voll von Asphaltbrunnen (Luther: Thongruben). Anderwärts wird der Landstrich als Jordankreis oder als „der Kreis, der Bezirk" bezeichnet (1. Mos. 13, 10 ff. 19, 17. 25. 28. 29); zum „Land Canaan" wurde er nicht mehr gerechnet (13, 12).

Side (die Reste heißen jetzt Eski-Adalia) war eine namhafte Seestadt im östlichen Pamphylien, die sich rühmte, durch griechische Ansiedler aus dem äolischen Kyme gegründet zu sein. Sie erscheint in der Reihe von Städten, an welche nach 1. Makk. 15, 23 der römische Senat (es scheint 139 v. Chr.) Schreiben zu Gunsten des jüdischen Fürsten Simon, des Makkabäers (140—135 v. Chr.), richtete, als dieser bei Antritt seiner Herrschaft (vgl. S. 943) das Bündnis mit Rom geschlossen hatte. Wahrscheinlich bestand auch in S. eine jüdische Gemeinde. In der römischen Provinz Pamphylia (s. d.) war S. in der älteren Kaiserzeit die „erste" Stadt. H.

Sidon oder **Zidon** (hebr. Ṣîdôn, d. h. wahrscheinlich Fischerstadt; auf den assyrischen Inschriften Ṣidunu) lag am Mittelmeere, nicht weit vom Libanon, der hier bis auf eine Meile an das Meer herantritt, etwas südlich von der Mündung des Bostrenus, gegen 5 Meilen nördlich von Tyrus und ungefähr ebenso weit südlich von Berytus. Wie fast alle phönicischen Städte war Sidon auf einem Vorgebirge erbaut, das hier in Form eines stumpfen Winkels in das Meer hineinragt. Der Spitze des Vorgebirges hart gegenüber liegen zwei Inseln, von Nord nach Süd lang gestreckt, die durch einen schmalen Meeresarm von einander getrennt sind. Die südlichere war seit alter Zeit mit dem Festlande verbunden. Von der Nordspitze der nördlicheren zieht sich eine Reihe von kleineren Inseln und Klippen der Küste parallel in nordöstlicher Richtung hin, die im Altertum ebenfalls unter einander in Verbindung gebracht waren, so daß nur zwischen zweien von ihnen eine Durchfahrt blieb. Das war der innere Hafen des alten Sidon, wogegen der äußere außerhalb dieses Inselkranzes weiter nordöstlich lag. Vgl. Pietschmann, Geschichte der Phönicier S. 54 ff. — Sidon, das zu dem idealen Stammgebiete Asser (doch vgl. 1. Mos. 49, 13) gerechnet wurde (Jos. 19, 28; vgl. Richt. 1, 31), war in alter Zeit die mächtigste von den phönicischen Städten; auf ihren Münzen nennt sie sich „Mutter von Tyrus, von Aradus". Von ihr waren die ältesten phönicischen Kolonien ausgegangen; selbst Tyrus sollte eine sidonische Gründung sein. Deshalb heißt Sidon der Erstgeborene Canaans (1. Mos. 10, 15. 1. Chr. 1, 13) und „die Große"

d. h. die Hauptstadt (Jos. 11, 8. 19, 28)*); vgl. Strabo XVI, 756). Der einstige politische Vorrang Sidons wird freilich durch die ägyptischen Denkmale nicht bezeugt, wohl aber durch den Umstand, daß sowohl bei den Hebräern wie bei den Griechen und Römern, Sidonien und Sidonier vielfach gleichbedeutend war mit Phönicien und Phöniciern, auch da noch, wo von einer Hegemonie Sidons längst nicht mehr die Rede war. In diesem Sinn ist im A. T. von sidonischen Göttern (Richt. 10, 6. 1. Kön. 11, 5. 33. 2. Kön. 23, 13), sidonischen Weibern (1. Kön. 11, 1), sidonischen Kaufleuten (Jes. 23, 2), sidonischer Sprache (5. Mos. Dichter fest, als der Name von Tyrus im Abendland nicht weniger gefeiert war (vgl. Strabo XVI, 756). Auf Sidon führte man deshalb auch die phönicische Weisheit zurück, Mathematik und Astronomie (Strabo XVI, 757). Umgekehrt nannte sich dann aber auch Tyrus, als es die Hegemonie über Phönicien erlangt hatte und späterhin, auf seinen Münzen „die Mutter der Sidonier". Während der Hegemonie von Tyrus spielte Sidon keineswegs eine untergeordnete Rolle, wie man aus Hes. 27, 8 schließen könnte. Es hatte seine eigenen Könige (Jer. 25, 22. 27, 3) und erscheint neben Tyrus als der hauptsächlichste Repräsentant

Sidon. Schloß des heiligen Ludwig in Saida nach Duc de Luynes.

3, 9), überhaupt von Sidoniern (Jos. 13, 6. Richt. 18, 7. Hes. 32, 30) und selbst von Sidon (1. Mos. 10, 15. 49, 13. 1. Kön. 16, 31. Jes. 23, 12) die Rede. Das ist um so bemerkenswerter, als Tyrus den Israeliten näher war als Sidon, mit dem sie in keinem direkten Verkehr standen. Ebenso war es im Abendland. Sidonien ist bei Homer (Od. XIII, 285) Bezeichnung Phöniciens; sidonisch nennt er phönicische Stoffe (Il. VI, 289 f.) und Kunstarbeiten (Il. XXIII, 743. Od. XV, 115 ff. 425), und diesen Sprachgebrauch hielten auch die späteren der phönicischen Macht (Jer. 47, 4. Hes. 28, 20 ff. vgl. noch Joel 3, 9 [4, 4]. Sach. 9, 2. 1. Makk. 5, 15. Matth. 11, 21. 15, 21. Mark. 3, 8. Apstlg. 12, 20). Nach der Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar ging sogar die Hegemonie noch einmal auf Sidon über (vgl. Esr. 3, 7. 1. Chr. 23 [22], 4. Herod. VIII, 67. VII, 96. 99 f. Diod. XVI, 42), die es bis zu seinem unglücklichen Kampfe mit Artaxerxes Ochus (351 v. Chr.) behauptete (vgl. d. A. Phönicien 4). Später war Sidon noch Provinzialhauptstadt. Wenngleich Sidon, wie Phönicien überhaupt, seit Alexander d. Gr. mehr und mehr seine alte Bedeutung für den Handel verlor, so war es doch um Christi Geburt eine wohlhabende Stadt. Namentlich wurde hier Glasfabrikation betrieben (Strabo

*) [Luther scheint in diesen Stellen an Groß-Sidon im Unterschied von Klein-Sidon gedacht zu haben; vielleicht mit Recht; denn auf dem Taylorcylinder Sanheribs wird in der That Groß-Sidon und Klein-Sidon neben einander genannt; vgl. Schrader, KAT. 2. Aufl. 103. 291.]

XVI, 758. Plin. V, 17. XXXVI, 66) und auch sidonische Parfümerien waren gesucht (Plin. XII, 55. XIII, 2). Übrigens hat das Christentum hier früh Eingang gefunden (Luk. 6, 17. Apstlg. 27, 3), und späterhin war die allmählich hellenisierte Stadt Sitz eines christlichen Bischofs. — Ihre Schicksale waren auch weiterhin bunt und viel bewegt. In den Kreuzzügen wurde sie ein über das andere Mal von den Kreuzfahrern erobert und befestigt und von den Muslimen wiedergenommen und zerstört. Zuletzt gelangte sie noch einmal im 17. Jahrhundert zu einiger Blüte als die Residenz des Drusen-Emirs Fachr-ed-din; gegenwärtig ist ihr Handel neben dem von Beirut von keiner Bedeutung. — Das heutige Ṣaida liegt an der Stelle der alten Stadt, die sich freilich nach Osten hin viel weiter ausdehnte. Die Lage Saida's am Fuße des Libanon, dessen weiße Berge hier z. T. sichtbar sind, wird als sehr anmutig geschildert. Ihre Umgebung ist wasserreich und fruchtbar; ein Kranz von Baumgärten umgibt die Stadt, deren Obst sehr gerühmt wird. Interessant sind die Umgebungen aber wegen der zahlreichen Grabhöhlen, die sich namentlich in den Vorbergen im O. und SO. der Stadt finden. Seit alter Zeit vielfach geplündert und beschädigt sind dieselben neuerdings besonders von den Franzosen unter Renan genauer untersucht, deren Ausgrabungen eine große Zahl der wertvollsten Altertümer meist aus der christlichen Zeit, dann aber auch aus der altphöniciſchen zu Tage gefördert haben. Der merkwürdigste Fund der letzteren Art ist der Marmorsarg des sidonischen Königs Eschmunazar, der im Jahre 1855 im SO. von Saida in einem ausgemauerten Felsengrabe entdeckt und nach Paris gebracht wurde. Allem Anschein nach nach ägyptischen Mustern gearbeitet, zeigt derselbe auf seinem Deckel das ziemlich roh ausgehauene Bild des Königs, das wiederum auf seiner Brust in 22 Zeilen eine längere Grabschrift trägt. In derselben fordert der König unter Hinweis auf seine Verdienste um den sidonischen

Sidon. Ansicht von Saida vom christlichen Friedhofe aus. Nach Duc de Luynes.

Staat und unter Androhung der Rache der Götter, daß man seine Gebeine in diesem Sarge ungestört ruhen lasse. Es scheint aus der Inschrift nämlich hervorzugehen, daß Eschmunazar der Letzte seines Stammes war. Über die Zeit, in der er lebte, gehen die Meinungen freilich weit auseinander; doch hat Schlottmann (Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868) es wahrscheinlich gemacht, daß dieselbe in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. anzusetzen ist. Merkwürdiger Weise ist die Inschrift, die übrigens das umfangreichste Denkmal des phöniciſchen Schrifttums ist, auf dem Kopfe des Bildes zum Teil wiederholt, bricht dann aber mitten in einem Worte ab. Im Jahre 1887 ist übrigens auch der Sarkophag des Vaters Eschmunazars, des

Königs Tabnit von Sidon gefunden. Dieser Sarkophag ist jenem durchaus ähnlich und auch mit einer ähnlichen Inschrift versehen. Vgl. noch Hans Prutz, Aus Phönicien, Leipz. 1876, S. 98—135.
Sm.

Sarkophag Eschmunazars. Nach Schlottmann.

Siegel. Das latein signum (d. h. Zeichen) bedeutet in der Verkleinerungsform sigillum das Figürchen im Petschaft oder das Bildchen als aufgedrücktes Zeichen. Während das deutsche Wort Siegel zunächst das zu urkundlicher Versicherung und Bestätigung, zum Verschluß eines Briefes (s. oben S. 240a) u. s. w. dienende abgedrückte Zeichen oder Bild bezeichnet, dann erst das Werkzeug zum Abdruck eines solchen Zeichens oder Bildes, verhält es sich umgekehrt mit den aus dem Slavischen herübergenommenen Wörtern Petschier (Luth. 1. Kön. 21, 8: Pitschir) und dem gleichbedeutenden, aber üblicher gewordenen Petschaft (Luth. Hagg. 2, 24: Pittschafftring), welche zuerst den Handstempel zum Siegeln bedeuten, dann auch das auf dem Petschaft eingegrabene Zeichen oder dessen Abdruck. Obgleich die Hebräer (s. d. A. Edelsteine S. 333b) gewiß auch Siegel in Kegel- oder Cylinderform kannten, so scheint doch der Siegelring (s. d. A. Ringe) die gewöhnlichste Form des Siegels gewesen zu sein. Was Robinson berichtet (I, S. 58: „Die meisten Araber in den Städten tragen einen Siegelring, entweder am Finger oder an einer Schnur um den Hals, dessen Siegel statt der Unterschrift gilt"), stimmt mit der althebräischen Sitte völlig überein; vgl. Hhl. 8, 6, wo in dem die Unzertrennlichkeit der Verbindung ausdrückenden Bilde vom Siegelring, der wegen seines unveräußerlichen Wertes sorgsam verwahrt wird, auf diese doppelte Art des Tragens angespielt wird. Wie zur vollkommenen Tracht des Babyloniers (Herod. I, 195) Stab u. S. gehörten, so führte als angesehener Mann auch Juda (1. Mos. 38, 18. 25) beides mit sich, indem ihm das kostbare S. nach der auch im jetzigen Persien üblichen Weise an einer Schnur auf der Brust hing. Dürfen wir aber aus der häufigeren Erwähnung der Hand (1. Mos. 41, 42. Esth. 3, 10. 8, 2 ist der Ring oder Fingerreif, wie Esth. 8, 8 zeigt, als S. zu denken) einen Schluß ziehen, so trug man den Siegelring noch lieber am Finger (vgl. Jer. 22, 24), wo er leicht noch sicherer verwahrt war und zugleich als Schmuckgegenstand mehr zur Geltung kam. Mit feinem Thon versiegelte man nicht nur die Buchrolle (Jes. 29, 11. Offb. 5, 1 ff.) und den Brief (s. d. A.), sondern auch Beutel (Hiob 14, 17), den schließenden Stein

Althebräische Siegel. Nach de Vogüé.

(Dan. 6, 17, im Grundtext V. 18, wo das aram. Wort die Wurzelbedeutung des Eingrabens hat) und die Thür (Bel 10). Die Versiegelung an den Stirnen (Offb. 7, 3; vgl. Gal. 6, 17. Hes. 9, 2—4) erinnert an das noch jetzt bei den Arabern und Persern gebräuchliche Befeuchten des Petschafts mit einer Art schwarzer Tusche. Die Siegelstecher gruben in Metall oder gewöhnlicher in edle Steine (2. Mos. 28, 11) das bildliche Zeichen oder geradezu den Namen des Besitzers ein; s. d. A. Ringe, wo der Siegelring eines ägyptischen Königs abgebildet ist, und vgl. die Tafeln bei M. A. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönicischen, althebräischen 2c. Inschriften. Breslau 1869, und de Vogüé, Mélanges d'Archéologie orientale 1868, S. 131 ff. Nr. 34—42, nach welchem wir das aus einem Kegel von Chalcedon bestehende Siegel des Schemajahu, Sohn 'Asriaju's, mit einem Stierbild, wahrscheinlich aus dem 7. Jahrh. v. Chr., u. einem nach Assyrien deportierten Bürger des Zehnstämmereichs angehörig, und den Achatkegel Nethanja's, Sohn Obadja's, mit liegenden wilden Böckchen, abbilden. Wie Joseph und Mardochai als oberste Reichsbeamte, so erhielt (vgl. Esth. 8, 10) auch der 1. Makk. 6, 15 genannte

Reichsverweser den königl. Siegelring; Großsiegelbewahrer ist ja noch im neueren Frankreich und England ein bekannter Titel. Kph.

Sif, s. Monate, S. 1028b.

Sihon, der in Hesbon residierende Amoriterkönig, war in der Zeit, als die Israeliten unter Moses von Südosten her in das Ostjordanland vordrangen, Beherrscher eines dort bestehenden, an Umfang und Macht nicht unbedeutenden Amoriterreichs. Er selbst war auch der Begründer desselben oder mindestens sein Mehrer, der es groß und mächtig gemacht hatte. Wahrscheinlich aus dem Westjordanland herübergekommen und vielleicht auf im Ostjordanland ansässige Stammesgenossen gestützt, hatte er einen entscheidenden, in dem spottenden Triumphlied israelitischer Sänger über die Besiegung der Amoriter (4. Mos. 21, 27—30) als glänzende Folie des Sieges Israels dienenden Sieg über die Moabiter erfochten, diese südwärts bis über den Arnon zurückgeworfen und zugleich die Ammoniter vom Jordan weit nach Osten zurückgedrängt (4. Mos. 21, 26; vgl. Richt. 11, 13. 15. 25 ff. Jos. 13, 25). So erstreckte sich sein Reich vom Arnon im Süden bis zum Jabbok im Norden, im Jordanthal aber noch über diesen hinaus bis zum See Genezareth hin; ostwärts reichte es bis zur Wüste und zu der festen Grenze des den Ammonitern verbliebenen Gebiets; im Westen bildete der Jordan die Grenze (4. Mos. 21, 24. 5. Mos. 2, 36 f. Jos. 13, 10. 27. Richt. 11, 22). Es umfaßte also die südliche Hälfte Gileads (s. d. A. Nr. 2) einschließlich der großen Hochebene zwischen Hesbon und dem Arnon (s. Ebenen), die bald zu Gilead gerechnet, bald als besondere Landschaft davon unterschieden wird (5. Mos. 3, 10). Der gewöhnlich neben ihm genannte König Og (s. d. A.) von Basan, dessen Gebiet im Norden angrenzte, stand als unabhängiger Beherrscher eines zweiten, nicht minder bedeutenden Amoriterreichs (5. Mos. 31, 4. Jos. 2, 10. 9, 10) in einem wohl durch gemeinschaftliche Interessen gesicherten friedlichen Verhältnis zu ihm. Die Fürsten der im Osten des südlichen Teils seines Reiches und in diesem selbst nomadisierenden Midianiter waren seine Vasallen (Jos. 13, 21; vgl. 4. Mos. 31, 8). Nachdem Sihon das durch Gesandte an ihn gerichtete Begehren der Israeliten, durch sein Gebiet nach dem als Ziel ihrer Wanderung in Aussicht genommenen (5. Mos. 2, 29) Westjordanland ziehen zu dürfen, nach göttlichem Verhängnis (5. Mos. 2, 24. 30) abgelehnt hatte und mit seinem schnell aufgebotenen Heer den Israeliten entgegen gezogen war, wurde er bei Jahaz oder Jahza (s. d. A.) besiegt und in oder nach der Schlacht samt seinen Söhnen getötet (4. Mos. 21, 21—25. 5. Mos. 2, 26 ff. Richt. 11, 19 ff.). Die Folge dieses Siegs war die teilweise Eroberung des Reiches Sihons, die bald darauf durch eine Expedition gegen Jaser zu einer vollständigen wurde (4. Mos. 21, 31 f.); und so blieb dieser Sieg als Anfang der Besitznahme des Israel von seinem Gotte geschenkten Gebietes (5. Mos. 2, 24. 25. 31) den späteren Geschlechtern in besonders lebendiger, dankbarer Erinnerung (vgl. noch Neh. 9, 22. Ps. 135, 11 f.). Das Land Sihons wurde den Stämmen Ruben und Gad zugeteilt (4. Mos. 32, 33. 5. Mos. 29, 7 f. u. a.). Seine Benennung nach dem Amoriterkönig blieb aber noch lange im Gebrauch (vgl. 1. Kön. 4, 19); ja noch Jeremia (48, 45 f.) hat die den flüchtigen Moabitern von den Chaldäern drohende und sie nach Einnahme Hesbons ereilende Vernichtung mit dem Verderben zusammengestellt, welches einst Sihon über sie gebracht hatte, indem er die Worte jenes alten Triumphlieds, welche sich auf Sihons Sieg über die Moabiter beziehen (4. Mos. 21, 28 f.), mit einigen Variationen darauf anwendet. Ob aber der Berg Schichân auf der Südseite des Arnon oder die gleichnamige Ruine nördlich von es-Salt (Mizpa) mit dem Namen des Amoriterkönigs (Sichôn) etwas zu thun hat, ist sehr zweifelhaft.

Sihor (hebr. Schichôr), d. i. „der schwarze Fluß", heißt 1) in Jes. 23, 3 u. Jer. 2, 18 der Nil, so benannt wegen des schwarzen Schlammes, den er zur Zeit seiner Anschwellung mit sich führt, und mit dem er die Felder Ägyptens düngt; vgl. die Artt. Ägypten Nr. 3 u. Nil. Gleichbedeutend ist die griech. u. römische Bezeichnung des Nils durch Melas oder Melo, und auch der Name Neilos wird von manchen nach dem Sanskritwort nilas = „schwarz; dunkelblau" ebenso erklärt. Jenes Schichôr aber ist vielleicht eine Hebraisierung des einheimischen Namens des oberen Nils Sîris (vgl. noch S. 342). — 2) Auch in Jos. 13, 3 u. 1. Chr. 14 [13], 5 wollen manche mit einigen alten Übersetzern unter S. den Nil verstehen, was an sich nach 1. Mos. 15, 18 (vgl. d. A. Nil) möglich wäre. Richtiger aber denken in diesen Stellen die meisten neueren an den gewöhnlich als Südwestgrenze Canaans gegen Ägypten genannten „Bach Ägyptens", d. i. den Wadi el-ʿArisch (vgl. über ihn d. A. Bach); denn vom Nil könnte nicht wohl gesagt werden, daß er „vor" d. i. östlich von Ägypten fließe (Jos. 13, 3), und dem Sihor Ägyptens in 1. Chr. 14, 5 entspricht 1. Kön. 8, 65 der Bach Ägyptens. Daß die irrtümliche Meinung, der Wadi el-ʿArisch sei ein Nilarm, der nur zur Zeit der Überflutung Wasser habe, die Übertragung des Namens S. vom Nil auf dieses Bachthal veranlaßt habe, ist schwer zu glauben. Dasselbe kann wegen seiner in der Regenzeit ganz ansehnlichen, trüben, schwärzlichen Wasserfluten den gleichen Namen erhalten haben. — 3) Sihor-Libnath heißt Jos. 19, 26 ein in der Nähe des Carmel zu suchender Bach oder Fluß, bis zu wel-

chem das Gebiet Assers südwärts reichte. Man hat ihn nördlich vom Carmel in dem durch die Sage von der Erfindung des Glases (s. d. A.) berühmten Belus der Alten, d. i. dem südlich von Acco mündenden Nahr Naʿmân, oder in dem Wadi ʿAbbilîn, das in jenem mündet, oder auch in dem beim Carmel in den Kison mündenden Wadi el-Malek finden wollen; aber die Annahme, daß das Wort libnath auf das Glas hindeute, ist sehr zweifelhaft; und da die Stadt Dor in Jos. 17, 11 vgl. V. 10 noch zum Gebiet Assers gerechnet wird, so hat man den Sihor-Libnath vielmehr südlich vom Carmel zu suchen. Gewöhnlich denkt man jetzt an den etwas nördlich von Cäsarea mündenden Nahr Zerka, d. i. blauer Fluß, den Krokodilsfluß des Plinius (vgl. S. 919 b).

Silas, griechisch abgekürzte Form des lateinischen Namens Silvanus (1. Thess. 1, 1); ein urchristlicher „Prophet" (1. Kor. 12, 28. 14, 3) und Apostelgehilfe. Er war schon ein in Jerusalem angesehener Lehrer, als ihn die dortigen Apostel und Ältesten nach dem Apostelkonvent nach Antiochia sandten, um der dortigen Gemeinde ihr Sendschreiben zu überbringen (Apstlg. 15, 22. 32). So lernte ihn Paulus kennen und wählte ihn, als er sich mit Barnabas veruneinigt, zum Gefährten seiner zweiten großen Missionsreise (Apstlg. 15, 40). Als solcher durchzog er mit dem Apostel Kleinasien, erduldete mit ihm die Gefangensetzung in Philippi (Apstlg. 16), und blieb, als Paulus aus Beröa weichen mußte, mit Timotheus daselbst noch (zur Befestigung der Gemeinde) zurück, um sich erst in Korinth wieder mit ihm zu vereinigen (Apstlg. 17, 10. 14. 18, 5). Die von Korinth aus geschriebenen Briefe an die gemeinsam gestiftete Gemeinde zu Thessalonich sind von Paulus mit in des Silas Namen verfaßt, und noch 2. Kor. 1, 19 erwähnt er ihn ehrend als seinen Mitarbeiter in Korinth. Von da an aber verschwindet er aus dem Gefolge des Apostels, vielleicht weil er zur Mission unter Israel zurückkehrte. Hiermit stimmt, daß wir ihn später in der Begleitung des Apostels Petrus finden, dessen ersten Brief er den kleinasiatischen Gemeinden überbringt; denn es ist kein Grund, an der Identität des 1. Petr. 5, 12 erwähnten Silvanus mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten zu zweifeln. Die Angaben späterer über ihn sind ohne geschichtlichen Wert. Manche neuere haben auf ihn als Verfasser des Briefs an die Hebräer geraten. Bg.

Silber, s. Metalle.

Silberling, s. Sekel.

Silla, s. Millo, S. 1015 b, Anm. 2.

Silo (d. i. Ruhe, Ruheort) erscheint während der Richterperiode als der wichtigste Ort des heil. Landes. Hierher berief Josua, nachdem nach vorläufig abgeschlossener Besitzergreifung Canaans die beiden Hauptstämme Juda und Ephraim-Manasse ihr Erbteil empfangen hatten, die ganze Volksgemeinde. Hier richtete er die Stiftshütte auf (Jos. 18, 1) und nahm die weitere Verteilung des Landes vor (Jos. 18, 8 ff. 19, 51. 21, 2). S. blieb von nun ab durch Jahrhunderte hindurch teilweise der politische (vgl. Jos. 22, 9. 12. Richt. 21, 12), besonders aber der religiöse Mittelpunkt des heil. Landes (Richt. 18, 31. 21, 19. 1. Sam. 1, 9. 24. 3, 21. 14, 3)*), zu welchem man, so lange das Heiligtum hier stand, wallfahrtete, wie später nach Jerusalems Tempel (1. Sam. 1, 3. 2, 14). Auf diese Bedeutung S.'s, in dem eroberten Lande den vorläufigen Mittelpunkt für das Volk Israel zu bilden, wird auch 1. Mos. 49, 10 hingedeutet; denn dort wird zu übersetzen sein „bis er (Juda) nach S. kommt" (Luth.: „bis daß der Held komme"). Man hat gemeint, in S. sei damals ein festes Heiligtum errichtet worden, ein förmliches Tempelgebäude, das erst in assyrischer Zeit zu Grunde gegangen sei (vgl. Jer. 7, 12): ein Fehlschluß aus der Bezeichnung „Tempel des Herrn" (1. Sam. 3, 3) und „Haus des Herrn" (Richt. 19, 18. 1. Sam. 3, 15), der sich schon durch Hinweisung auf Richt. 18, 31 widerlegen läßt; denn an letzterer Stelle heißt offenbar die Stiftshütte „Haus des Herrn". Während der langen Zeit, da die Stiftshütte in S. stand, werden rings um dieselbe wohl auch feste Baulichkeiten errichtet worden sein (zur Wohnung von Priestern und Leviten, zu Vorratskammern u. s. w.), die etwa die Umgrenzung des Vorhofs der Stiftshütte bildeten, das eigentliche Heiligtum blieb aber das Zelt der Stiftshütte. Wäre an Stelle des Zeltes ein fester Tempel getreten, so würde derselbe gewiß eine Rolle im späteren Kultus des nördlichen Reichs gespielt haben: davon erfahren wir aber gar nichts. S. verlor vielmehr, wie es scheint, seine Bedeutung gänzlich (vgl. Ps. 78, 60), als die Bundeslade in den Philisterkriegen von hier weggebracht worden war (1. Sam. 4, 3 ff.). Sie kam später nach Kirjath Jearim (s. d. A.); auch die Stiftshütte war von S. wegverlegt, nach Nob (s. d. A.). Die spätere alttestamentliche Geschichte nennt S. nur noch beiläufig: als die Geburts- und Wohnstätte des Propheten Ahia (s. d. A.)**). Zur Zeit Jeremia's lag S. in Trümmern, die Assyrer hatten die Stadt, und mit ihr die letzten Reste der heiligen Bauten aus alter Zeit, zerstört (Jer. 7, 12. 14. 26, 6. 9)***).

*) Hier ist zu übersetzen: „und Ahija, der Sohn des Ahitob ..... des Sohnes des Eli, des Priesters zu S. trug das Ephod", d. i. war Hoherpriester.

**) Dagegen ist Neh. 11, 5 und 1. Chr. 10 [9], 5 statt „Siloni" (Schiloni) zu schreiben „Schelani(ter)", d. i. Nachkomme des Sela, des dritten Sohnes Juda's, vgl. 4. Mos. 26, 20.

***) Jer. 41, 5 wird man mit Sept. Salem (vgl. 1. Mos. 33, 18) statt Silo zu lesen haben (s. d. A. Salem). Sonst

— S. lag genau in der Mitte des Westjordanlandes (seine centrale Lage erkärt wohl auch die Bedeutung, die es in der Richterzeit hatte), nach Richt. 21, 19 nördlich von Bethel, östlich von der Straße von Bethel nach Sichem, südlich von Libona (s. d. A.). Damit stimmt, wenn Eusebius S. dem Stammgebiet von Ephraim zuweist und das Onom. es in die Landschaft Akrabattene verlegt, 12 (so Euseb.) oder 10 (so Hieron.) r. M. von Sichem entfernt. Hieronymus berichtet, es sei zu seiner Zeit völlig zerstört gewesen. Obgleich noch jüdische Reisende des M. A. die Lage von S. richtig kannten, galt doch den Kreuzfahrern — infolge einer leicht begreiflichen sachlichen Verwechselung — zumeist Nebi Samwîl (s. d. A. Mizpa) für das alte S., in welchem einst der Knabe Samuel im Dienst am Heiligtum aufgewachsen war. Erst Robinson fand die ursprüngliche Stätte wieder. Im Norden der fruchtbaren Ebene von Turmus ʿAija erhebt sich (8 St. von Jerusalem, 4 St. von Sichem) ein Hügel von bedeutenderen Höhen umgeben, dessen ziemlich ausgedehnte Trümmer den Namen Seilûn führen (das hebr. Schilon, die ursprüngliche Form, aus welcher Schilo durch Abschleifung entstand; bei Josephus finden sich die beiden Formen Silo und Silûn). Sie bedecken das Plateau und die Abhänge des Hügels und rühren fast durchweg von arabischen Baulichkeiten her, die höchstens in die Zeit der Kreuzzüge zurückreichen. In den Trümmern eines kleinen Hauses, das aus sorgfältig behauenen Steinen erbaut war, die ohne Mörtel aufeinandergefügt waren, vermutet Guérin die Reste einer Synagoge. Im Norden von Seilûn finden sich noch zahlreiche Felsengräber von alter Anlage. Zu ihnen mögen auch die Gräber zählen, die man jüdischerseits im M. A. für die des Eli und seiner Söhne ausgab. In ihrer Nähe liegt ein alter Brunnen. Hier mag man den Schauplatz jener Begebenheit Richt. 21, 20 f. suchen: da die Benjaminiten, in den benachbarten Weinbergen versteckt, sich der arglos beim Feste tanzenden Töchter Silo's bemächtigten und dieselben auf der nach S. führenden Straße in ihr nahes Stammgebiet entführten. Vgl. Guérin, Samarie II, p. 21 ff. Memoirs II, p. 367 ff. — Die Meinung einiger, daß S. ursprünglich Thaanath Silo (s. d. A.) geheißen habe, darf als ein willkürlicher Einfall bezeichnet werden; Th. S. lag 4 Stunden nordöstlich von Silo. M.

Siloah wird in der Schrift nur dreimal (über Neh. 3, 15 s. unten) erwähnt: Joh. 9, 7 als „Teich Siloah, Siloha" und Jes. 8, 6 als „Wasser Siloha"; endlich Luk. 13, 4 ein „Turm in Siloah". Eine Andeutung über die Lage S.s enthalten die a. St. nicht. Josephus berichtet ausführlicheres. Er verlegt die „Quelle Siloam" oder „Siloa" an das Südende Jerusalems (Jüd. Kr. II, 16, 2. V, 4, 2. 6, 1), an den Ausgang des Tyropöon (V, 4, 1), an die äußere Stadtmauer, aber so daß S. noch innerhalb derselben zu liegen kommt (V, 9, 4), unmittelbar oberhalb einer Schlucht (des östlichen Ausgangs des Hinnomthales, V, 12, 2. VI, 8, 5), s. schon d. A. Jerusalem Nr. 10. Mit diesen Angaben stimmt auch Hieronymus überein, der S. an den Fuß der Berge Zion und Moria verlegt, und hier suchen S. auch alle früheren und späteren Berichte. Es kann daher keinem begründeten Zweifel unterliegen, daß das heutige ʿAin Silwân im allgemeinen die Lage des alten S. richtig bezeichne. ʿAin Silwân heißt ein künstliches Wasserbassin, genau unterhalb des südlichen Vorsprungs des östlichen Stadthügels, das von starken Mauern gebildet wird, und in der Richtung von S. nach N. 16 m lang, von W. nach O. 5,6 m breit ist. Sein Wasser empfängt dieses Becken durch einen 3,6 m langen gemauerten Kanal, zu dessen Nordende eine alte baufällige Treppe von 8 Steinstufen hinabführt. Dieser Kanal aber ist nur die Fortsetzung eines längeren Felsentunnels, der den südlichen Teil des östlichen Stadthügels in der Richtung von NO. nach SW. durchschneidet und das Wasser der Marienquelle in das untere Tyropöon leitet.*) Jenes Bassin hat endlich noch einen Ausfluß in seiner SO.-Ecke; von hier aus füllte sich früher ein größerer, weiter unten gelegener Teich mit Wasser, dessen Boden aber schon seit Jahrhunderten mit Bäumen bewachsen ist: die sogenannte Birket el-Chamrâ, der „rote Teich" (wegen der rötlichen Erde so genannt). Man bezeichnet ihn wohl auch als den „Unterteich S." im Untersch. von jenem heute noch mit Wasser gefüllten Bassin, dem „Oberteich S." Aus diesem topographischen Befunde erhellt, daß S. keine selbständige Quelle ist, daß vielmehr so nur eine Reihe künstlicher Wasserreservoirs hießen, in welche das Wasser der Marienquelle (des alten Gihon) geleitet wurde, um diese reiche Wasserquelle auch den Bewohnern des größeren westlichen Stadthügels und der (späteren) Unterstadt (Akra) leicht zugänglich zu machen. Die genannten Wasseranlagen stammen aus sehr verschiedener Zeit. Der die Marienquelle und den S. verbindende Kanal wird wahrscheinlich auf Hiskia zurückzuführen sein (s. 2. Chr. 32, 30. 2. Kön. 20, 20. Sir. 48, 19). 8 m oberhalb des unteren Aus-

würde die Stelle beweisen, daß zur Zeit der Statthalterschaft Gedalja's S. nicht völlig in Trümmern lag, sondern noch bewohnt war.

*) Die Kenntnis von dem Kanale war durch Jahrhunderte entschwunden. Er wird zuerst i. J. 1250 wieder erwähnt. In neuerer Zeit wurde er erst eingehender von Robinson und Smith (April 1838) untersucht, später besonders von Tobler (März 1846). S. zur Geschichte der Kenntnis des Kanales Robinson II, 150 ff. Tobler, Siloah S. 13 ff.

ganges des alten Kanales ist im Juni 1880 an der östlichen Innenwand des Kanales eine sechszeilige hebräische Inschrift in altsemitischen Schriftzügen entdeckt worden (s. o. S. 1437), welche besonders durch die Bemühung Prof. Guthe's (im Auftrage des deutschen Palästina-Vereins) kopiert wurde und in der Ztschr. des DPV. 1881 durch die Proff. Kautzsch und Socin publiziert und erklärt worden ist. Die leider vielfach unleserlich gewordene Inschrift*) enthält keinerlei Datierung und erwähnt keines Königs; sie war offenbar keine offizielle Inschrift. Die den Kanal aushauenden Arbeiter haben sie auf eigene Faust eingemeißelt. Die Beschaffenheit der Schriftzüge stimmt recht wohl zu der oben vertretenen Annahme, daß der Kanal unter Hiskia hergestellt wurde. Wir entnehmen der Inschrift nur soviel, daß der Kanal zugleich von unten und oben in Angriff genommen wurde und die Arbeiter in der Mitte des Weges (bei a, s. d. Taf.) zusammentrafen. Die Länge des Tunnels wird von der Inschrift auf 1200 Ellen angegeben, was etwa der Länge der Strecke von der Marienquelle bis zum Oberteich S. (genau 536 m) entspricht, und die Tiefe des Tunnels unter der Oberfläche des Berges auf 100 Ellen (45 m). Der Umstand, daß das Wasser in die Wasserbecken des unteren Tyropöon durch diesen Kanal einströmte, veranlaßte für jene den Namen Siloah, d. i. „Entsendung" (näml. des Wassers), auf welche Bedeutung Joh. 9, 7 angespielt wird. Da jener Kanal nur wenig geneigt war, strömte das Wasser dem S. in nur mäßigem Falle zu. Jes. redet daher (8, 6) von dem Wasser S. „das da stille gehet" (er vergleicht ihm das in stillem Gange sich verwirklichende Gottesreich, im Gegensatz zu dem seine Ufer mächtig überflutenden Euphrat als einem Sinnbild der gewaltthätigen Weltreiche, denen Israel vertraute). Der „Kanal des Hiskia" setzt ein altes Wasserbecken voraus, in das er einmündete. Die Ausgrabungen und Untersuchungen, die Guthe (s. ZDPV. V, bes. S. 355 ff.) und Schick (s. Quart. Statem. 1886, S. 88 ff. 197 ff. ZDPV. XIII, S. 229 f.) vorgenommen haben, haben ergeben, daß schon in ältester Zeit hier eine sehr verzweigte Wasseranlage vorhanden war. Aus jenem Kanal floß das Wasser ursprünglich in ein Becken (A), das östlich von dem heutigen (oberen) S. lag und eine weitere Ausdehnung nach Westen gehabt haben muß, als die jetzige Umgrenzung aufweist, die Guthe bei seinen Ausgrabungen vorfand. Diesen Teich hält

Siloah. Nach einer Originalphotographie.

*) Die Inschrift ist neuerdings herausgehauen und dabei zerstört worden, s. ZDPV. XIII, S. 286 ff. Zugleich tauchte in Jerusalem eine „zweite" angeblich über der ersten Inschrift gefundene, aber sicher gefälschte auf, s. ebend. S. 202 f.

Die Wasseranlagen beim Siloahteich,

nach Guthe und Schick.

Zu Riehm, Bibl. Handwörterbuch.

Verlag von Velhagen & Klasing in Bielefeld u. Leipzig.

Mafsstab 1 : 2500.

0 100 200 Meter.

Höhenangaben in Metern. Höhenkurven des ursprünglichen Terrains nach Ch. Warren.

Guthe für den „Teich des Königs“ Neh. 2, 14; vielleicht ist es richtiger, hier den Teich Asuja (Neh. 3, 16), d. h. den „angelegten“ Teich, zu suchen: er wird so genannt worden sein, weil er der erste Kunstteich war, der bei S. angelegt wurde (Guthe sucht ihn weiter nördlich). Der „Teich des Königs“ kann etwa bei C gelegen haben, wo sich noch Reste einer alten Teichanlage vorfinden. Das Becken A hatte einen Ausfluß (g—h) nach Südosten, der sich vielfach verzweigt zu haben scheint. Wahrscheinlich ging ein Arm nach SW.; jedenfalls wurde das überflüssige Wasser jenes ältesten Teiches auch nach Süden geleitet, und zwar, wie die Ausgrabungen ergeben haben, bis unter der alten Stadtmauer (k—l—m) weg. Als man durch Erbauung derselben die Thalmulde des Tyropöon zwischen den beiden Stadthügeln schloß, verwertete man so das Wasser S.s auch zur Bewässerung der hier, am Ausgang des Tyropöon- und Kidronthales belegenen Gärten, der alten Königsgärten. Das Wasser wurde daher sicher auch in ein Bassin gefaßt, nämlich den „Teich der Leitung beim Königsgarten“ (so ist Neh. 3, 15 zu übersetzen). Dieser Teich, von dem noch keine Reste aufgefunden worden sind, kann etwa bei B gelegen haben (der dort aufgefundene Teich stammt sicher aus viel späterer Zeit, s. unten). Ein Teil der genannten Kanäle muß lange vor Hiskia's Zeit schon vorhanden gewesen sein; die zuletzt erwähnte Leitung kann nicht später als zur Zeit der Errichtung der Stadtmauer am Ausgang des Tyropöon entstanden sein. Nun hat Schick nachgewiesen, daß das Wasser der Marienquelle einst auch durch einen zweiten Kanal nach Süden geleitet wurde (s. d. Karte), der aber noch nicht vollständig untersucht ist. Im Süden war er offen, erst weiter nördlich gestaltet er sich zu einem Felsentunnel, der zum Teil so hoch ist, daß man in demselben gehen kann. Zwischen diesem Kanal und dem des Hiskia besteht keine Verbindung. Er scheint älter zu sein als der letztere. Man verschüttete ihn, als der neue Kanal (der des Hiskia) angelegt wurde; lag er doch — zum Teil offen zu Tage — außerhalb der Stadtmauer und hätte deshalb auch einem belagernden Feinde zu gute kommen können. — Das geheimnisvoll dem Tempelberg entströmende Siloahwasser wurde begreiflicher Weise vielfach Gegenstand der Verehrung. Während die Muhammedaner hier eine der Paradiesesquellen erblickten, und muhammedanische Pilger bis heute gern im S. baden, galt der christlichen Überlieferung der S. besonders wegen Joh. 9 für heilig und heilkräftig (man suchte hier sogar den Teich Bethesda). So erklärt es sich, daß in christlicher Zeit umfangreiche Bauten hier aufgeführt wurden, die durch Guthe's Ausgrabungen zum Teil aufgedeckt worden sind. Der Pilger von Bordeaux (333) redet von einem quadriporticus, einer vierfachen Halle. Wo diese stand, wissen wir nicht. Der bauliche Befund, den Guthe entdeckt hat, weist auf Anlagen hin, welche Antoninus von Piacenza (um 570) beschreibt. Nach ihm erhob sich über der Quelle S. — also dem Orte, wo das Wasser aus dem Felsenkanal ausfloß (i) — eine Basilika. Ihre Südmauer bezeichnet die Mauerlinie b—c. Unterhalb der letzteren fand Guthe einen von W. nach O. laufenden, gegen 6 m langen Kanal: hier lagen wohl die beiden in Marmor gefaßten Bäder, eines für Männer, das andere für Frauen, in welchen nach Antoninus die Kranken Heilung suchten. Endlich befand sich nach unserem Berichterstatter weiter abwärts ein „großer in Mauerwerk gefaßter Teich, in dem sich das Volk beständig zu baden pflegte“: das kann nur der heutige (obere) S. Teich sein. Man hatte also den alten Teich A verschüttet (wann, wissen wir nicht; zu Christi Zeit dürfte er noch existiert haben), damit er dem neuen Bassin Platz mache, das in die weitläufigen Anlagen sich besser eingliederte. Der Kanal b—c setzte sich beiderseits im rechten Winkel fort, wie weit über d und e hinaus, ist noch nicht festgestellt. Anfang des 12. Jahrh. wird von weiteren Bauten berichtet, die zur Unterbringung von Kranken, ständigen Wohnungen u. s. w. dienten. Weiter thalabwärts gab es seit der christlichen Zeit noch zwei weitere Teiche. Der jüngere ist die heutige Birket el-Chamrâ, welche zuerst 870 als natatoria Siloë erwähnt wird, aber schon zur Zeit Felix Fabri's 1483 trocken gelegt war. Der ältere ist ein schon vom Pilger von Bordeaux erwähnter „großer Teich außerhalb (der Mauer)“, B, der über dem Kanal der Königszeit (s. oben) erbaut wurde. Er ist längst trocken gelegt; schon im 16. Jahrh. wird eines Maulbeerbaumes (er wird noch heute gezeigt) Erwähnung gethan, der hier die Stätte bezeichnen soll, da Jesaias vor dem Könige Manasse zersägt worden sei (vgl. Hebr. 11, 37). Alle die genannten Anlagen sind längst zu Grunde gegangen und verschüttet. Nur die Birket Silwân ist von ihnen noch übrig; ein Säulenstumpf mitten in derselben rührt noch von den alten Bauten her. Im Jahr 1888 stürzte infolge starker Regengüsse die Nordwand dieses Teiches ein und verschüttete denselben. Was seitdem geschehen ist, um den Schaden zu heilen, ist dem Ref. nicht bekannt geworden. — Da der S. sein Wasser von der Marienquelle empfängt, teilt dieses natürlich die Beschaffenheit der letzteren. Die Marienquelle ist eine intermittierende; daher fließt das Wasser dem S. nicht ununterbrochen und nicht immer in gleicher Mächtigkeit zu, was schon Hieronymus beobachtete und auch mittelalterliche Reisende vielfach konstatieren; der Wasserzufluß mochte, wie Wilhelm von Tyrus berichtet, zu Zeiten in dem stark mit Schuttmassen angefüllten Tunnel sogar ganz ausbleiben. Während Jo-

sephus (Jüd. Kr. V, 4, 3) das Wasser des S. als süß und wohlschmeckend rühmt, nennt es Wilhelm von Tyrus unschmackhaft; es ist in der That salzig, und wird vielfach durch Badende oder Wäscherinnen und Gerber, ja auch durch Kloakenabzüge, die ins Tyropöon führen, verunreinigt. Ähnliches mag schon im Altertum der Fall gewesen sein. Die Sept. übersetzen Neh. 3, 15: „Teich der Schaffelle" (targumisch bedeutet das Zeitwort schelach auch „abhäuten"). — Über den „Turm in S." Luk. 13, 4 läßt sich nichts Sicheres mehr sagen. Wir können nur vermuten, daß einer der Stadttürme (vgl. Joseph., Jüd. Kr. V, 4, 2) in der Nähe des S. so hieß. — Endlich sei erwähnt, daß der Name Silwân seit dem Anfang des 17. Jahrh. auch übertragen worden ist auf das dem S. gegenüber auf dem Westabhang des „Berges des Ärgernisses" liegende muhammedanische Dorf Kefr Silwân (s. üb. dieses Tobler, Siloah 135 ff.), welches im Mittelalter an der Stelle altjüdischer Begräbnisstätten, indem man die Grabhöhlen zum Teil zu Wohnungen benutzte, errichtet worden ist (s. auch d. Art. Kidron). Über Siloah s. noch Robinsons Pal. I, 384 f. II, 142 ff. Tobler, die Siloahquelle und der Ölberg. St. Gallen 1852. Kneucker, Siloah. Heidelberg 1873. M.

Silpa, Magd Lea's (1. Mos. 29, 24) und nach deren Wunsch Halbfrau Jakobs (30, 9—12), dem sie zwei Söhne, Gad und Asser gebar (35, 26. 37, 2); zur Zeit der Wanderung nach Ägypten belief sich ihre Nachkommenschaft auf 16 Seelen (46, 16—18), von welchen 12 israelitische Geschlechter abstammten (4. Mos. 26, 15—18. 44 bis 47).

Silvanus, s. Silas.

Simea: 1) Sohn Isai's; s. d. Artt. Jonadab und Samma. 2) Sohn Davids; s. d. A. Sammua. Ferner heißen so ein von Gibeon stammender und in Jerusalem wohnhafter Benjaminit (1. Chr. 9 [8], 32 u. 10 [9], 38; hier Simeam) und zwei Leviten (1. Chr. 7, 30 u. 39 [6, 15 u. 24]).

Simeath, s. Josabad.

Simei (hebr. Schim'i): 1) Der bekannteste Träger dieses häufigen Namens ist der in Bahurim (s. d. A.) wohnhafte, dem Hause Sauls zugehörige Benjaminit S., Sohn Gera's, ein in seinem Stamme sehr angesehener und einflußreicher Mann (vgl. 2. Sam. 19, 17), der als David vor Absalom fliehen mußte, seinen rachsüchtigen Haß an dem unglücklichen König, der in seinen Augen allein an dem Sturz des Hauses Sauls Schuld war, in niedrig-gemeiner Weise durch schadenfrohe Verwünschungen und Steinwürfe ausließ (2. Sam. 16, 5 ff.), dann aber nach Unterdrückung des Aufstandes sich beeilte, als erster „unter dem ganzen Hause Joseph", d. h. unter den Juda gegenüberstehenden Stämmen Israels den heimkehrenden König bei dessen Übergang über den Jordan zu begrüßen und seine Verzeihung zu erflehen (2. Sam. 19, 16 ff.). In gewohnter Großmut sicherte ihm David trotz Abisai's Einspruch sein Leben eidlich zu, obschon er der Überzeugung war, daß der an „dem Gesalbten Jehova's" begangene Frevel nicht ungesühnt bleiben dürfe, weshalb er später in seinem Vermächtnis der Weisheit Salomo's die blutige Sühne desselben anbefahl (1. Kön. 2, 8 f.). Der Befehl Salomo's, daß S. nach Jerusalem übersiedeln solle, und die ihm auferlegte eidliche Verpflichtung, den Stadtbezirk bei Todesstrafe nicht zu überschreiten, erzielten, daß der von aufwallender Leidenschaft leicht zu raschem und der Vorsicht vergessendem Handeln fortgerissene Mann sich durch eigene Schuld ins Verderben stürzte. Der Bruch seines Eides durch Verfolgung zweier nach Gath entflohener Sklaven gab den Rechtsgrund ab, auch seinen früheren Frevel durch seine von Benaja vollzogene Hinrichtung zu sühnen (1. Kön. 2, 36 bis 46). Mit diesem S. ist wahrscheinlich derjenige identisch, der Esth. 2, 5 u. St. in Esth. 7, 1 scheinbar als Großvater, in Wahrheit aber als Vorfahre Mardochai's (s. d. A.) angeführt wird. — 2) Ein anderer S., Sohn Ela's, vielleicht derselbe, der als Gegner des Kronprätendenten Adonia genannt wird (1. Kön. 1, 8), war Rentamtmann Salomo's im Stammgebiet Benjamins (1. Kön. 4, 18). — 3) Über 2 der Linie Gerson angehörige Leviten desselben Namens vgl. d. A. Laedan. — Sonst führen ihn noch mehrere Leviten (1. Chr. 7, 29 [6, 14]. 7, 42 [6, 27]. 26 [25], 17. 2. Chr. 29, 14 u. 31, 12 f. Esr. 10, 23); zwei Benjaminiten, von denen der eine aus Rama stammte und Davids Weinberge beaufsichtigte (1. Chr. 28 [27], 27), der andere auch Sama (hebr. Schema') genannt wird (1. Chr. 9 [8], 21 vgl. V. 13); ein Simeonite (1. Chr. 5 [4], 26 f.); ein Rubenite (1. Chr. 6 [5], 4); ein Enkel des Königs Jechonja und Bruder Serubabels (1. Chr. 3, 19); ein Nachkomme Serubabels (Luk. 3, 26) und zwei Zeitgenossen Esra's (Esr. 10, 33. 38). — Zweifelhaft ist, an welchen S. bei dem Sach. 12, 13 genannten Geschlecht Simei's zu denken ist, ob an den unter Nr. 1 genannten, dessen Geschlecht dann Benjamin repräsentieren würde (der unter Nr. 2 genannte S. kann nicht in Betracht kommen), oder an das gersonitische Levitengeschlecht Simei (vgl. Nr. 3); letzteres ist das wahrscheinlichere; der Prophet hat dann das königliche und priesterliche Geschlecht, die auch Jer. 33, 14 ff. zusammengestellt sind, je mit einer Nebenlinie namhaft gemacht, wobei die Erwähnung der Nebenlinie andeuten soll, daß in beiden Geschlechtern die Klage eine allgemeine sein werde. — Vgl. noch d. A. Samma.

Simeon (hebr. Schimʿôn, griech. Symeōn u. Simōn = Erhörung), zweitältester Sohn Jakobs von der Lea (1. Mos. 29, 33. 35, 23. 2. Mos. 1, 2. 1. Chr. 2, 1) und öfters mit anderen Söhnen Lea's, mit Ruben (1. Mos. 48, 5. 4. Mos. 2, 12), mit Levi (1. Mos. 34, 25. 30. 49, 5), mit Juda (Richt. 1, 3. 17; s. u.) näher verbunden, tritt in der Patriarchengeschichte nur zweimal hervor: zuerst indem er im Verein mit Levi vor den übrigen Jakobssöhnen die hinterlistige und blutige Rache für die Schändung ihrer Schester Dina an den Sichemiten vollzieht (1. Mos. 34, 25 f. 30 f.), ein Racheakt, den Jakob als unbesonnen und gefahrbringend (34, 30) und als zu weit gehend (49, 5–7) ernstlich mißbilligt und mit dem Fluch der künftigen Zerstreuung der Nachkommen S.s und Levi's unter die übrigen Stämme bestraft, wogegen der Fanatismus des späteren Judentums eine preiswürdige und gottgewollte gerechte Vergeltung darin erkannte (Judith 9, 2); sodann indem er von Joseph, offenbar als der Älteste nach Ruben (der den Anschlag seiner Brüder gegen Joseph zu vereiteln gesucht hatte, 37, 21 f. 29 f. 42, 22 f.), in Ägypten als Geisel gefangen zurückbehalten wurde (42, 24. 36. 43, 23). In der Aufzählung seiner 6 Söhne 1. Mos. 46, 10 und 2. Mos. 6, 15 wird der letzte derselben Saul ausdrücklich als der Sohn eines cananäischen Weibes bezeichnet, ein Zeugnis, daß auch bei dem Stamme S., wie bei Juda (s. d. A. Nr. 1) schon sehr früh eine Vermischung mit Canaanitern stattfand. Der in 4. Mos. 26, 12–14 u. 1. Chr. 5 [4], 24 ff. aufgeführten simeonitischen Geschlechter sind es aber nur 5, indem ein Sohn Ohad wegfällt. Auch ist in diesen Stellen der Name Jemuel in Nemuel und Zohar in Serah, sonst Name eines Geschlechtes Juda's, umgeformt, wogegen Jarib in der Chr. wohl nur Schreibfehler für Jachin ist. Die Zahl der waffenfähigen Simeoniten betrug bei der ersten zur Zeit Moses vorgenommenen Zählung unter dem Stammfürsten Selumiel, Sohn Zuri-Schaddai's (4. Mos. 1, 6. 7, 36 u. ö.) 59300 (4. Mos. 1, 23. 2, 13), bei der zweiten unter dem Stammfürsten Semuel, Sohn Ammihuds (4. Mos. 34, 20) nur noch 22200, eine Verringerung, die man durch die Vermutung hat erklären wollen, der Stamm S. sei durch die Bestrafung der unzüchtigen Abgötterei mit dem Baal Peor, an welcher einer seiner Fürsten Simri, Sohn Salu's, in hervorragender Weise beteiligt war, besonders schwer mitgenommen worden (vgl. 4. Mos. 25, 3. 5. 14). Wie dem auch sei, jedenfalls ist der Stamm verhältnismäßig früh stark zusammengeschmolzen und hat im israelitischen Volksstaat nur für kurze Zeit eine selbständige Bedeutung zu behaupten vermocht. In der Chronik (1. Chr. 5 [4], 24 ff.) wird der Hauptbestand des Stammes gerade auf jenen Sohn einer Canaanitin, Saul, zurückgeführt und ausdrücklich im Gegensatz zu dem Kinderreichtum seines Abkömmlings Simei bemerkt, daß dessen Brüder, d. h. die übrigen Simeoniten, nicht viel Söhne hatten, und daß der ganze Stamm sich nicht in gleicher Weise, wie Juda, vermehrte. Auch scheint das Vorkommen der Namen Mibsam (s. d. A.) und Misma sowohl unter den Nachkommen jenes Saul (1. Chr. 5 [4], 25) als unter den Söhnen Ismaels (1. Mos. 25, 13 f.) darauf hinzudeuten, daß sich die Simeoniten, wie mit Canaanitern, so auch mit ismaelitischen Araberstämmen vermischten. — Der Spruch Jakobs über Simeon (1. Mos. 49, 7) aber weist darauf hin, daß der Stamm gar kein eigenes Gebiet hatte, sondern im Gebiet anderer Stämme zerstreut war; und im Segen Mosis (5. Mos. 33) ist er gar nicht erwähnt. In Jos. 19, 1–9 endlich, wo den Simeoniten zuerst 13 (14) Städte im Mittagsland (Negeb) und dann noch einmal 4, von denen 2 ebenfalls zum Mittagsland, die 2 anderen aber zur Niederung (Sephela) gehören, als ihr Erbteil zugewiesen werden, wird zweimal ausdrücklich bemerkt, daß ihnen diese Städte vom Gebiet Juda's zugeteilt worden seien; und demgemäß finden wir auch alle diese simeonitischen Städte in Jos. 15, 26–32 u. 42 unter den Städten Juda's aufgeführt, ausgenommen Seba, Bethul, Beth-Marcaboth, Hazar-Susa und Saruhen, von denen aber letzteres mit Silhim (Jos. 15, 32; s. Saaraim), Bethul mit Chesil (Jos. 15, 30; s. Bethuel), Seba (s. d. A.) mit Sema (Jos. 15, 26) und vielleicht auch Beth-Marcaboth (s. d. A.) und Hazar-Susa mit Madmanna und Sansanna (Jos. 15, 31) identisch sind. Auch sonst kommen mehrere dieser Städte als Städte Juda's vor; so Bethul (= Bethel), Horma und Asan, auch Ramoth (vgl. Jos. 19, 8 u. d. A. Baalath-Beer) in 1. Sam. 30, 27 u. 30 (vgl. V. 26) bezüglich der Zeit Davids, Beerseba in 2. Sam. 24, 7. 1. Kön. 19, 3 u. 2. Kön. 23, 8 bezüglich der Zeiten Davids, Ahabs und Josia's und Ziklag, das im Besitz des Philisterkönigs Achis von Gath gewesen war, in 1. Sam. 27, 6 für die Zeiten Davids und der Könige Juda's. Überhaupt werden jene Städte als simeonitische nur noch Jos. 21, 4. 9. 16 (Ain) und 1. Chr. 7, 59 (wo dafür richtiger Asan steht) 65 (hebr. 6, 44. 50) in der Aufzählung der Levitenstädte und mit Abweichungen in den Namen 1. Chr. 5 [4], 28–33 angeführt. — Achten wir auf die sonstigen Andeutungen über die Geschichte des Stammes Simeon, so erklärt sich dieser ganze Sachverhalt, teils aus dem Verhältnis dieses Stammes zu Juda, teils daraus, daß derselbe im Westjordanland die Lebensweise der Hirtennomaden festhielt, ohne ein festes staatliches Gemeinwesen zu gründen, weshalb es ihm ähnlich ging, wie dem Stamm Ruben (s. d. A.) im Ostjordanland. Aus Richt. 1, 3. 17 wissen wir, daß er sich zur Eroberung des südlichen Landes-

teils an Juda angeschlossen hatte, und daß beide Stämme gemeinsam unter anderem Horma-Zephath eroberten. Während der mächtige Stamm Juda den Löwenanteil der gemachten Eroberungen in Besitz nahm, mußten sich die Simeoniten mit den im äußersten Süden und Südwesten gelegenen und teilweise nur als Weideland nutzbaren Landstrichen begnügen, wo sie sich einerseits mit Canaanitern und Ismaeliten vermischten, anderseits aber auch in Juda aufgingen. Nach 1. Chr. 5 [4], 31 sollen sie ihre Städte bis auf den König David im Besitz gehabt haben. Das kann freilich nicht von allen gelten, z. B. nicht von Ziklag, das schon zuvor in philistäischen Besitz übergegangen war (s. o.). Anderseits können die Simeoniten ihre Städte auch nicht zur Zeit Davids verlassen haben. Ihr Verhältnis zu David entspricht ganz ihrer alten Verbindung mit dem Stamm Juda. Bei seiner Erhebung zum König Gesamtisraels stellte ihm der St. Simeon 7100 streitbare Männer (1. Chr. 13 [12], 25). Auch muß noch bis zur Zeit Hiskia's (s. u.) wenigstens ein Teil des früheren Niederlassungsbezirks von Simeoniten besetzt geblieben sein. Wahrscheinlich will die Notiz nur die Thatsache erklären, daß die simeonitischen Städte von Davids Zeiten an in der Geschichte als „Städte Juda's“ vorkommen, und geschichtlich mag aus ihr zu entnehmen sein, daß der Stamm S., seit David König geworden war, wenn er auch noch in Sephatja, dem Sohn Maecha's, seinen besonderen Stammfürsten hatte (1. Chr. 28 [27], 16), den Zusammenhalt verlor und sich aufzulösen begann; jedenfalls geschah dies, seit nach der Reichsspaltung der von ihm besiedelte Bezirk zum Reiche Juda gehörte (vgl. S. 797ab); und daraus wird die Nichterwähnung des Stammes S. in 5. Mos. 33 zu erklären sein. Doch wurde nur ein Teil desselben von dem Stamme Juda aufgesogen; einzelne Bruchteile erhielten sich und suchten andere Niederlassungen und Weideplätze auf. So ist wohl auch ein Teil nach Nordisrael verzogen; wenigstens scheint 2. Chr. 15, 9 u. 34, 6 vorausgesetzt zu sein, daß es in den Zeiten der Könige Assa und Josia auch im Nordreich Simeoniten und simeonitische Städte gab; und die Zusammenstellung Beerseba's mit Bethel, Gilgal und Dan, den Hauptstätten des unreinen Jehovakultus im Zehnstämmereich und die Hindeutung auf Wallfahrten, von diesem aus nach Beerseba bei dem Propheten Amos (5, 5. 8, 14) läßt auf nähere Beziehungen und regen Verkehr zwischen dieser Simeonitenstadt und dem Nordreiche schließen. Doch waren die Reste der Simeoniten, welche die Lebensweise der Hirtennomaden und ihre Stammeseigentümlichkeit zäher festhielten, durch die politischen und die Bevölkerungsverhältnisse des Westjordanlandes vorzugsweise darauf hingewiesen, die ihnen nötigen neuen Weide- und Niederlassungsplätze im Süden jenseits der Grenzen des israelitischen Gebiets zu suchen. Von zwei in die Zeit Hiskia's fallenden erfolgreichen Unternehmungen dieser Art gibt uns der Abschnitt 1. Chr. 5 [4], 34–43 Kunde. Unter der Führung von 13 Fürsten nahm eine ansehnliche Schar von Simeoniten einen weiten zur Weide geeigneten Landstrich in Besitz, der sich von der Gegend von Gedor oder vielmehr — denn so wird mit der Sept. zu lesen sein — von Gerar bis an die Ostseite des Thales, d. h. wohl des Thalgrunds von Gerar (s. d. Artt. Gedor u. Gerar) erstreckte und damals von Abkömmlingen Hams, d. h. Canaanitern oder Cuschiten, und von Meunitern (s. d. A. Maon) besetzt gewesen war. Eine andere Schar von 500 Simeoniten unter 4 Häuptlingen zog auf das Gebirge Seir, vernichtete den letzten Rest der Amalekiter (s. d. A.) und nahm deren Wohnsitze ein. Die Annahme, daß von diesen auf dem Gebirge Seir wohnenden Simeoniten die Anfrage ausgegangen sei, welche Jesaja in Kap. 21, 11 f. beantwortet, und daß das von Hitzig in Spr. 30, 1 u. 31, 1 entdeckte angebliche Königreich Massa das dort von denselben begründete israelitische Gemeinwesen sei, entbehren jedes sicheren Fundamentes. Überhaupt verschwindet der Stamm S. seit der Zeit Hiskia's (von der oben erwähnten Stelle 2. Chr. 34, 6 abgesehen) ganz aus der Geschichte. Unter den aus dem Exil Heimgekehrten werden keine Simeoniten genannt; dagegen finden wir die wichtigsten früher simeonitischen Städte von Kindern Juda's besetzt (Neh. 11, 25 ff.). Die Ableitung des Stadtobersten von Bethulien Osias und der Judith vom Stamme Simeon (Judith 6, 10. 8, 1. 9, 2) hat keine geschichtliche Bedeutung. Nur in den prophetischen Bildern der künftigen Vollendung des Gottesreiches behielt auch der St. Simeon seine Stelle (Hes. 48, 24 f. 33. Offenb. 7, 7). — Esr. 10, 31 kommt noch ein anderer Träger des Namens S. vor. Nach 1. Makk. 2, 1 führte ihn auch ein Priester aus der Klasse Jojarib, der Urgroßvater des Judas Makkabäus. Sonst vgl. Luk. 3, 30. Über den Luk. 2, 25. 34 erwähnten S. s. d. A. Symeon und im übrigen d. A. Simon. Zu vorstehendem Art. aber vgl. besonders K. H. Graf, der Stamm Simeon, Meißen 1866.

Simon (= Simeon). 1) Simon, Sohn des Onias, ein jüdischer Hoherpriester, dessen Verdienste um den Tempel und um den Gottesdienst im Buch Jesus Sirach gepriesen werden (Sir. 50, 1 ff.). Es kann entweder Simon I., Sohn Onias I., gemeint sein, der im Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. lebte, oder Simon II., Sohn Onias II., der gegen Ende des 3. Jahrh. vor Chr. lebte. Letzteres ist wahrscheinlicher, da Jesus Sirach im Anfang des 2. Jahrh. vor Chr. schrieb, und seine Schilderung den Eindruck macht, daß er den von ihm gepriesenen Hohenpriester

selbst noch beim Dienste gesehen hat (s. auch d. A. Jesus Sirach). — 2) Simon der Makkabäer, Sohn des Mattathias, älterer Bruder des Judas und Jonathan (s. d. Artt.) 1. Makk. 2, 3. Schon der sterbende Mattathias hatte den Simon seinen Brüdern als Ratgeber empfohlen (1. Makk. 2, 65: „Euer Bruder Simon ist weise; demselben gehorchet als einem Vater"). Und wenn auch zunächst die jüngeren Brüder Judas und Jonathan an die Spitze der makkabäischen Erhebung traten, so hat doch schon neben ihnen auch Simon hervorragenden Anteil an den gemeinsamen Kämpfen, Leiden und Siegen genommen. Unter Judas hat er besonders durch seinen glücklichen Kriegszug nach Galiläa den dortigen Juden Hilfe gebracht (1. Makk. 5, 17—23). Nach Judas Tod teilte er mit Jonathan dessen Niederlagen und erste Erfolge (1. Makk. 9, 33. 37. 62. 65. 67). Im Jahre 147 vor Chr. finden wir ihn an der Seite Jonathans in der Schlacht gegen Apollonius, den Feldherrn des Demetrius II. (1. Makk. 10, 74. 82). Als im J. 145 vor Chr. der syrische Prätendent Trypho gegen Demetrius II. auftrat und Jonathan sich auf des ersteren Seite schlug, erhielt Simon sogar eine offizielle Stellung. Er wurde von Trypho zum „Hauptmann über das Land von Tyrus an bis an Ägypten" ernannt (1. Makk. 11, 59). Als solcher eroberte er Joppe und baute die Festung Adida (1. Makk. 12, 33 f. 38). Nachdem das Verhältnis Jonathans zu Trypho eine feindliche Wendung genommen hatte, und Jonathan von Trypho gefangen genommen worden war (1. Makk. 12, 39 ff.), trat Simon an die Spitze des jüdischen Volkes. Durch Volksbeschluß zum Führer gewählt, bot er zunächst alles auf, um den Jonathan aus der Gewalt Trypho's zu befreien. Aber seine Bemühungen waren vergebens. Trotz Erfüllung der gestellten Bedingungen gab Trypho den Jonathan nicht frei, sondern ließ ihn zu Baskama meuchlings ermorden. Sein Bruder Simon konnte ihm nur noch ein feierliches Begräbnis bereiten (1. Makk. 13, 1—30). So trat nun Simon in das Erbe Jonathans als Hoherpriester und Fürst der Juden (143 bis 135 v. Chr.). Da im syrischen Reiche die beiden Prätendenten Demetrius II. und Trypho noch mit einander kämpften, so wurde es ihm nicht schwer, die von Jonathan errungene Stellung zu behaupten. Ja es gelang ihm sogar, volle Abgabenfreiheit, d. h. also die gänzliche Unabhängigkeit des jüdischen Gemeinwesens von den syrischen Königen zu erreichen. Da nämlich Trypho sich als treulos gegen die Juden erwiesen hatte, so war es selbstverständlich, daß diese nun wieder auf Seite des Demetrius traten. Simon sandte eine Gesandtschaft an denselben, und diese erlangte von ihm ein Dekret, durch welches den Juden volle Abgabenfreiheit eingeräumt wurde. Das jüdische Volk sah darin mit Recht den Zeitpunkt der völligen Befreiung Israels vom heidnischen Joche, und begann von nun an (142 v. Chr.) eine neue Zeitrechnung nach Jahren Simons „des Hohenpriesters und Fürsten der Juden" (1. Makk. 13, 34—42). Die nächste Aufgabe Simons war es nun, den zugestandenen Besitz auch thatsächlich zu sichern. In einigen Orten, nämlich in Gazara (so ist 1. Makk. 13, 43 statt Gaza zu lesen) und in der Burg von Jerusalem, lagen noch syrische Besatzungen. Diese galt es vor allem zu vertreiben. Ersteres gelang durch Gewalt, letzteres durch Einschließung und Aushungerung der Besatzung. Im Jahre 141 v. Chr. nahmen die Israeliten in feierlicher Prozession wieder Besitz von der Burg (1. Makk. 13, 43—52). Damit war in der That die volle Befreiung Israels von heidnischer Oberhoheit hergestellt. Infolge der inneren Wirren im syrischen Reiche blieb Simon von dorther unbehelligt; und so werden diese Jahre seiner Regierung als eine Zeit vollkommenen Glückes und Friedens geschildert. „Er hielt Frieden im Lande, daß eitel Freude in Israel war. Und ein jeder besaß seinen Weinberg und seinen Garten mit Frieden, und durfte sich nichts besorgen; denn niemand durfte sie überziehen. Und die Könige in Syrien konnten ihnen die Zeit nicht mehr Schaden thun. Und er hielt Recht im Lande, und schützte die Armen unter seinem Volke wider Gewalt, und strafte alles Unrecht, und vertilgte die Gottlosen" (1. Makk. 14, 11—14). Zur Befestigung seiner Herrschaft erneuerte Simon auch die schon von Judas und Jonathan angeknüpften freundschaftlichen Beziehungen zu den Römern, und erlangte von ihnen den Abschluß eines förmlichen Schutz- und Trutzbündnisses, 139 v. Chr. (1. Makk. 14, 16—24. 15, 15—24. Vgl. d. Artt. Lucius und Numenius). Schon im Jahre zuvor, 140 v. Chr., war in einer feierlichen Versammlung von Vertretern des gesamten jüdischen Volkes zu Jerusalem der folgenreiche Beschluß gefaßt worden, in dankbarer Anerkennung der großen Verdienste, welche Simons Brüder und er selbst sich um das jüdische Volk erworben hatten, das Hohepriestertum und Fürstentum in Simons Hause für erblich zu erklären (1. Makk. 14, 25 ff., bes. V. 41—49). Damit erntete Simon die reife Frucht aller gemeinsamen Arbeiten und Kämpfe der drei makkabäischen Brüder. Hatten Judas und Jonathan faktisch die Macht des Hauses begründet, so ist doch erst Simon der Begründer der hasmonäischen Dynastie geworden (s. auch den A. Makkabäer). — Gegen Ende seiner Regierung wurde auch Simon wieder in die syrischen Angelegenheiten verwickelt. Demetrius II. war auf einem Kriegszuge gegen die Parther in deren Gefangenschaft geraten und damit vorläufig vom Schauplatze abgetreten. Der Erbe seiner Ansprüche war sein Bruder Antiochus VII. Sidetes. Dieser bestätigte zunächst

dem Simon alle seine Rechte und Privilegien (1. Makk. 15, 1–9). Sobald er aber im Kampfe gegen Trypho entscheidende Fortschritte gemacht und diesen in der Festung Dora eingeschlossen hatte (1. Makk. 15, 10–14), nahm er auch gegen Simon eine feindliche Haltung an. Eine Abteilung Hilfstruppen, welche Simon ihm sandte, wurde stolz zurückgewiesen, die früher dem Simon gegebenen Zusicherungen widerrufen, und von ihm die Herausgabe der Städte Joppe, Gazara und der Burg von Jerusalem gefordert. Da Simon hierauf nicht einging, sandte Antiochus, während er selbst den aus Dora entflohenen Trypho verfolgte, seinen Feldherrn Kendebäus zur Bekämpfung Simons nach Judäa (1. Makk. 15, 25–41). Simon war zu alt, um selbst noch einmal zum Schwerte zu greifen. Er sandte seine Söhne Judas und Johannes gegen Kendebäus; und diese erfochten einen vollständigen Sieg über den feindlichen Feldherrn (1. Makk. 16, 1–10). Somit war auch diese Gefahr wieder vollständig beseitigt. — Ein paar Jahre später fiel Simon als Opfer des Meuchelmordes durch die Hand eines seiner nächsten Verwandten. Sein eigener Schwiegersohn Ptolemäus trachtete nach der Herrschaft im Lande und ermordete den Simon samt seinen Söhnen Mattathias und Judas bei einem Gelage in der Festung Dok bei Jericho, 135 v. Chr. (1. Makk. 16, 11 ff.) — 3) Simon hieß auch ein Benjaminite, der nach 2. Makk. 3, 4 zur Zeit des Hohenpriesters Onias III. „Vorsteher" (Luth.: Vogt), d. h. wahrscheinlich Oberschatzmeister des Tempels von Jerusalem war. Er verriet wegen Streitigkeiten mit dem Hohenpriester Onias die Schätze des Tempels an den syrischen Feldherrn Apollonius (zur Zeit des Königs Seleucus IV., 187—175 v. Chr.), und gab dadurch Veranlassung zur Plünderung des Tempels durch Heliodorus (2. Makk. 3, 4 ff.). Als nach der Vereitelung des Unternehmens Heliodorus jener Simon seine feindseligen Umtriebe fortsetzte, begab sich Onias zum König, um dagegen Vorstellungen zu machen (2. Makk. 4, 1–6). Es wird aber nichts über den Erfolg seiner Reise und über die weitere Geschichte Simons erzählt. Nach 2. Makk. 4, 23 war der nachmalige Hohepriester Menelaus ein Bruder jenes Simon. Schü.

Simon: im N. T. ein besonders häufiger Name. 1) ist Simon der eigentliche Name des Petrus (s. d. A.). — 2) Ein zweiter Simon im Apostelkreise führt Mark. 3, 18. Matth. 10, 4 den Beinamen „von Kana"; Luk. 6, 15. Apstlg. 1, 13 heißt er der Zelot. Nach letzterem wäre er ein (ehemaliges) Mitglied der von Judas dem Galiläer (s. d. A.) hervorgerufenen theokratischen Revolutionspartei gewesen; allein es ist zu vermuten, daß der Beiname „Zelotes" lediglich dadurch entstanden ist, daß Lukas den Beinamen „Kananites" (der Kananit, von Kana Gebürtige) appellativisch (= der Eiferer) gedeutet hat. Die Angaben Späterer über die Missionsthätigkeit und den Märtyrertod des Simon von Kana sind ohne allen Verlaß. — 3) kommt ein Simon unter den Brüdern Jesu vor, Mark. 6, 3. Matth. 13, 55 (s. d. Artt. Jakobus und Joseph). Diejenigen Alten und Neueren, welche diese Brüder künstlich zu Vettern Jesu machen, vereinerleien ihn einerseits mit dem gleichnamigen Apostel (dagg. s. d. A. Jakobus), andrerseits mit einem Symeon, Sohn des Kleophas, der als Verwandter Jesu und Nachfolger Jakobus des Gerechten nach Eusebius (K. Gesch. III, 32) der Gemeinde von Jerusalem vorgestanden und unter Trajan hundertundzwanzigjährig den Kreuzestod erlitten hat, aber in der Quelle weder als Bruder des Herrn noch als Apostel bezeichnet wird. — 4) hat der Vater des Judas Ischarioth ebenfalls Simon geheißen und bereits den Beinamen Ischarioth geführt (s. d. A. Judas). — 5) Bei einem Pharisäer Simon ist Jesus (Luk. 7, 36 f.) zu Gast, als die „große Sünderin", offenbar eine durch die Predigt Jesu gerettete Prostituierte, hereintritt und ihm die Füße salbt: er wird wegen seiner wenig liebreichen Gedanken darüber, daß Jesus dies duldet, von ihm beschämt und zurechtgewiesen. — 6) Auch die Salbung zu Bethanien (Mark. 14, 3 f., Matth. 26, 6 f.) geht im Hause eines Simon vor, welcher — vom Aussatz genesen, möglicherweise von Jesu davon geheilt — den Beinamen „der Aussätzige" behalten hat. Einige vermuten in ihm den Mann der Martha oder den Vater des Lazarus; aber es ist auch möglich, daß jenes Gastmahl gar nicht im Hause der bekannten Geschwister vorgeht, sondern von anderen bethanischen Freunden Jesu ihm bereitet und Lazarus mit seinen Schwestern nur daran beteiligt ist. Daß dieser „Simon der Aussätzige" mit dem Pharisäer Simon in Luk. 7 dieselbe Person sei, dafür läßt sich nichts als die Gleichheit des Namens und der im Hause vorgehenden Handlung anführen, während die näheren charakteristischen Umstände und die sonstigen Personalverhältnisse so verschieden wie möglich sind. — 7) Ein Simon von Cyrene, der von zahlreichen Juden bewohnten nordafrikanischen Griechenstadt, kommt in der Leidensgeschichte Jesu vor (Mark. 15, 21. Matth. 27, 32. Luk. 23, 26). Vermutlich in Jerusalem ansässig, kommt er am Karfreitag eben vom Felde, als Jesus auf seinem Todesgange der Last seines Kreuzes erliegt; die hinausführenden römischen Soldaten lasten dasselbe dem Simon von Cyrene als dem ersten besten nach Römerart auf. Vielleicht hat dies unfreiwillige Kreuztragen ihn dem Heilande innerlich nahegebracht: wenigstens müssen nach Mark. 15, 21 seine Söhne Christen, und — mutmaßlich als Mitglieder der römischen Ge-

meinde — dem Evangelisten und seinen ersten Lesern wohlbekannt gewesen sein. — 8) Apstlg. 9, 43 kommt ein Gerber Simon vor, ein Christ zu Joppe, bei dem Petrus längere Zeit zu Gaste ist. — 9) Ebenfalls in der Apostelgeschichte 8, 9–24 tritt ein Zauberer Simon auf, der dann in der ältesten Kirchen- und Ketzerhistorie eine große Rolle spielt. Als bei der mit dem Tode des Stephanus eintretenden Zersprengung der Urgemeinde der Armenpfleger Philippus nach Samarien kommt und das Evangelium predigt, trifft er dort auf einen Simon, der sich „für etwas Großes" ausgibt und um seiner Zaubereien willen von dem samaritischen Volke als „die große Kraft Gottes", als die wunderwirkende Offenbarung, wenn nicht gar Inkarnation Gottes verehrt wird. Die echten Wunderwirkungen des Philippus machen ihm großen Eindruck; auch er läßt sich taufen, und als bald darauf Petrus und Johannes den bekehrten Samaritern die Hände auflegen und hiebei die Geistesgaben der Urgemeinde auch hier erwachen, bietet Simon ihnen Geld an, wenn sie auch ihm das Geheimnis, den h. Geist mitzuteilen, verraten wollten. Petrus, entrüstet über die Unlauterkeit dieses Anerbietens (von dem sich die mittelalterliche Bezeichnung des Um-Geld-Kaufens geistlicher Würden als „Simonie" herschreibt), weist ihn scharf zurück, worauf wir in der Apostelgeschichte nichts weiter von dem Manne vernehmen. Die altkirchliche Überlieferung will wissen, daß er, zu seiner Selbstvergötterung zurückgekehrt, mit einer gleichfalls vergötterten zweideutigen Gefährtin Helena eine phantastische Laufbahn fortgesetzt, ein mit diesen Vergötterungen zusammenhangendes gnostisches Lügensystem ausgebreitet und zuletzt als hartnäckiger aber überwundener Feind der Apostel den Untergang gefunden habe. Eine Menge phantastischer Fabeln hat sich an seinen Namen geheftet; offenbar hat ihn die mit dem Gnosticismus ringende Kirche des zweiten Jahrhunderts zum Bahnbrecher dieser heidnisch-christlichen Mischsysteme ausgedichtet. Aber ein triftiger Grund, auch die nüchterne Nachricht der Apostelgeschichte zu einem Niederschlag dieser Sagenbildung zu stempeln, liegt nicht vor, und selbst der altkirchlichen Simon-Magus-Sage fehlt schwerlich aller historische Kern. Zauberkünste in Verbindung mit phantastischer Religionsmengerei, den herrschenden Hunger nach sinnenfälligen religiösen Erfahrungen ausbeutend, erfüllen die Zeit, und kein Boden war fruchtbarer für sie als der des halbheidnischen, halbjüdischen Samaritervolkes, das auch nach anderen Nachrichten zur Zeit Jesu und der Apostel in stärkster religiöser Erregung war. — Ob Simon Magus, den die Kirchenväter aus Gitta in Samaria stammen lassen, identisch sei mit einem cyprischen Zauberer Simon, der nach Josephus dem römischen Statthalter Felix unsaubere Dienste geleistet, muß auf sich beruhen. Bg.

Simran (hebr. Zimran, bei Luther auch Simron) heißt der erste Sohn Abrahams und der Ketura (1. Mos. 25, 2. 1. Chr. 1, 32). Die Namensformen der Sept. Zombrān, Zembrān, Zebrān, Zembrān führen auf Zabram, die westl. von Mekka am Roten Meer gelegene Königsstadt der Kinädokolpiten (vgl. über sie ZDMG. XXII, S. 663). Der hebr. Namensform kommen noch näher die Zamareni des Plinius (h. n. VI, 32) im Innern Arabiens. Ob das Jer. 25, 25 erwähnte Volk Simri mit diesem Simran identisch ist, wie viele annehmen, ist sehr zweifelhaft (s. Simri).

Simri (griech. Zambri, auch Zamares) 1) hebräischer Mannsname, von alter Zeit her nicht selten, wie ihn z. B. der von Pinehas (s. d. A.) wegen abgöttischer Buhlerei getötete Simeoniterfürst trug (4. Mos. 25, 14; vgl. ferner 1. Chr. 2, 6. 9 [8], 36. 10 [9], 42. 2. Chr. 29, 13). Am bekanntesten ist Simri, der Feldzeugmeister („Oberster der Hälfte der Kriegswagen") Ela's von Israel, durch dessen Verschwörung dieser König (s. Ela) bei einem Gelage in Thirza umgebracht wurde; nach der rezipierten Zeitrechnung im J. 929. S. machte sich selbst zum König und brachte sämtliche männliche Nachkommen der Dynastie Baesa um. Aber das Heer, welches zur nämlichen Zeit vor Gibbethon lagerte, erkannte ihn nicht an, sondern rief den Feldobersten Omri im Lager zum König aus, der in Eilmärschen gegen Thirza heranrückte, und die Stadt in schnellem Handstreich nahm. S. hatte sich in den befestigten Centralbau des Residenzschlosses zurückgezogen, mit dem er sich, als er die Stadt eingenommen sah, verbrannte. Seine Regierung hatte nur sieben Tage gewährt (1. Kön. 16, 9–20; vgl. 2. Kön. 9, 31). — 2) Name eines Volks, welches Jeremia 25, 25 mit anderen unter dem göttlichen Zornverhängnis der Siege Nebukadnezars erliegen sieht. Nach dem Faden der Aufreihung, der von Juda ausgehend die näheren und ferneren Völker gruppenweise aneinanderfügt, kann bei diesem Volk Simri weder mit der syrischen Tradition und den meisten neueren an Zimran, das keturäische Araberνolk (1. Mos. 25, 2), noch an den Stamm der Zamareni und die Stadt Zabra im inneren Arabien gedacht werden; diese wären V. 24 einzureihen gewesen. Ebensowenig an das phönicische Simyra oder die äthiopischen Sembritai; jene würden zu V. 22, diese zu V. 19 zu stellen gewesen sein. Da Jeremia den Namen zu Elam und Medien gruppiert, hat die Ansicht einiger englischer Keilschriftforscher viel für sich, die auf dem Obelisken Salmanassars II. ein Land Simri lesen, dem durch den Zusammenhang der Inschrift die Lage westlich von Medien, nördlich von Elam, östlich vom Tigris, südlich vom Urmiasee zugewiesen wird. Schrader allerdings nimmt an (KGF. S. 171),

daß der fragliche Name nicht Simri, sondern Namri gelesen werden müsse. Kl.

Simron (hebr. Schimron) heißt ein Sohn und ein von ihm abgeleitetes Geschlecht Jsaschars (1. Mos. 46, 13. 4. Mos. 26, 24. 1. Chr. 8 [7], 1).

Simron oder Simron Meron (Jos. 19, 15), eine nordcanaanitische Königsstadt (Jos. 11, 1. 12, 20), die dem Gebiete Sebulons zugeteilt wurde (19, 15). Da die Sept. den Namen Symoôn schreiben und der Talmud sie Simonia nennt, so haben Neubauer, de Saulcy und Conder S. in dem Dorfe Semûnije, 2 Stunden westlich von Nazareth, dem Simonias des Josephus (Leben 24), wiederfinden wollen. Allein so weit südlich — in Niedergaliläa — lag die Stadt gewiß nicht. Aber auch an Mârôn (westlich vom See Chûle) oder an Mêrôn (westlich von Safed) wird man nicht denken dürfen. Vielleicht kennzeichnet die Lage des alten S. das heutige es-Semîrîje, ein Dorf 1 Stunde nördl. von Akka, das Casale Somelaria Templi der Kreuzfahrer. M.

Simson, der letzte der zwölf Richter in Jsrael, von welchem das Buch der Richter berichtet. Er heißt im Hebräischen eigentlich Schimschon, in der griechischen Übersetzung des A. T. und auch Hebr. 11, 32 Sampson, in der Vulgata und im Anschluß an sie auch bei Luther in Hebr. 11, 32 und bei Engländern und Franzosen Samson. Seine Geschichte wird Richt. 13—16 erzählt, in einem Abschnitte, welcher durch vieles Eigentümliche in Jnhalt und Form zu der Annahme nötigt, daß er ursprünglich einer anderen Schrift, welche wahrscheinlich die Kämpfe israelitischer Helden gegen den philistäischen Erbfeind und insbesondere Simsons Heldenthaten darstellte, angehört habe und von dem Verfasser des Richterbuches durch die chronologischen Notizen am Anfang, in der Mitte und am Ende (13, 1. 15, 20. 16, 31) in dessen Darstellung eingefügt worden sei. Nur in diesen Zusätzen des Verfassers (15, 20. 16, 31) ist von einem Richteramte Simsons die Rede, während in der von ihm benutzten Schrift selbst keinerlei Beziehung darauf sich findet. Und in der That, wenn nach 3, 10 die beiden wesentlichen Funktionen dieses Amtes in dem Richten über das Volk oder über einen Volksstamm im Frieden und in der Anführung des Volks im Kriege zu suchen sind, so ist dergleichen bei Simson nicht zu finden, dessen Wirken lediglich in einzelnen Kraftstücken persönlicher Heldenstärke besteht und nur dadurch den übrigen Richtern ihn gleichstellt, daß es ebenfalls dem letzten Zweck aller richterlichen Thätigkeit, der Befreiung Jsraels von feindlicher Bedrängnis, diente (s. d. A. Richter, S. 1306b). Diese Bedrängnis nun ging damals von den Philistern aus. Simsons Geburt fällt in den Anfang jener Zeit, in welcher infolge neuer Zuzüge aus ihrem Mutterlande Kreta die Macht der Philister so sehr anwuchs (s. d. A. Philister, S. 1215a), daß sie sich zu den eigentlichen Herren des Landes machten, selbst den kriegstüchtigen Stamm Juda sich unterwarfen (15, 11) und das unterjochte Volk sogar der Mittel eines kräftigen Widerstandes berauben konnten (1. Sam. 13, 19—21). Die Zeitangaben des A. T. reichen zur Herstellung einer genauen und sicheren Chronologie dieser Periode nicht aus; doch darf man als feststehend annehmen, daß die Philister vor ihrer völligen Besiegung durch David (um 1050) über hundert Jahre lang Jsrael bedrängt hatten. Zumal in der ersten Zeit dieser Bedrängnis, als Jsrael durch die philistäische Übermacht vollständig niedergeworfen war, und bevor Samuel die zerstreuten Glieder des Volkes mit fester Hand wieder zu kräftigerer Einheit zusammengefaßt hatte, konnte der Kampf der Unterdrückten gegen den überlegenen Feind nur in einzelnen kühnen Handstreichen bestehen, und eben als deren erster und größter Repräsentant erscheint Simson, welchem es in dem Gebiete seines in der unmittelbaren Nachbarschaft des Philisterlandes wohnenden Stammes Dan an immer neuen Herausforderungen zum Streite nicht fehlte. Das Buch der Richter leitet zunächst die Geschichte seiner Geburt (13, 2—24) mit der Bemerkung ein, daß damals Gott die Kinder Jsrael vierzig Jahre lang in die Hände der Philister gegeben habe. Außerordentliche Notstände fordern außerordentliche Rettungsmittel, und so wird Simson, ähnlich wie Samuel, als der auf wunderbare Weise von Gott verheißene und geschenkte Sohn einer lange unfruchtbar gebliebenen Ehe dem Daniten Manoah zu Zarea (eigentlich: Zorʿa, s. d. A.) geboren und vor seiner Geburt schon als ein Nasiräer (s. d. A. Nasiräer, S. 1074) Gott verlobt: zum äußern Zeichen seiner Weihe soll ihm kein Schermesser aufs Haupt kommen, und „er soll nicht essen das aus dem Weinstock kommt und soll keinen Wein noch stark Getränke trinken und nichts Unreines essen". Das Bedenken, daß so manches in Simsons Wesen und Treiben, wie seine unbändige Leidenschaft in der Liebe wie im Zorn, zum Charakter eines Gottgeweihten nicht zu stimmen scheint, erledigt sich durch die Erwägung, daß es damals vor allem darauf ankam, im bösen Kampfe wider die Unterdrücker dem geknechteten Volk zwar noch nicht seine volle Selbständigkeit, aber doch sein Selbstgefühl wiederzugeben. Dazu wußte sich Simson von Geburt an berufen und geweiht, dazu von Gottes Geist erfüllt und getrieben. Auf diesem Bewußtsein beruht seine übermenschliche Kraft. Er verliert sie, als unter Delila's Schere das äußere Zeichen seines gottgeweihten Lebens fällt. Aber sie kehrt ihm wieder, da er als ein geblendeter Gefangener in der tiefsten Not zu seinem Gott wieder beten lernt und läßt ihn am

echt tragischen Ende seines Lebens im Untergange noch seinen größten Sieg gewinnen. — Die einzelnen Heldenthaten Simsons sind in der Erzählung des Richterbuches sinnreich und kunstvoll gruppiert. Man hat bald sechs (Diestel), bald sieben (Schenkel) solcher Gruppen, bald in Simsons Geschichte eine in fünf Akten (Ewald) sich vollziehende dramatische Entwickelung entdeckt. Im einzelnen dürfte folgende Zwölfzahl von wunderbaren Thaten und Ereignissen sich ergeben. Nachdem im Lager der Daniten zwischen Zarea und Esthaol der Geist des Herrn angefangen hatte, ihn zu treiben (13, 25), wird er von leidenschaftlicher Liebe zu einem philistäischen Weibe ergriffen, auch das infolge göttlicher Fügung, „denn er suchte Ursach an die Philister". Als er mit seinen Eltern zu ihr nach Thimnath hinabgeht, 1. zerreißt er unterwegs einen Löwen (14, 6), in dessen Leichnam er nach einiger Zeit gelegentlich eines zweiten Besuches, bei welchem er die Philisterin zum Weibe nimmt, einen Bienenschwarm und Honig findet. Das gibt ihm Veranlassung zu einem Rätsel, welches er seinen philistäischen Hochzeitsgenossen vorlegt, und als diese es mit Hilfe seines verräterischen Weibes gelöst haben, 2. erschlägt er bei Askalon dreißig Philister, um mit den ihnen geraubten Feierkleidern die ausbedungene Forderung derjenigen zu befriedigen, die das Rätsel erraten hatten (14, 19). 3. Im Zorn darüber, daß der Vater seines Weibes dieses einem anderen gegeben, treibt er die brennenden Füchse in die Saatfelder der Philister (15, 5), und als diese, um sich zu rächen, sein Weib samt ihrem Vater verbrannt hatten, 4. brachte er ihnen eine große Niederlage bei (15, 8), worauf er in die Steinkluft zu Etham in Juda sich zurückzieht. Von den Philistern aufgespürt und von den Judäern ihnen ausgeliefert, 5. zerreißt er seine Bande (15, 14), 6. erschlägt mit einem Eselskinnbacken tausend Philister (15, 15) und 7. lockt, dem Verschmachten nahe, durch sein kräftiges Gebet aus einer Höhle des hingeworfenen Kinnbackens eine ihn erquickende Quelle hervor (15, 19). Abermals von Liebe zu einem philistäischen Weibe entbrannt, täuscht er nicht bloß, als er diese Buhlerin in Gaza besucht hat, die Wachsamkeit der ihm nachstellenden Philister, sondern 8. schleppt auch ihnen zum Hohne das Stadtthor fort bis auf eine Anhöhe in der Nähe des neun Meilen von Gaza entfernten Hebron (16, 3). Am verhängnisvollsten aber wird ihm sein Verhältnis zu einer dritten Philisterin, deren Namen Delila auch als bedeutsam überliefert wird, mag er nun „die zarte Schwache" oder „die Schwächende, die Verräterin" bedeuten. Zwar zerreißt er, als die Philister im Bunde mit ihr seiner Herr zu werden trachten, 9. sieben frische Saiten (16, 9), 10. die neuen Stricke, mit welchen Delila ihn gebunden hatte (16, 11) und reißt 11. das Gewebe, in welches sie sein Haar verflochten hatte, samt dem Webepflock heraus (16, 14). Als sie ihm aber sein noch von keinem Schermesser berührtes Haar, das Zeichen, daß er „ein Verlobter Gottes vom Mutterleibe an" gewesen ist, abgeschoren hat, da wich seine Kraft von ihm. Er wird von den Philistern gefangen genommen, geblendet und in Gaza in schimpflicher Haft gehalten, bis mit seinem Haupthaare auch seine Kraft wieder gewachsen ist und ihn fähig macht, 12. seine letzte und größte That zu vollbringen, indem er beim Dagonfeste die den Tempel stützenden beiden Säulen niederreißt und so unter dessen Trümmern sich selbst, zugleich aber eine größere Zahl von Feinden begräbt, als er in seinem Leben getötet hatte (16, 30). Zwischen Zarea und Esthaol, wo der Geist Gottes zuerst über ihn gekommen war, wurde er von seinen Verwandten im Grabe seines Vaters bestattet, nachdem er Israel zwanzig Jahre lang gerichtet hatte (16, 31). — Unverkennbar verrät die Erzählung von Simsons Thaten durch ihren Inhalt wie durch die Art ihrer Zählung und Gruppierung, daß die erweiternde, steigernde und umgestaltende Macht der Volkssage des volkstümlichen Helden und seiner Geschichte sich bemächtigt hat. Besonders charakteristisch dafür ist die Art, wie nach 15, 14—19 ein felsiger Berg, oder auch ein Zug von solchen, der wegen seiner eigentümlichen Gestalt den Namen Lehi, d. i. Kinnbacken, führte und als die Stätte einer von Simson vollbrachten Heldenthat galt, zu der Erzählung Veranlassung gegeben hat: daß Simson dort tausend Philister mit einem Eselskinnbacken erschlagen habe, daß auf sein Gebet aus diesem die dort befindliche Quelle entstanden sei, und daß Berg und Quelle umgekehrt von Simsons That ihre Namen erhalten hätten (s. d. A. Lehi). Auch fehlt es nicht an verwandten Zügen in der ausländischen Sage und Sitte. Eine Analogie der brennenden Füchse bietet sich, z. B. in einer altitalischen Sitte dar, deren Ovid (Fast, IV, 681) gedenkt. Ganz besonders nahe aber lag die Vergleichung mit Herakles und seinen zwölf Thaten (Roskoff, die Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraklesmythus. Leipzig 1860), sowie mit dessen assyrisch-babylonischem Gegenbild (vgl. S. 612 f.). Das alles aber berechtigt noch nicht, Simsons Geschichte für einen reinen Mythus und ihn selbst für einen Sonnenheros zu erklären (Steinthal, die Sage von Simson, in der Zeitschrift für Völkerpsychologie, II. Berlin 1862, S. 129—178), vgl. dagegen Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte S. 161—173. Gegen die völlige Mythisierung der biblischen Erzählung sprechen unter anderem die ganz bestimmten Örtlichkeiten, an welche Simsons Geburt, Thaten und Schicksale, insbesondere sein Begräbnis, geknüpft erscheinen, und welche bei jedem Versuch einer mythologischen Auflösung als ein

dagegen sich spröde verhaltender Niederschlag zurückbleiben und entschieden auf eine bestimmte geschichtliche Überlieferung zurückweisen. Aus einer solchen erklärt sich auch am natürlichsten das so ganz individuell eigentümliche, auch mit alten Rätseln und Sprüchen in dichterischer Form (14, 14. 18. 15, 16. 16, 28) ausgestattete Gesamtbild dieses volkstümlichen Helden voll frischer unbändiger Kraft und sprudelnden Humors. Es wird daher ein historischer Kern, um welchen die sagenhaften Elemente sich allmählich krystallisiert haben, festzuhalten sein, wie das auch von L. v. Ranke geschehen ist, welcher den wesentlichen Inhalt dessen, was das Richterbuch über Simson berichtet, in folgenden Sätzen bündig zusammenfaßt (Weltgeschichte I, S. 51 f.): „Eine sehr eigentümliche Erscheinung ist Simson, der dem kleinen streitfertigen Stamm Dan angehört; er war dem Dienste Jehova's durch himmlische Zeichen schon vor seiner Geburt geweiht: seine Stärke wird unwiderstehlich, sobald der Geist Gottes über ihn kommt. Er kämpft gegen die Philister, welche bereits die Oberhand und selbst die Herrschaft erlangt haben. Er unterliegt aber ihrer Hinterlist; der Name des Weibes, das ihn fesselt, Delila bedeutet Verräterin. Seine Thatkraft und Gesinnung drängt sich in seinem Ende zusammen. „Meine Seele sterbe mit diesen Philistern," ruft er, von ihnen seines Augenlichtes beraubt, aus und stürzt die Säulen ein, welche das Haus tragen, in welchem sie versammelt sind; er begräbt sich selbst unter den Ruinen. Die Handlung ist, wie manche andere, die hier vorkommt, grandios und bizarr. Die Summe von allem ist die Selbstaufopferung einer gottgeweihten Kraft." Br.

Sin. Hesekiel 30, 15 f. wird unter den von Gott bedrohten Städten in Ägypten auch Sin genannt, aber so, daß man nicht zu erkennen vermag, ob ein unter- oder oberägyptischer Ort darunter gemeint ist. Die Sept. geben Sin durch Saïs wieder; da aber an der angeführten Stelle Sin „die Feste Ägyptens" genannt wird, so wird Saïs, das schon um seiner Lage willen niemals eine bedeutende Festung gewesen sein kann, gewiß nicht gemeint sein. Dies hat schon Hieronymus bestimmt, Sin mit Pelusium zu übersetzen; denn diese Stadt, welche „der Schlüssel Ägyptens" genannt wird, stellte sich den von Osten kommenden Heeren zunächst entgegen. Es war gewaltig befestigt, und da keine Armee, ohne es zu nehmen tiefer in das Nilthal einzudringen wagen durfte, so verdiente es wohl „die Feste Ägyptens" genannt zu werden. Freilich zeigt kein durch die Denkmäler bekannt gewordener Name, den wir für den von Pelusium halten können, auch nur entfernte Ähnlichkeit mit dem hebr. Sin. Champollion hat nun den Versuch gemacht, aus dieser Verlegenheit hinauszuhelfen, indem er darauf hinwies, daß der koptische Name für Pelusium Pheromi (Ph artikel, er esse, omi lutum) lautet und „ein schlammiger Ort" bedeutet. Da nun das griechische „Pelousios" gleichfalls „schlammig" übersetzt werden kann und das Aramäische ein Wort Sin, d. i. Schlamm besitzt, so könnte Sin als bloße Übertragung des ägyptischen Pheromi aufgefaßt werden. Hesekiel würde dann gesagt haben: „Schlamm, die Feste Ägyptens". Das wäre eine keineswegs wirkungslose Antithese; aber wer unter den Juden wußte, welche Bedeutung dem ägyptischen Pheromi zukam? Und ist dieser koptische Name, für den sich kein hieroglyphisches Prototyp findet, auch alt? Immerhin spricht manches für Sin-Pelusium; aber wir wollen nicht verschweigen, daß sich der Name Sin am besten mit dem altägyptischen für das griech. Syene und heutige Asuân deckt. Er lautete Sun, und der Ort, den er bezeichnete, lag zur Seite des ersten Katarakts, war von der Natur selbst mit granitenen Wällen stark befestigt und hatte die Aufgabe, das Nilthal vor den Einfällen der Südvölker in ähnlicher Weise zu schützen, wie Pelusium es vor der Invasion seiner östlichen Nachbarn sichern sollte. Sun verdient ebensogut die „Feste Ägyptens" genannt zu werden wie Pelusium. Da die Griechen Sun „Syn" sprechen hörten und daraus Syene machten, wäre auch das i für u erklärlich. — Es fehlt leider völlig an sicheren Hilfsmitteln für die Entscheidung der Frage, welche von diesen Städten der Prophet meinte. Vielleicht dachte er an keine von beiden. Eb.

Sin. Über die Wüste S. s. Lagerstätten S. 900a. — Noch ein drittes Sin s. in d. A. Sini.

Sinai (griechisch Sinā) heißt der Berg, auf 1 welchem Gott erschien, um Israel durch Moses das Gesetz zu geben, und die an demselben gelegene Wüste, in welcher die Israeliten, von Raphidim kommend (2. Mos. 19, 2. 4. Mos. 33, 15), für längere Zeit (5. Mos. 1, 6) — von einem nicht näher bestimmten Tag des 3. Monats nach dem Auszug aus Ägypten an bis zum 20. Tag des 2. Monats im 2. Jahr (2. Mos. 19, 1. 4. Mos. 10, 11 f.) — ihr Lager aufgeschlagen hatten. Der Berg heißt in der Bibel auch Horeb, ein Name, welcher, wenn auch ursprünglich mit dem Namen S. schwerlich ganz gleichbedeutend, doch unterschiedslos an Stelle des letzteren, und zwar von einzelnen Schriftstellern ausschließlich, gebraucht wird (s. das Nähere in d. A. Horeb). Der Name Horeb bedeutet „Trockenheit, Dürre" und bezieht sich offenbar auf den den Anblick einer großen Felsenwüste mit gewaltigen nackten Felswänden darbietenden Gesamtcharakter des Berges oder Gebirges. Der Name S. dagegen bedeutet schwerlich „das spitzenreiche, zackige Gebirge"; noch weniger kann er von der zwischen Elim und

Sinai gelegenen Wüste Sin (2. Mos. 16, 1; vgl. S. 900a) abgeleitet und „das Gebirge der Wüste Sin" gedeutet werden. Am meisten hat die Erklärung: „das dem Mondgott Sin angehörige Gebirge" für sich; denn unter diesem Namen ist der Mondgott nicht nur von den Babyloniern, Assyrern (vgl. S. 141) und Syrern, sondern auch von den himjaritischen Arabern verehrt worden (Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 122 f.); und am Horeb-Sinai hatte der Mondgott ein Heiligtum, bei welchem noch am Ende des 6. Jahrh. n. Chr. Antonius Martyr die in der Umgegend wohnenden heidnischen Araber ein Neumondsfest feiern sah (ZDMG. III, 161. 203). Wie es sich aber auch mit dem Namen S. verhalte, jedenfalls galt der Berg schon in vormosaischer Zeit Midianitern und Israeliten als ein der Gottheit geheiligter Berg und war als solcher eine Wallfahrts- und Opferstätte. Schon 2. Mos. 3, 1. 4, 27. 18, 5 (vgl. 3, 12) nennt ihn die Bibel „den Berg Gottes", woneben später (vgl. 2. Mos. 24, 13. 1. Kön. 19, 8) im Rückblick auf die Offenbarung des Gottes Israels einmal (4. Mos. 10, 33) auch die sonst von dem Zion übliche Bezeichnung „der Berg Jehova's" gebraucht wird (vgl. auch 5. Mos. 33, 3. Richt. 5, 5. Ps. 68, 9. 18). — 2 Daß nun der Sinai-Horeb im Innern der Sinaihalbinsel gelegen war, also in dem von den Arabern Dschebel et-Ṭûr oder Ṭûr Sînâ genannten Hochgebirge zu suchen ist, unterliegt keinem Zweifel; dagegen ist fraglich, welcher der dortigen Berge dafür zu halten ist. Die jetzt herrschende Ansicht will ihn gemäß der heutigen Tradition in dem Centralgebirgsstock, in der Dschebel Mûsa-Gruppe nachweisen, wogegen Lepsius und Ebers den in nordwestlicher Richtung diesem vorgelagerten, am Wadi Pheirân sich erhebenden Dschebel Serbâl für den echten Gesetzgebungsberg halten. Wäre die Streitfrage nach der Tradition zu entscheiden, so wäre letztere Ansicht entschieden vorzuziehen; denn nicht erst Kosmas Indikopleustes, der um 535 n. Chr. die Sinaigegend bereist hat, setzt ohne weiteres voraus, daß der biblische Horeb-Sinai der Serbal sei, sondern schon von der Zeit des Eusebius an ist eine Reihe von Zeugnissen dafür vorhanden, daß der biblische Horeb in einem Berg gefunden wurde, der sich in unmittelbarer Nähe der im Wadi Pheirân gelegenen alten Bistumsstadt und Anachoretenkolonie Pharan erhob (vgl. bes. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, S. 219 ff. 412—426; 2. Aufl. S. 229 ff. 424—438); dazu kommt, daß der Hauptstrom der aus dem letzten vorchristlichen und den ersten nachchristlichen Jahrhunderten teils von heidnischen, teils von christlichen Bewohnern der Sinaihalbinsel herrührenden sogen. Sinaitischen Inschriften am Serbal mündet; die für die Dschebel Mûsa-Gruppe zeugende Tradition läßt sich dagegen nicht sicher über die Zeit des Kaisers Justinian zurück verfolgen; und jene Inschriften finden sich zwar auch an Thalwänden der Musagruppe (z. B. im Wadi Ledscha), aber diese erscheint doch nicht in gleichem Maße, wie der Serbal, als ein Mittelpunkt, zu welchem sich in der Zeit der Entstehung dieser Inschriften reisende Bewohner der Sinaihalbinsel und der benachbarten Gegenden gesammelt haben. Die für den Serbal sprechende Tradition ist also die ältere; aber für die Entscheidung der Streitfrage, welches der wahre Sinai-Horeb sei, ist sie bei dem gewaltigen Zeitabstand, welcher noch zwischen ihren ersten Spuren und den biblischen Berichterstattern über die mosaische Gesetzgebung oder gar der Zeit dieser selbst liegt, ohne allen Belang; auch ist ihre Entstehung leicht begreiflich: Wadi Pheiran ist von Ägypten her eher und viel leichter zugänglich, als der Centralgebirgsstock; der Wasserreichtum und die Fruchtbarkeit der Oase lud zur Besiedelung ein; anderseits boten auch die vielen natürlichen Höhlen und Felsschluchten des Serbal und seiner Umgebung den weltmüden Anachoreten die ihrem asketischen Bedürfnis entsprechende abgeschiedene Unterkunft (vgl. Fraas, Aus dem Orient S. 14 und Ebers a. a. O. S. 216 f. 2. Ausgabe S. 226 f.); nachdem einmal die christliche Ansiedelung begründet war, brachte es deren Lage und der Lauf der Hauptreisewege von selbst mit sich, daß sie zur christlichen Metropole für das Innere der Sinaihalbinsel wurde; und daß nun in ihrer Umgebung die Erinnerungen an die in der Bibel berichteten sinaitischen Vorgänge ebenso lokalisiert wurden, wie später nach der Gründung des Sinaiklosters durch Justinian im Musa-Bergstock, das lag ganz im Geiste der nach heiligen Stätten begehrlichen Zeit des aufblühenden Mönchtums. — Kann so das höhere Alter der Tradition nicht für den Serbal entscheiden, so fällt es anderseits auch nicht für den Dschebel Musa ins Gewicht, daß Josephus wiederholt (Altert. II, 12, 1. III, 5, 1) den Sinai den höchsten Berg jener Gegend nennt; denn wenn auch die absolute Höhe des Serbal (2045 m) die des Dschebel Musa (2244 m) nicht erreicht, so ist doch die hier allein in Betracht kommende, für das Auge ersichtliche relative Höhe des ersteren fast doppelt so groß, als die des letzteren; denn jener erhebt sich ungefähr 1435 m über das Wadi Pheiran, das ca. 610 m hoch liegt, während dieser die selbst schon in einer Höhe von ca. 1524 m gelegene Ebene er-Râcha nur um etwa 720 m überragt. — Die Entscheidung der Streitfrage kann ausschließlich aus den geographischen und topographischen Voraussetzungen des biblischen Berichtes und der größeren oder geringeren Angemessenheit der uns jetzt genauer bekannten Terrainverhältnisse der Umgebung beider Berge zu denselben gewonnen werden. Aber auch bezüglich jener topographischen Voraussetzungen wird man auf manche Detailzüge kein besonderes Ge-

wicht legen können, wenn man anerkennt, daß uns über die sinaitischen Vorgänge kein authentischer Bericht Mosis, sondern nur beträchtlich spätere Aufzeichnungen einer Überlieferung vorliegen, die mit der den späteren Generationen wenig bekannten Topographie der Sinaigegend frei zu schalten vermochte*) und das Erinnerungsbild im einzelnen in freier Weise ausgemalt hat. Zu diesen topographischen Detailzügen, denen man mit Unrecht ein entscheidendes Gewicht beigelegt hat, dürften folgende zu rechnen sein: die dem Volk als Lagerstätte dienende Wüste stößt so an den Berg an, daß man diesen anrühren konnte (2. Mos. 19, 12 f.); vom Lager heraus konnte das Volk bis an den Fuß des Berges Gott entgegen geführt werden (19, 17), und von seinem Standort aus konnte es wieder in das in der Entfernung befindliche Lager zurückfliehen (20, 18); der Berg konnte mit einem seine Besteigung und die Berührung seines Endes hindernden Gehege umgeben werden (19, 12. 23); am Fuß des Berges befand sich ein fließendes Wasser (32, 20. 5. Mos. 9, 21). Von größerer Bedeutung ist, daß der Gesetzgebungsberg in der biblischen Überlieferung überall als ein einzelner Berg erscheint, wobei jedoch sein höchster Gipfel als Stätte der Gegenwart Jehova's noch von der Berghöhe unterschieden wird (19, 20. 24, 17. 34, 2); ferner daß der Gipfel des Berges von dem an seinem Fuße befindlichen Aufenthaltsort des Volkes aus sichtbar war (19, 11. 20, 18. 24, 17. 5. Mos. 4, 15. 5, 4. 22 ff.); daß zwar das Hinauf- und Herabsteigen nicht eine den Verkehr zwischen dem hinaufgestiegenen Moses und dem unten befindlichen Volke allzu sehr erschwerende Zeit erfordert haben kann (19, 21. 24 f. 32, 7. 15 ff. 30 f. 34, 2. 4. 32), daß aber der Gipfel doch auch wieder fern genug war, um Moses den Augen und der Vorstellung des Volkes so zu entrücken, daß sie meinen konnten, er werde nicht zurückkehren (32, 1. 23); insbesondere endlich, daß sich am Fuße des Berges ein Raum befunden haben muß, der zur Lagerstätte für eine größere Menschenmenge geeignet war, und zu dem zugleich die Bezeichnung „Wüste Sinai“ paßt. Je nachdem man auf die eine oder andere dieser topographischen Voraussetzungen größeres Gewicht legt, wird die Entscheidung verschieden ausfallen. Die erste betonen Lepsius und Ebers besonders als für den Serbal sprechend. Denn dieser ist in der That „ein einiger, individuell für sich bestehender Hochgebirgsriese“, dessen Brust und Haupt frei über die seinen Fuß wie aufgetürmte Wälle umgebenden Höhen emporragt und in die weite Ferne hin sichtbar, auch von vielen Punkten des W. Pheiran aus als großartiges Ganze sich darstellt; auch Reisende, welche ihn nicht für den Gesetzgebungsberg halten, nennen ihn doch den imposantesten und großartigsten Berg der ganzen Sinaihalbinsel und seine Besteiger (Burckhardt, Rüppell, Lepsius, Fraas, Palmer) rühmen die Rundsicht, die er gewährt, als eine weitere und umfassendere, als sie irgend eine Spitze der Musagruppe darbietet (vgl. Ebers, S. 191—204; 2. Auflage S. 200—214; und Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai, S. 35). Dennoch können wir uns nicht für den Serbal entscheiden. Wir legen kein Gewicht darauf, daß er nicht einen, sondern fünf Gipfel hat, von denen keiner vor dem anderen besonders ausgezeichnet ist, und die dazu wieder in einer Menge von einzelnen Spitzen und Zacken enden (Fraas S. 26 zählt „etlich und vierzig Einzelgipfel“); auch nicht darauf, daß die überaus beschwerliche, ja gefährliche Ersteigung des Serbal auch auf dem kürzesten Weg von NNO. her (durch W. Rattame und W. Rim) mehr als 4 Stunden erfordert (der gangbarere Weg führt durch das W. Alejât um das südöstliche Ende des Berges herum und von S. her zur Höhe). Aber entscheidend gegen den Serbal erscheint uns vor allem der Umstand, daß sich am Fuß desselben keine Örtlichkeit nachweisen läßt, in welcher man die „Wüste Sinai“ erkennen könnte; zu dem engen Palmenthal des W. Pheiran paßt dieser Name durchaus nicht, und von dem Anfang des Wadi esh-Scheich, wohin Ebers (S. 384; 2. Ausgabe S. 396) „die Zeltstadt der Hebräer“ verlegen will, gilt dies nicht minder. Es kommt hinzu, daß die Umgebung des Serbal trotz des Kräuterreichtums mancher Thäler (Ebers S. 412; 2. Ausg. S. 424) zu einem längeren Aufenthalt eines ausgiebiger Weideplätze bedürftigen Nomadenvolks nicht geeignet ist, wogegen auf den Weideplätzen des Centralgebirgsstocks Tausende von Schafen und Ziegen das ganze Jahr durch genügende Weide finden, weshalb noch heute die Beduinen sich im Hochsommer aus den niedrigeren Gegenden dorthin zurückziehen. — Auf den Centralgebirgsstock werden wir auch durch die Notiz hingewiesen, daß Moses die Schafe Jethro's über die Wüste hinaus getrieben und so jenseits derselben an den Gottesberg Horeb gekommen sei (2. Mos. 3, 1); wenigstens wird, wenn wirklich der Wohnsitz der Midianiter im südlichen Teil der Ostküste der Sinaihalbinsel zu suchen ist (vgl. d. A. Jethro), dieser jenseits der Wüste gelegene Gottesberg viel eher die Musagruppe sein, als der erst jenseits derselben erreichbare Serbal. Endlich ist noch nicht

*) Der Prophet Elias ist in der nachmosaischen Zeit der einzige Israelite, von welchem die Bibel erzählt, daß er zu dem Berg Gottes Horeb gewandert sei (1. Kön. 19); und gerade dieser Bericht zeugt durch die Angabe, daß der Prophet wunderbar gestärkt in 40 Tagen und 40 Nächten von seinem eine Tagereise von Beerseba entfernten Nachtlager bis auf den Gottesberg gegangen sei (V. 8), von geringer Bekanntschaft mit den topographischen Verhältnissen; denn die Entfernung von Beerseba nach dem Sinai beträgt nur wenig über 40 Meilen.

einmal ein Versuch gemacht worden, den Weg der Israeliten vom Sinai aus in die Wüste Paran und die ihn bezeichnenden Stationen unter der Voraussetzung, daß der Serbal der Gesetzgebungsberg gewesen sei, nachzuweisen (vgl. Lagerstätten Nr. 4); und auch die Angaben über den Zug zum Sinai lassen sich leichter mit der Annahme, daß der S. in der Musagruppe zu suchen ist, vereinigen, als mit der Identifikation desselben mit dem Serbal (vgl. bes. d. A. Raphidim). — Die 3 Musagruppe, die ganz aus krystallinischem Urgestein, besonders Syenit, Granit und ein- und aufgelagerten Porphyren (näheres bei Fraas, Aus dem Orient, S. 17 ff.) besteht, und mit ihren hoch-

Sinai. Der Serbal.

aufgetürmten Felsenmassen und riesigen, nackten Felswänden durchaus einen dem Namen Horeb (s. oben) entsprechenden Gesamteindruck macht, umfaßt drei mit einander ziemlich parallel in der Richtung von NNW. nach SSO. laufende, durch enge Thalschluchten getrennte, gewaltige und lang gestreckte Bergrücken. Unmittelbar an ihrem nordwestlichen Fuß dehnt sich nach NW. hin, von hohen und schroff abfallenden Bergen eingeschlossen, die weite Ebene er-Râcha aus, zu der man von NW. her durch den Paß Naḳb Hâwi (Windschlucht) gelangt, und deren Flächenraum 'Aribe, in dessen Namen man eine Arabisierung des bibl. Namens Horeb hat erkennen wollen (vgl. Palmer, S. 18), und — um nur die bekannteren Gipfel zu nennen — ganz im Süden in dem 1824 m hohen Dschebel el-Menâdschah. An seiner Ostseite führt, gleichsam als Fortsetzung des W. esh-Scheich, ziemlich in der Richtung von Norden nach Süden der W. Seba'ije, eine auch an verengtesten Stellen immer noch ca. 200 m breite Thalschlucht, aufwärts, die schließlich um das Südende des Bergrückens herumbiegt und nach SW. hin in die weite, hoch gelegene und nach

Das Sinai-Gebirge.

auf eine englische Quadratmeile, also über 500 Hektar, angegeben wird; nach NW. hin, mit der Ebene er-Râcha einen stumpfen Winkel bildend, läuft der Wadi ed-Deir, in den man im NO. vom oberen Ende des Wadi esh-Scheich eintritt; jene Ebene und dieses Thal schließen die der Musagruppe im Norden gegenüberliegende Dreieckspitze des Dschebel Fereia' genannten hohen Bergplateaus an deren SW.- und SO.-Seite ein. — Der östlichste der 3 Bergrücken der Musagruppe, die SO.-Wand des W. ed-Deir bildend, gipfelt in dem Dschebel ed-Deir, in dem weiter südlich bis zu 2054 m Höhe sich erhebenden Dschebel Süden hin amphitheatralisch ansteigende Hochebene es-Saba'ije ausläuft. — Der westlichste Bergrücken, an der Westseite vom W. Ṭalâch begrenzt, ist die Fortsetzung des Höhenzugs, welcher unter verschiedenen Benennungen schon vom Naḳb Hâwi her die Südwestwand der Râcha-Ebene bildet, heißt Dschebel el-Chamr und erreicht im Süden in dem nach der heil. Katharina benannten Katharinenberge, der noch einige Fuß höher ist, als der südlich von der Musagruppe gelegene und früher für den höchsten Berg der Sinaihalbinsel geltende Um Schomar (vgl. Palmer, S. 102), seine höchste Erhebung. Der mittlere Bergrücken, auf

Sinai. Das St. Katharinenkloster.

welchen sich unser Interesse konzentriert, hat zwei Gipfel, beide an Höhe dem Katharinenberg nicht gleichkommend: der nördliche, von den Christen Horeb, von den Arabern Râs es-Safsâfe (= Weidengipfel) genannt, erhebt sich bis zu 1993 m, ist von der Râcha-Ebene aus überall sichtbar, und seinen Fuß bildet im NNW. eine gewaltige aus der Ebene jäh aufsteigende Felsenwand; der südliche, 2244 m hohe Gipfel, der Dsch. Mûsa (= Mosesberg) ist der Sinai der Tradition, fällt aber nur von der an seinem Südostfuß gelegenen Hochebene es-Seba'ije aus (s. oben) als besonderer Bergkegel ins Auge, ist dagegen von der Râcha-Ebene aus nirgends sichtbar, wie denn auch die Aussicht

von ihm fast nach allen Richtungen hin eine beschränkte ist. — Eingeschlossen ist dieser mittlere Bergrücken von zwei vom Südostende der Râcha-Ebene aufsteigenden Thalschluchten; die an seiner Westseite, zwischen ihm und dem Dschebel el-Chamr und dem Katharinenberg laufende ist der Wadi el-Ledscha, eine enge, wilde, mit großen Felsblöcken erfüllte Schlucht, die im Süden, bei dem verlassenen, aber noch von einem schönen Baumgarten umgebenen Kloster el-'Arbaʿîn, d. h. dem Kloster der 40 Heiligen oder Märtyrer (vgl. über sie Ebers a. a. O. S. 343 ff.; 2. Ausgabe S. 353 ff.) ihren Abschluß hat; vom Klostergarten aus führt in südlicher und dann westlicher Richtung ein Weg durch die Mosesspalte hindurch und an der Rebhuhnquelle vorbei auf den Katharinenberg; ein anderer Pfad führt im Osten zum Dsch. Musa hinauf. — Das an der Ostseite des mittleren Bergrückens aufsteigende Thal, welches denselben von dem Dschebel ed-Deir trennt, ist der Wadi Schaʿib, d. i. das Jethrothal (s. Jethro). Es beginnt da, wo die Râcha-Ebene und das Wadi ed-Deir zusammentreffen, der Spitze des Dschebel Fereiaʿ gegenüber; links von seinem Eingang liegt der niedrige Aaronshügel, wo das goldene Kalb aufgestellt gewesen sein soll; in ansehnlicher Breite zieht es sich nach SO. hinauf bis zu dem früher dem Gedächtnis der Verklärung geweihten, dann nach der heil. Katharina benannten Sinaikloster, dessen Bibliothek durch Tischendorfs Auffindung einer der ältesten und wichtigsten Bibelhandschriften, des codex Sinaiticus, eine neue Weltberühmtheit erlangt hat; das größte Heiligtum dieses Klosters ist eine an den Chor der Klosterkirche angebaute Kapelle, wo der feurige Busch, in dem Gott Mosi erschien, gestanden haben soll; nicht weit davon, außerhalb der Kirche, liegt der Mosesbrunnen, aus welchem angeblich Moses Jethro's Schafe getränkt hat; südlich vom Kloster führt der Weg zu dem eine beckenartige Einsenkung bildenden Rücken des Sinai hinauf und von dieser Höhe weiter an der Eliaskapelle mit der angeblichen Eliashöhle (1. Kön. 19, 9) vorbei zum Gipfel des Dschebel Mûsa. Das Jethrothal selbst führt von dem Kloster an als enge Kluft weiter aufwärts bis zu einem Sattelpaß, über welchen man in die Hochebene es-Sebaʿije (s. oben) gelangt, von wo der Weg weiter südostwärts nach Scherm (s. Jethro) führt. — Unter denjenigen, welche den Horeb-Sinai in der Musagruppe wiederfinden, ist noch darüber Streit, ob man den eigentlichen Gesetzgebungsberg mit der Tradition in dem Dschebel Mûsa oder mit Robinson in Râs Safsâfe, und ob man die den Israeliten als Lagerstätte dienende Wüste Sinai in der Râcha-Ebene oder in der Hochebene es-Sebaʿije zu erkennen habe. Betreffs der letzteren Alternative wird man sich nur für die Râcha-Ebene entscheiden können. Denn sowohl die Lage, als die natürliche Beschaffenheit der steinigen Hochebene es-Sebaʿije machen diese, auch angenommen, daß sie mit den im Süden und Osten ansteigenden Halden Raum genug darbiete, zu einer Lagerstätte auf längere Zeit ganz ungeeignet (vgl. Palmer, S. 107. Ebers, S. 389; 2. Ausg. S. 401 f.). Ohnehin lag offen-

Sinai. Râs es-Safsâfe und die Râcha-Ebene.

bar nach der Bibel die Lagerstätte am Fuß der ganzen Berghöhe und nicht schon hoch oben in den Bergen. Man ist auf diese Annahme nur, unter der Voraussetzung, daß der Dschebel Mûsa der Gesetzgebungsberg sei, aus dem Grunde gekommen, weil dieser nur von der Hochebene aus sich als ein imponierender Bergkegel mit gewaltigen, zerklüfteten Felswänden präsentiert. Ist der S. überhaupt in der Musagruppe zu suchen, so kann nur die Râcha-Ebene und das anstoßende Wadi ed-Deir die den Israeliten als Lagerstätte dienende „Wüste S." sein. Von da aus waren auch die Hauptquellen der Umgegend am leichtesten erreichbar. — Glaubt man nun ein entscheidendes Gewicht darauf legen zu müssen, daß der Gesetzgebungsberg von der Lagerstätte aus sichtbar war und den Eindruck eines einzelnen Berges machte, so kann man diesen nur mit Robinson in Râs Safsâfe, d. h. nicht in der unmittelbar zur Ebene abfallenden Klippenreihe (Ebers, S. 389; 2. Ausg. S. 401), sondern in dem von dieser noch durch einige niedrigere Bergspitzen getrennten (Robinson I, S. 176) nördlichen Gipfel des traditionellen Horeb-Sinai erkennen. Es wird sich aber nicht leugnen lassen, daß der höhere, südliche Gipfel, der Dschebel Mûsa, mehr geeignet erscheint, als „der Gottesberg" zu gelten und zu manchen Umständen des biblischen Berichtes besser paßt, als der schwer zugängliche und nur von der Nordseite her als Einzelberg sich darstellende Râs Safsâfe. Wir erinnern beispielsweise daran, daß Moses das erstemal (2. Mos. 3, 1) wahrscheinlich von Südosten her (s. Jethro) zum Gottesberge kam; daß von dem nördlichen Gipfel kaum denkbar ist, daß er für sich allein auch den Midianitern als „Gottesberg" gegolten hat, wie denn auch in christlicher Zeit keinerlei Tradition sich speciell an ihn geheftet hat, und daß die Andeutungen, nach welchen man vom Gipfel des Berges aus nicht wahrnehmen konnte, was im Lager vorging (2. Mos. 32, 7 f. 17 f.), und die Entfernung des Gipfels immerhin beträchtlich genug war, um die Vorstellung möglich zu machen, Moses werde nicht zurückkommen (32, 1. 23), mehr auf den südlichen Gipfel hinweisen, als auf den mit seinem Fuß mitten in das Lager vorspringenden nördlichen. Am wahrscheinlichsten finden wir daher, daß zwar der ganze mittlere Bergrücken der biblische Horeb-Sinai und die Râcha-Ebene mit dem W. ed-Deir die Wüste Sinai, der eigentliche Gesetzgebungsberg aber der Dschebel Mûsa ist. Doch darf man sich dann durch das Bestreben, die Manifestation der Gegenwart Gottes auf dem Gipfel in den Gesichtskreis des am Fuße befindlichen Volkes zu rücken, nicht zu der abenteuerlichen Annahme verleiten lassen, Moses habe das Volk aus dem Lager in der Râcha-Ebene heraus auf dem langen und beschwerlichen Weg durch Wadi Scha'ib nach der Hochebene es-Seba'ije Gott entgegen geführt (2. Mos. 19, 17) und dort wie zu einem Schaustück aufgestellt. Vielmehr wird man auch in den Aussagen über die Sichtbarkeit jener Manifestation für alles Volk einiges auf Rechnung der ausmalenden Überlieferung bringen müssen, zumal einem Teil derselben durch die Annahme völlig Genüge geschieht, daß das Volk von seiner Lagerstätte aus die Höhe des ganzen Bergrückens rauchen und von einer dunkeln, blitzschwangeren Wetterwolke eingehüllt sah; und auf einen solchen Einfluß der Überlieferung wird auch das zurückgeführt werden dürfen, daß der Sinai-Horeb in der biblischen Darstellung noch mehr als Einzelberg erscheint, als es bei dem mittleren Bergrücken der Musagruppe der Fall ist. — Nach der biblischen Erzählung ist das Zehngebot von dem im Feuer auf den Gipfel des Sinai herabgefahrenen Jehova selbst dem Volke verkündet worden (2. Mos. 19, 18 ff. 20, 1. 22. 5. Mos. 4, 10 ff. 5, 4. 22 ff.); die weiteren Gesetzesoffenbarungen und Anordnungen Jehova's wurden dagegen gemäß dem Verlangen des erschrockenen Volkes (2. Mos. 20, 19. 5. Mos. 5, 23 ff. 18, 16) durch Moses vermittelt, der, nachdem der Bund auf Grund des Bundesbuches feierlich abgeschlossen war (2. Mos. 24, 1 ff.), noch 40 Tage und 40 Nächte auf dem Sinai im Verkehr mit Gott blieb (2. Mos. 24, 18. 34, 28). Nach der aus verschiedenen Quellenberichten zusammengesetzten Erzählung der sinaitischen Vorgänge im 2. B. Mose entsteht der Schein, als ob ein zweimaliger 40tägiger Aufenthalt Mosis auf dem Sinai anzunehmen sei, einer vor und ein zweiter nach der Abgötterei mit dem goldenen Kalb, und so ist die Sache in der That im 5. B. Mosis dargestellt (5. Mos. 9, 9. 11. 18. 25). Auf die Offenbarungen, welche Moses auf dem Sinai erhielt, werden, wie der Inhalt des Bundesbuches (2. Mos. 20, 22. 24, 3) und die in 2. Mos. 34 enthaltene Gebotreihe (vgl. V. 32), auch alle auf die Errichtung der Stiftshütte, auf das Priestertum und den Kultus bezüglichen Anordnungen in 2. Mos. 25—31 (vgl. bes. 25, 40. 26, 30. 27, 8), die Gesetze im 3. B. Mose (3. Mos. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34; vgl. 4. Mos. 3, 1. Mal. 4, 4) und das ganze von Moses im Ostjordanland verkündigte, sogen. deuteronomische Gesetz (5. Mos. 4, 5. 14. 5, 23 ff. 29, 1) zurückgeführt. In einzelnen Stellen ist jedoch vorausgesetzt, daß diese Gesetzesoffenbarungen schon in der Stiftshütte stattgefunden haben (2. Mos. 33, 7 ff. 34, 34 f. 3. Mos. 1, 1), und von 4. Mos. 1, 1 an ist diese ausschließlich die Stätte des Offenbarungsverkehrs zwischen Gott und Moses, weshalb die weiteren Gesetze und Anordnungen bis zum Aufbruch vom Sinai auch nicht mehr als auf dem Berg, sondern als „in der Wüste Sinai" geoffenbarte bezeichnet werden (4. Mos. 1, 1. 3, 14. 9, 1). — Die im N. T. wiederholt vorkommende Vorstellung, daß die Ge-

setzesoffenbarung auf dem S. durch Engel vermittelt worden sei (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apstlg. 7, 53. 38), ist dem A. T. noch fremd, hat aber an der Ps. 68, 18 und in der griechischen (Sept.) und aramäischen (Onkelos) Übersetzung von 5. Mos. 33, 2 ausgesprochenen Vorstellung, daß der auf dem S. erschienene Gott von Engelscharen umgeben war, ihren Anknüpfungspunkt und war zur Zeit der Apostel ein Gemeingut der jüdischen Religionslehre geworden, das auch bei Josephus (Altert. XV, 5, 3), im Talmud und in den Midraschim nachweisbar ist. — Die von dem Apostel Paulus in Gal. 4, 25 zur Unterstützung seiner allegorisch-typischen Parallelisierung der Hagar mit dem auf dem Berg Sinai gestifteten Bunde verwendete Notiz, daß der Berg S. in Arabien Hagar heiße, kann nur auf der Lautähnlichkeit des arabischen Worts chadschar = Stein, Fels, das einem hebräischen Chagar entspricht, mit dem sprachlich verschiedenen Namen Hagar beruhen; aber auch dafür, daß der S. in Arabien chadschar, d. i. der Stein oder der Fels genannt worden ist, läßt sich kein anderes zuverlässiges Zeugnis beibringen (s. d. A. Hagar). Übrigens verdient Beachtung, daß im Codex Sinaiticus das Wort Hagar Gal. 4, 25 ganz fehlt.

Sinear (hebr. Schinʿār; Sept. Sennaar), Name einer Landschaft, in welcher neben Babylon die Städte Erech, Akkad und Calne lagen (1. Mos. 10, 10. 11, 2 ff.), somit unter allen Umständen irgendwie Name der späteren Landschaft Babylonien (vgl. Dan. 1, 2) zwischen Euphrat und Tigris, südlich vom (eigentlichen) Mesopotamien (s. d. A.). Mit der bergigen Landschaft Sindschâr, westlich von Ninive, die man der Namensähnlichkeit wegen oft herangezogen hat, hat das biblische Sinear nichts zu thun. Wohl aber sind Gründe vorhanden, die es wahrscheinlich machen, daß der Name der Landschaft, deren auch bei den Propheten Jesaja (11, 11) und Sacharja (5, 11) Erwähnung geschieht, identisch ist mit dem Namen jenes babylonischen Gebietes, das als Land Sumer (geschr. Sumiʼri) in dem Doppelnamen „Sumer und Akkad" so oft in den babylonischen und assyrischen Inschriften erscheint. War es nun lange Zeit fraglich, welcher Teil Babyloniens näher mit dem einen oder anderen der beiden Namen bezeichnet ward, so scheint jetzt kaum noch in Frage kommen zu können, daß wie Akkad den nördlichen, nach Assyrien zu belegenen, so Sumer den südlichen Teil Babyloniens bezeichnet, zwei Gebiete, welche sich auch durch die dialektischen Verschiedenheiten ihrer gleichen, nichtsemitischen Sprache, der altbabylonischen, von einander sonderten. Da in dem südlichen Gebiete, Sumer, zugleich dem eigentlichen Stammgebiete, jenes Ur der Chaldäer lag, von dem Abraham auszog (s. Ur Kasdim), so haben die Hebräer diesen Namen Sumer = Sinear später überhaupt für Babylonien gebraucht, Babylon selber und das genannte Akkad (s. vorhin) eingeschlossen, womit nicht im Widerspruch, daß 1. Mos. 14, 1 neben einem „Könige von Sinear" noch ein besonderer „König von Ellasar" (s. d. A.) namhaft gemacht wird. Das letztere ist vielmehr durchaus in Übereinstimmung mit den Inschriften, welche von dem „Könige von Sumer und Akkad" = Sinear als dem Oberkönige, die Herrscher einzelner babylonischer Städte als Teilfürsten unterschieden. Ein einen, mit dem des in der angeführten Bibelstelle namhaft gemachten Königs von Ellasar höchstwahrscheinlich, wenn nicht sicher, identischen Namen führender Fürst Rîv(m)aku, ursprünglich Eriv(m)-Aku, König von Larsav (= Ellasar-Senkereh), erscheint auf der Inschrift seines Vaters Kudurmabug, des Oberkönigs, als Teilkönig neben diesem. S. Eb. Schrader, KGF. S. 533 f.; P. Haupt, Über einen Dialekt der sumerischen Sprache in Nachrichten von d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1880, Nr. 17. S. 513 ff., und vgl. Amraphel, Arioch, Babylonien, Chaldäa, Ellasar, Mesopotamien. Schr.

Sini, Siniter. Sini heißt 1. Mos. 10, 17 (1. Chr. 1, 15) der achte von den elf Söhnen Canaans; der Name bezeichnet somit eine der kleinen canaanitischen Völkerschaften. Da nun Sini zwischen Arki (s. d. A.) und Arwadi, d. i. Aradus, genannt wird, so muß die Stadt oder das Gebiet der Siniter am Westabhang des Libanon über drei Meilen nördlich von Tripolis, südlich von Aradus gelegen haben. Strabo kennt eine Bergfestung der Ituräer Namens Sinnā auf dem Libanon; Hieronymus (zu 1. Mos. 10, 17) setzt die Ruinen von „Sini" nicht fern von Arkä an, und noch 1483 sah der Reisende B. von Breydenbach Ruinen von „Syn" eine knappe Stunde vom Arkafluß entfernt. Ksch.

Sinim. Nach Jes. 49, 12 werden in der messianischen Zeit die jüdischen Exulanten „von fernher kommen; diese von Norden und Westen, und diese aus dem Lande Sinim", d. h. wohl: aus dem Lande der S., denn das Wort ist seiner Form nach Plural. Nach dem Zusammenhang muß ein Land im fernen Süden oder Osten gemeint sein. Für das letztere spricht, daß ein Gegensatz zu dem zuvor genannten Westen beabsichtigt scheint. Ist nach obigem die Beziehung auf Syene oder Pelusium (Sin) in Ägypten von vornherein abzuweisen, die Beziehung auf die Perser aber von den Sept. offenbar nur geraten, so bliebe noch die seit Arias Montanus (16. Jahrh.) herrschend gewordene Beziehung auf China und die Chinesen. Man pflegt dabei auf Tschin oder Tsin zu verweisen, welche Namen für China im außerchinesischen Südasien gebräuchlich gewesen und (in der Form Sin) auch zu den Arabern und Syrern

gedrungen seien. Erweckt indes schon die Lautverschiedenheit von Sin und Sinim Bedenken, so noch mehr der Umstand, daß die chinesische Dynastie Tsin erst 255 v. Chr. zur Regierung kam. Allerdings gab es zur Zeit des Verfassers von Jes. 40—66 längst einen chinesischen Staat Tsin am Hoangho und westlich davon einen Staat Thsîn; daß aber der Prophet von diesen eine Kunde gehabt haben könne, wird neuerdings von einem kompetenten Gelehrten (Strauß-Tornay in Delitzschs Jesajakommentar, 3. Aufl., S. 688 ff.) bestimmt verneint, weil jene Namen bei den westlichen Nachbarn der Chinesen nicht im Gebrauche waren, also auch nicht durch ihre Vermittelung weiter nach Vorderasien gelangt sein könnten. Derselbe Gelehrte bestätigt jedoch die Thatsache, daß die Chinesen seit mindestens dem 10. Jahrh. vor Chr. mit dem Ausland in Handelsverkehr standen, und hält daher die Deutung der S. auf die Chinesen aufrecht. Die Richtigkeit der von ihm vorgeschlagenen Herleitung des Namens vom chinesischen „sjin, d. i. Mensch, Mann, aber auch Ausdruck für Orts-, Landes- und Reichsangehörigkeit", müssen wir dahingestellt lassen. Ksch.

Sintflut, s. Sündflut.

Sion. Über 5. Mos. 4, 48 s. d. A. Hermon. In Bar. 4, 9. 14. 24 und im 1. Makkabäerbuch ist Sion nach griech. Schreibweise s. v. a. als Zion (s. d. A.).

Sion, Stadt in Isaschar (Jos. 19, 19), die zur Zeit des Eusebius noch unter dem alten Namen in der Nähe des Thabor bestand. E. A. Schulz besuchte nördlich vom Thabor eine Quelle ʿAin Schaʿin und „Ruinen eines Dorfes oder Kastelles, genannt Khirbet Schaʿin", die vor ihm schon E. Smith als die Lage des alten S. bezeichnet hatte. Dieselben meint gewiß auch Jos. Schwarz unter dem „Dorfe Sain". Die neue engl. Karte des Westjordanlandes notiert ca. 5 km nordwestlich vom Thabor nur ʿAjûn esch-Schaʿîn. M.

Siph hießen zwei judäische Städte. Die eine lag im Südlande (Jos. 15, 24), wir können aber nicht mehr nachweisen, wo. Ein zweites S. gehörte dem südlichen Teile des Gebirges an (Jos. 15, 55) und ist von Robinson (II, 417 f.) in Tell Zîf wieder aufgefunden worden. So heißt heute ein ca. 30 m hoher Hügel 1¾ St. südöstlich von Hebron (das Onom. gibt — offenbar irrtümlich — die Entfernung auf das Doppelte, 8 röm. M., an). Ausgedehnte Trümmer liegen auf einem niedrigen Rücken weiter östlich; aber nicht diese, sondern jener höhere Hügel bezeichnet die Lage des einst von Rehabeam befestigten (2. Chr. 11, 8) Ortes. Von der Höhe des Hügels genießt man eine weite Aussicht über die benachbarte Hochebene, die in unmittelbarer Nähe der Stadt gewiß sehr fruchtbar war (heute ist die Gegend unbewohnt, und darum nicht angebaut), weiter nach Osten zu aber immer wüster wurde. Dieser Teil der „Wüste Juda" (s. d. A. Judäa S. 808) ist die aus der Geschichte Davids bekannte „Wüste S." (1. Sam. 23, 14 ff. 26, 1 ff. Ps. 54, 2; siehe auch d. A. Hachila). Einzelne Höhen bei Tell Zîf sind mit Eichengebüsch bestanden. In alter Zeit werden hier zahlreichere Haine vorhanden gewesen sein, und in einem derselben fand jene 1. Sam. 23, 16 ff. berichtete Zusammenkunft zwischen Jonathan und David statt (Luther übersetzt „Heide" statt „Wald" oder „Gebüsch"). M.

Siphamoth (richtiger **Siphmoth**) gehörte zu den Städten, welchen David — als Dank für früher bewiesene Hilfe — Beuteanteile nach dem Siege über die Amalekiter zukommen ließ (1. Sam. 30, 28). Sie lag sicher im südöstlichen Teile von Juda, und kann daher unmöglich mit dem 4. Mos. 34, 10 f. erwähnten Sepham (s. d. A.) identisch gewesen sein, wie Thenius wollte. Auch Sabdi, „der Siphimiter", der Aufseher über Davids Weinvorräte (1. Chr. 28 [27], 27), stammte gewiß nicht aus Sepham, sondern aus Siphmoth (die Endungen der Eigennamen für Geschlecht und Zahl fallen bei der Bildung der Gentilicia bisweilen ab). Schon das Onom. weiß über die Lage von S. nichts mehr zu berichten. M.

Siphron wird 4. Mos. 34, 7—9 als nördlicher Grenzort des heiligen Landes genannt. A. a. O. V. 7—9 wird nämlich die (ideale, vgl. Jos. 13, 5) Nordgrenze Canaans der Art bestimmt, daß sie laufen sollte vom Mittelmeere und dem Berge Hor (d. i. dem Nordende des Libanon, etwa dem Dschebel ʿAkkâr) bis dahin, wo es nach Hamath geht (d. h. der nördlichen Thalöffnung Cölesyriens, wo der Orontes aus dem Libanongebiet heraustritt), und weiter über Zedad und Siphron bis nach Hazar Enan. Für die Bestimmung der vielgedeuteten Örtlichkeiten Zedad (das noch Hes. 47, 15 genannt wird) und Siphron wird man am sichersten gehen, mit Wetzstein (Reisebericht über Hauran, Berlin 1860, S. 88) jenes in dem heutigen Sadad zu suchen, einem von jakobitischen Christen bewohnten großen Orte, 4 St. südöstlich von Chasjâ (an der Pilgerstraße nördlich von Damaskus; s. Sachau, Reisen in Syr. u. Mesopot. 1883, S. 54); dieses in der Ruinenstätte Zifrân, 14 St. nordöstlich von Damaskus, in der Nähe der Straße nach Palmyra. Freilich beruht die Kunde von den Ruinen Zifrân nur auf mündlichem Berichte, den Wetzstein empfangen, und es muß weiteren Untersuchungen überlassen bleiben, denselben zu bestätigen. Unthunlich aber muß es erscheinen, S. mit Zaʿferâne, einer Ruine nördlich von Chôms, 1 St. vom linken Orontesufer entfernt (s. Ritters Syrien, S. 1029. Bädekers Pal., 3. Aufl., S. 397)

zu identifizieren. Hieronym. (zu Hes. 47) suchte S. gar in der Festung Zephyrium in Cilicien, und de Saulcy wollte den alten Namen S. in den beiden Ortsnamen ez-Zerîfe und Fêrûn am untern Leontes (dem Nahr el-Ḳâṣimîje, was er „Grenzfluß" deutet) wiederfinden. M.

Sirach, s. Jesus Sirach.

Denkmal Sisaks im Tempel von Karnak zu Ehren seines Sieges über Jerusalem.

Sirjon, s. Hermon.

Sisa. Zu 1. Kön. 4, 3 vgl. den A. Sausa. Gleichnamige Männer kommen 1. Chr. 5 [4], 37. 12 [11], 42 und 2. Chr. 11, 20 vor. 1. Chr. 24 [23], 11 steht Sisa für Sina in V. 10.

Sisak (1. Kön. 11, 40. 14, 25 ff. 2. Chr. 12, 1 ff.), König von Ägypten, und zwar der *erste Pharao* aus der XXII. Dynastie der Bubastiden, den die Denkmäler

den Ammonsliebling Scheschenk und die manethonischen Listen Sesonchis nennen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Beherrscher des Nilthals und kein anderer jener *Sisak* ist, von dem 1. Kön. 11, 40 erzählt wird, daß er den Jerobeam, der vor Salomo geflohen war, gastlich bei sich aufgenommen habe, und von dem wir weiter erfahren (1. Kön. 14, 25 ff.), daß er im 14. Jahre Rehabeams, des Königs von Juda — wahrscheinlich auf Veranlassung des inzwischen zum Könige von Israel erhobenen Jerobeam —

wider Jerusalem herangezogen sei. „Und er nahm die Schätze des Hauses Jehova's und die Schätze des Königshauses, und alles nahm er, und nahm die goldenen Schilde, welche Salomo gemacht.“ — Nach seiner Heimkehr verewigte Scheschenk (Sisak) in echt ägyptischer Weise seinen Sieg in dem großen dem Ammon geweihten Reichsheiligtum zu Theben, dem heutigen Tempel von Karnak. Auf einer der Südmauern diesen Bauwerks hat sich die lange Liste der von ihm besiegten asiatischen Bezirke und Städte erhalten. Neben diesen wichtigen Namenreihen sieht man den König, welcher seine an den Haaren zusammengebündelten Feinde mit der linken Hand am Schopf hält, während er mit der rechten das Schlachtbeil zu einem gewaltigen Schlage gegen sie schwingt. Die Trias von Theben, Ammon, Mut und Chunsu hat sie in seine Hände gegeben.

Sisak. Nach Champollion.

Leider erstattet keine fortlaufende Inschrift Bericht über seinen Feldzug; die Namen der von ihm besiegten Staatsverbände sind aber für sich lehrreich genug. Sie werden von sogenannten Mauerringen umgeben, über denen man in charakteristischer Darstellungsweise das Brustbild eines an den Armen gefesselten bärtigen Semiten erblickt. Blau hat drei Gruppen aus ihnen herauszuerkennen versucht. Masperos und M. Müllers Untersuchungen weichen von einander ab, doch läßt sich behaupten, daß die Liste erst Städte von Israel und dann solche von Juda aufführt. Der interessanteste unter allen hier vorkommenden Namen ist der, dessen Abbildung wir geben, und der trotz M. Müller, der den Yu-d-h-ma-ru-k, Hand des Königs, liest, Judha mālek, das königliche Juda (nicht: der König von Juda) gelesen werden kann. M. W. Müller. Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Leipzig. 1893. S. 166 ff. Manche andere Stadt Judäa's wird genannt. Aus dem Umstande, daß auch viele in Israel gelegenen Orte vorkommen, läßt sich entnehmen, daß Sisak auch an diesem Königreiche nicht vorbeiging. Wahrscheinlich haben ihm die Festungen Jerobeams, von dem sich wohl vermuten läßt, daß er seinen früheren Gastfreund zu dem Feldzug gegen Juda veranlaßt habe, die Thore ohne Schwertstreich geöffnet. Weiter wissen die Denkmäler von Sisaks Beziehungen zu Palästina nichts zu erzählen. Brugschs Annahme, daß Sisak (Scheschenk) der Sohn eines in Ägypten gestorbenen assyrischen Eroberers, Namens Nemrod, gewesen sei, hat sich nicht bestätigt, vielmehr ward durch L. Stern erwiesen, daß jener Nemrod, der Vater der Scheschenk = Sisak, wie sein ganzes Geschlecht, aus Libyen stammten. Die Namen seiner Nachkommen tragen auch ein jedenfalls unägyptisches, am ehesten für libysch anzusehendes Gepräge. Seine Regierungszeit setzen wir von 955 bis 934. Zu seiner Residenzstadt hatte Sisak nicht wie seine einheimisch ägyptischen Vorgänger die Amonstadt Theben, sondern das im Delta gelegene, altberühmte Bubastis, heute Zakāzīk, erwählt, das die Bibel Phibeseth nennt (siehe Bubastos). Zeitweilig muß sich Sisak übrigens auch in Theben aufgehalten haben. Er erweiterte hier den Reichstempel durch den heute noch erhaltenen wenig bedeutenden Anbau der sogenannten Bubastidenhalle, aber in den Steinbrüchen von Dschebel Silsile im äußersten Süden des Nilthals gefundene Inschriften lehren, daß er noch andere stattliche Werke in Theben herstellte. Zu Memphis sorgte er für die Verschönerung des Apistempels. Das Hohepriesteramt dieses alten Ortes, welches durch das von Theben völlig in den Schatten gestellt worden war, wurde von ihm, wahrscheinlich aus politischen Beweggründen, neu gehoben. Seine Söhne setzte er in die höchsten priesterlichen und militärischen Stellen ein, indem er sie zu ersten Propheten des Amon von Theben und Ptah von

Judha-Mālek
Aus der Liste der von Sisak eroberten Städte.

Memphis machte und sie zu „obersten Generalen“ der gesamten Armee machte. Sein Lieblingssohn Aupuat tritt gewöhnlich an seiner Seite auf, und zwar als Oberpriester des Ammon und Generalissimus. Über Sisaks Sein und Wesen fehlt es an Nachrichten, aber es ist wohl gestattet, ihn für einen staatsklugen Herrscher zu halten; — denn ohne mit Salomo zu brechen, leistete er den unzufriedenen Elementen in Palästina Vorschub, indem er sie bei sich aufnahm. Er wartete auch den Tod des mächtigen Königs und die Teilung seines Reiches ab, bevor er den Feldzug unternahm, durch den ihm so viele Städte, die er freilich nicht halten konnte oder wollte, und so reiche Schätze zufallen sollten. Daß er den Thronfolger Osorkon mit der Tochter des letzten priesterlichen Königs der von ihm entthronten XXI. Dyn. vermählte, war ein gewöhnlicher Akt der Klugheit und geschah, um sein Haus zu legitimisieren. Ungewöhnlich ist dagegen die für seine Weisheit und Milde zeugende Thatsache, daß er die Nachkommen der Ramessiden nicht verfolgte, sondern ihnen hohe Stellungen im Heere verlieh und daß er seinen Feldobersten nicht verwehrte, Töchter aus ihrem Geschlecht zu ehelichen. Eb.

Sisera, der Feldhauptmann des Canaaniterkönigs Jabin von Hazor, welchem er von seiner Zwingburg Haroseth (s. d. A.) aus die in und in der Umgebung der Ebene Jesreel niedergelassenen israelitischen Stämme knechtete (vgl. 1. Sam. 12, 9). Von Barak und Debora am Kison besiegt (vgl. Ps. 83, 10) fiel er von der Hand Jaels, der Frau des Keniters Heber, in deren Zelt er im Vertrauen auf die Bundesgenossenschaft Hebers mit Jabin und auf den Schutz des Gastrechts sichere Zuflucht gefunden zu haben meinte (Richt. 4. u. 5, 20. 26. 28 ff.; vgl. die Artt. Barak, Debora, Heber, Jabin und Jael). Indem Wellhausen (Bleek Einl. i. d. A. T. 4. Aufl. § 93; Gesch. Israels S. 251) die Verschiedenheit dichterischer Darstellung und prosaischer Berichterstattung zum Widerspruch zwischen Richt. 5 und Richt. 4 steigert, macht er aus S. einen in Haroseth residierenden selbständigen „Oberkönig“!

Sitna (= Anfeindung), Name eines von den Knechten Isaaks gegrabenen, aber von den Hirten von Gerar in Anspruch genommenen Brunnens (1. Mos. 26, 21). Der Name könnte sich in dem des kleinen Wadi esch-Schetein erhalten haben, der ungefähr 3/4 St. von Rehoboth (s. d. A.) auf dem Weg nach Elusa in den Wadi Rucheibe mündet (Robinson I, 332). Der Brunnen hätte dann nicht mehr im Thal Gerar gelegen, was allerdings durch 1. Mos. 26, 17 u. 19 vgl. V. 22 nicht unbedingt erfordert wird.

Sittim, s. Abel Nr. 5. „Das Thal (Luther der Strom) Sittim“ in Joel 3, 23 (4, 18) kann selbstverständlich nicht bei Sittim im Gefilde Moabs, sondern nur im Westjordanland gesucht werden. Wahrscheinlich ist der Name appellativisch gemeint: „Thal der Akazien“. Da diese dürren, trockenen Boden lieben (s. Akazie), so ist der Name für ein wasserloses Thal sehr passend. Der Baum findet sich in der Umgebung des Toten Meeres, namentlich an dessen westlichem Ufer. Wahrscheinlich denkt der Prophet an das Kidronthal, dem er einen seine Trockenheit während des größten Teils des Jahres andeutenden Namen beilegt; vielleicht aber auch an das dem moabitischen Sittim gegenüberliegende untere Jordanthal.

Siv, Sivan, s. Monate.

Skevas (Apstlg. 19, 14), der Vater von sieben jüdischen Beschwörern, die in Ephesus den Namen Jesu in magischer Weise zur Heilung Besessener mißbrauchen wollten (vgl. S. 210), was einmal zwei von ihnen (vgl. V. 16 im Griech.) übel zu büßen hatten, wird „Hohepriester“ genannt, nicht als fungierender oder gewesener Hohepriester, auch nicht als Vorsteher einer Priesterklasse, sondern nur als Glied einer der privilegierten Familien, aus denen die Hohepriester genommen zu werden pflegten (vgl. S. 650 a).

Sklaven. Statt dieses ursprünglich mit Slave identischen Wortes gebraucht Luther meist nur die allgemeineren, den Begriff der Leibeigenschaft nicht in sich schließenden Ausdrücke: Knecht, Magd, Gesinde; nur dann und wann hat er das Beiwort „leibeigen“ hinzugefügt oder den Ausdruck Leibeigener gebraucht. — Das Institut der Sklaverei bestand, wie im ganzen Altertum, so auch bei den Israeliten von den ältesten Zeiten her (1. Mos. 12, 16. 14, 14 u. a.), und das Gesetz hat dasselbe nicht aufgehoben, wohl aber die Verhältnisse der Sklaven im Geiste echter, die Gottebenbildlichkeit des Menschen anerkennender Humanität geregelt (S. 517 a). — Die meisten Sklaven und Sklavinnen der Israeliten waren ohne Zweifel nicht-hebräischer Abkunft (3. Mos. 25, 44 ff.), teils Abkömmlinge umwohnender oder entfernterer heidnischer Völker, teils solche von den Resten der Canaaniter, teils Nachkommen der Fremdlinge, die sich unter den Israeliten niedergelassen hatten. Sie wurden erworben entweder im Krieg, indem die Gefangenen, besonders Weiber und Kinder, am Leben gelassen wurden (vgl. S. 889 b f.); oder durch Kauf, — denn der Sklavenhandel reicht in das graueste Altertum zurück (1. Mos. 17, 23. 27. 37, 28. 36); — oder durch Übereinkunft, indem eingewanderte Fremdlinge, die sich nicht selbst ernähren konnten, freiwillig oder wegen Schuldverbindlichkeiten sich in Leibeigenschaft begaben. War einmal in einem Hause ein Sklavenbesitztum vorhanden, so mehrte es sich auch

durch die Kinder aus den Ehen von Sklaven und Sklavinnen, und solche „hausgeborene“ Sklaven (vgl. „dein Knecht, deiner Magd Sohn“) galten gegenüber den gekauften (1. Mos. 17, 12) als die treuesten und zuverlässigsten (vgl. 1. Mos. 14, 14). Aber auch *geborene Israeliten* konnten in Leibeigenschaft kommen. Am häufigsten geschah dies unter dem Zwang der Not: im Fall äußerster Mittellosigkeit half sich mancher schließlich damit, daß er sich selbst und seine Familie einen Wohlhabenden als leibeigen verkaufte (2. Mos. 21, 2. 3. Mos. 25, 39. 47; vgl. S. 114a). Auch kam es vor, daß unbemittelte Israeliten ihre Töchter verkauften, wenn sie dieselben nicht anders zu versorgen vermochten (2. Mos. 21, 7). Ferner wurden nach dem Gesetz Diebe, welche unfähig waren den schuldigen Ersatz zu leisten, gerichtlich als Sklaven verkauft (2. Mos. 22, 3; vgl. d. A. *Diebstahl*), eine Bestimmung, die nach dem den Buchstaben des Gesetzes urgierenden talmudischen Recht nur für Männer, nicht auch für Weiber Gültigkeit hatte. Gegen Menschendiebstahl und Seelenverkäuferei war zwar jeder Israelit durch die darauf gesetzte Todesstrafe geschützt (2. Mos. 21, 16. 5. Mos. 24, 7). Aber doch konnte ein zahlungsunfähiger israelitischer Schuldner nach dem ungeschriebenen Gewohnheitsrecht auch wider seinen Willen von dem Gläubiger in Leibeigenschaft genommen, oder es konnten seine Kinder von demselben weggenommen und zu Sklaven gemacht werden. Das Gesetz verbot dies nicht ausdrücklich; doch war es ohne alle Frage gegen seinen Geist, wie er sich namentlich in den Bestimmungen über das Schuld- und Pfandwesen (s. d. A.) kund gibt; und mit den Propheten verurteilten alle Bessergesinnten ein solches Verfahren als einen hartherzigen und die Bruderpflicht gegen die Volksgenossen verleugnenden Mißbrauch des Gläubigerrechtes. Trotzdem kam dieser Mißbrauch nicht selten vor (2. Kön. 4, 1. Neh. 5, 5. 8. Hiob 24, 9. Jes. 50, 1. Am. 2, 6. 8, 6. Matth. 18, 25), und es war immer eine denkwürdige Sache, wenn es einmal gelang, denselben durchgreifend abzustellen (Neh. 5). — *Die Zahl* der Sklavenbevölkerung war bei den Israeliten jedenfalls lange nicht so groß, als bei Griechen und Römern. Auch kann der Sklavenhandel nie eine beträchtliche Ausdehnung gewonnen haben; denn von Sklavenmärkten ist nirgends im A. T., sondern erst in der Mischna die Rede. In den Häusern der Fürsten und Vornehmen war die Zahl der Sklaven zwar oft sehr ansehnlich; schon bei den Patriarchen wird die Menge ihrer Sklaven und Sklavinnen hervorgehoben; Abraham hat allein an hausgeborenen 318 waffengeübte Männer (1. Mos. 14, 14). Aber nach den statistischen Angaben über die mit Serubabel heimgekehrten Exulanten (Esr. 2, 64 f. Neh. 7, 66 f.) kamen auf 42360 Freie nur 7337 Sklaven und Sklavinnen; nach diesem Maßstab hätte die Zahl der Leibeigenen ungefähr 1/7 der Gesamtbevölkerung betragen. Doch darf man nicht vergessen, daß gerade die Reicheren großenteils im Land des Exils zurückgeblieben waren, weshalb für die vorexilische Zeit wohl ein etwas höherer Prozentsatz der Sklaven anzunehmen sein wird. — *Der Preis* eines Sklaven richtete sich nach dem Alter, dem Geschlecht und gewiß auch nach der Gesundheit, Kraft und Geschicklichkeit. Als Durchschnittspreis ergibt sich aus 2. Mos. 21, 32 für die ältere Zeit 30 Silbersekel. Derselbe scheint keinen bedeutenden Schwankungen unterlegen zu haben; wenigstens entspricht demselben auch noch das Lösegeld von 120 Drachmen (= 30 Sekel; vgl. S. 329b), welches nach Josephus (Altert. XII, 2, 3) Ptolemäus Philadelphus für jeden jüdischen Kriegsgefangenen in Ägypten auszahlen ließ. Den Maßstab für die Preisverschiedenheiten kann man aus der Werttaxe für die Lösung der durch Gelübde dem Heiligtum leibeigen gewordenen Personen (3. Mos. 27, 1 ff. vgl. S. 499a) entnehmen; ihr entspricht der Verkaufspreis von 20 Sekeln für den 17jährigen Joseph (1. Mos. 37, 28); da jedoch bei der Lösung von Geheiligtem sonst ein Aufschlag von 1/5 des Wertes zu entrichten war, so ist jene Taxe ohne Zweifel etwas höher als die gewöhnlichen Sklavenpreise. — Von den eigentlichen 2 Sklaven sind die vorzugsweise aus den Resten der Canaaniter bestehenden, nicht leibeigenen, sondern nur zur Arbeit im öffentlichen Interesse verbundenen Fronpflichtigen (s. d. A. *Frondienst*) und die Leibeigenen des Heiligtums (s. d. A. *Nethinim*) zu unterscheiden. Ihre Lage entsprach im wesentlichen *der* der servi publici bei den Römern. Unter den im Privatbesitz befindlichen eigentlichen Sklaven aber begründete wieder die israelitische oder nichtisraelitische Abkunft thatsächlich und rechtlich einen nicht unbeträchtlichen Unterschied. Wir fassen zuerst die Lage der *nichtisraelitischen* Sklaven ins Auge, die allein vollständig unter den Begriff des Eigentums fallen. Bei den meisten Völkern des Altertums war der Sklave seinem Herrn gegenüber ganz rechtlos und konnte von ihm nach Gutdünken auch verstümmelt und getötet werden; bei den Römern z. B. wehrten nur die Ehrenstrafen der Censoren in den besseren Zeiten den schlimmsten Mißbräuchen dieser Gewalt, und erst die lex Petronia und mehrere Gesetze des Antonius Pius boten den Sklaven auch einigen gesetzlichen Schutz. Dagegen hat bei den Israeliten das Gesetz von dem religiösen Gesichtspunkt aus, daß Gott gleicherweise der Schöpfer der Sklaven sei, wie der seines Herrn, auch jenem gewisse allgemeine Menschenrechte gesichert, die der Herr nicht ungestraft kränken durfte. Dieselben betrafen das Leben selbst und die vollständige Körperintegrität; damit war ein bestimmter Rechtsunterschied zwischen Sacheigentum

und Personeneigentum festgestellt (vgl. S. 364). Im einzelnen gestalteten sich infolge davon die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven folgendermaßen: Sklaven und Sklavinnen mußten in und außer dem Hause jede ihnen befohlene Arbeit, auch harte und schwere, verrichten; selbstverständlich hatte der Herr dabei schon in seinem eigenen Interesse auf die Kräfte und Fähigkeiten derselben Rücksicht zu nehmen. Außer mancherlei der Person des Herrn zu leistenden Diensten, wie das An- und Ausziehen und Tragen der Sandalen (Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. Joh. 1, 27; vgl. den A. **Schuhe**), das An- und Auskleiden, das Waschen der Füße, sonstige Dienste beim Waschen und Baden, die Bedienung bei Tische (Luk. 17, 8), das Satteln des Reittiers u. dgl., lagen den Sklaven die schwereren häuslichen Geschäfte, die Arbeiten, welche der Ackerbau und die Viehzucht erforderten, aber auch Handwerkergeschäfte u. dgl. ob. Besonders zuverlässige und geschickte Sklaven wurden in den Häusern Wohlhabender zu Obersklaven, Haus- und Güterverwaltern (Elieser 1. Mos. 15, 2. 24, 2; Joseph 1. Mos. 39, 4. 6. 8 f.; Ziba 2. Sam. 9, 2. 9 ff.), wohl auch zu Wärtern und Erziehern der Kinder gemacht. Den Sklavinnen lagen die persönlichen Dienstleistungen bei der Hausfrau, die den Weibern zukommenden niedrigen häuslichen Geschäfte, wie mahlen, backen, kochen, waschen u. dgl. ob; ebenso die Bedienung anderer Sklaven im Hause, aber auch leichtere Feldarbeit, z. B. das Schneiden des Getreides und das Garbenbinden (vgl. Ruth 2, 8. 22 f.). Zu den niedrigsten und beschwerlichsten Arbeiten gehörte das Mahlen auf der Handmühle (vgl. 2. Mos. 11, 5. Jes. 47, 2 u. d. A. **Mühle**). — Eigentumserwerbung seitens solcher Sklaven war wohl kaum möglich; der talmudische Rechtssatz, daß alles, was der Sklave erwirbt, dem Herrn gehört, gilt wohl auch für die altisraelitische Zeit. — Trägen, ungehorsamen und liederlichen Sklaven gegenüber hatte der Herr das Recht der körperlichen Züchtigung mit dem Stock oder der Geißel. Dem Mißbrauch dieser Straf- und Züchtigungsgewalt zieht aber schon das älteste Gesetz bestimmte Schranken: Wenn der Herr einen Sklaven (oder eine Sklavin) mit dem Stock dermaßen schlug, daß er unter seiner Hand starb, so sollte Ahndung stattfinden; welcher Art sie sein sollte, ist nicht gesagt; an Vollzug der Blutrache ist gewiß nicht zu denken; noch weniger an Hinrichtung mit dem Schwert, wie die Rabbinen vorgeben; wahrscheinlich war die Bestimmung der Strafe dem Ermessen der Richter anheimgegeben; trat aber der Tod erst ein oder zwei Tage später ein, so galt der Herr als durch seine Eigentumseinbuße schon genügend bestraft, und es fand keine weitere Ahndung statt. Mehr Schutz gewährte den Sklaven die andere Bestimmung, nach welcher ein Herr, der dem Sklaven ein Auge oder auch nur einen Zahn ausgeschlagen hatte, gehalten war, ihn dafür freizulassen (2. Mos. 21, 20 f. 26 f.). Schwerlich kamen diese Gesetzesbestimmungen sehr häufig zur Anwendung; die Sklaven scheinen im allgemeinen milde behandelt worden zu sein; vor allzugroßer Milde und Nachsicht warnt allerdings die Spruchweisheit (Spr. 29, 19. 21. Sir. 33, 25–30; vgl. auch Sir. 23, 10); aber von übeln Folgen und Unordnungen, welche harte Behandlung der Sklaven herbeigeführt hätte, lesen wir in der Geschichte Israels nichts; sie weiß nichts von Sklavenaufständen, und selbst das Entlaufen der Sklaven scheint verhältnismäßig selten gewesen zu sein (Beispiele davon s. 1. Mos. 16, 6. 1. Sam. 25, 10. 1. Kön. 2, 39 f.). — Bei alledem fand aber der Begriff des Eigentums auf diese nichtisraelitischen Sklaven so volle Anwendung, daß der Herr sie, wie jeden anderen Besitz, verkaufen, verpfänden, verschenken und vererben konnte (3. Mos. 25, 44 ff.); auch ihr Verkauf an Ausländer stand ihm frei. Die Sklavin konnte er nach seinem Belieben für sich oder seinen Sohn oder einen anderen zum Kebsweib machen; doch gewann sie damit eine höhere Stellung und durfte, falls das Verhältnis aufgelöst wurde, nicht wieder gleich anderen Sklavinnen verkauft oder verschenkt oder zu den härteren und niedrigeren Sklavenarbeiten gebraucht, mußte vielmehr, wenn sie wollte, freigelassen werden; auch sollte einer Kriegsgefangenen vor dem Vollzug der Nebenehe wenigstens ein Monat Zeit gelassen werden, um den Verlust von Vater und Mutter zu beweinen und sich in die neuen Lebensverhältnisse zu finden (5. Mos. 21, 10 ff.). So waren die Sklavinnen dem Gelüste ihres Herrn keineswegs ohne weiteres preisgegeben. — Nach seinem Gutdünken konnte der Herr auch Sklaven und Sklavinnen mit einander verheiraten; daß er eine solche Ehe auch jederzeit wieder auflösen und die betreffende Sklavin einem anderen geben konnte, was das rabbinische Recht annimmt, welches die Sklavenehe überhaupt nicht als wirkliche Ehe anerkennt, ist für die israelitische Zeit schwerlich vorauszusetzen. Die von einer Sklavin geborenen Kinder, mochte sie die Frau eines anderen Sklaven sein, oder außerehelichen Umgang mit einem Freien gehabt haben, waren Eigentum des Herrn; nur wenn sie sein oder seines Sohnes Kebsweib geworden war, wurden ihre Kinder nicht in den Stand der Leibeigenschaft hinein geboren. — Dritten Personen gegenüber wurden die Sklaven durch ihre Herren vor Mißhandlung geschützt (vgl. Sir. 33, 31 f. [30, 39 f.]); und ohne Zweifel kam ihnen auch der Schutz des Staatsgesetzes zu gute. Das ist zwar unwahrscheinlich, daß — wie die Rabbinen angeben — Mord, Totschlag, Körperverletzung u. dgl. in gleicher Weise bestraft wurden, wenn sie an einem Sklaven, wie wenn sie an einem

Freien verübt waren. Macht doch das Strafrecht in zwei Fällen ausdrücklich einen Unterschied zwischen Sklaven und Freien: war das Leben eines Sklaven oder einer Sklavin das Opfer grober Fahrlässigkeit des Besitzers eines stößigen Stiers geworden, so war nicht auch das Leben des Besitzers des Tiers oder wenigstens ein Lösungsgeld für dasselbe verfallen (S. 233 b), sondern er mußte nur dem Herrn des Sklaven einen Schadenersatz von 30 Sekeln geben (2. Mos. 21, 32); und die Verführung einer schon für einen Mann bestimmten Sklavin wurde, weil sie keine Freie war, nicht mit dem Tode bestraft, sondern nur als Verletzung des Eigentumsrechtes behandelt (3. Mos. 19, 20 ff.; vgl. S. 352 b). — Aber irgend eine gerichtliche Bestrafung und außerdem ein Schadenersatz an den Herrn fand ohne alle Frage bei der Tötung oder Verstümmelung eines Sklaven durch einen Dritten statt, da ja dergleichen auch an dem Herrn selbst nicht ungeahndet blieb. — Besonders charakteristisch für den Geist der Humanität, in welchem die Sklavenverhältnisse geordnet waren, ist noch die Vorschrift, daß ein aus dem Ausland gekommener, seinem Herrn entlaufener Sklave weder ausgeliefert, noch von einem Israeliten seiner Freiheit beraubt werden durfte; das Land Jehova's sollte ihm ein sicheres Asyl sein, und er durfte darin seinen Aufenthaltsort nehmen, wo er wollte (5. Mos. 23, 15 f.). — Von besonders günstigem und heilsamem Einfluß auf die Lage der Sklaven waren endlich die Bestimmungen über ihr Verhältnis zu der israelitischen Religionsgemeinschaft. Sie galten im Unterschied von Beisassen und Tagelöhnern in dem Maße als Zugehörige des Hauses ihres Herrn, daß sie auch Mitglieder der Jehova angehörigen Gemeinde nicht bloß sein durften, sondern sein mußten. Hausgeborene Sklaven sollten daher am 8. Tage, gekaufte beim Eintritt in den Dienst beschnitten werden (1. Mos. 17, 10 ff.). Nach dem späteren rabbinischen Recht konnte jedoch ein gekaufter Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden; weigerte er sich derselben, so erhielt er eine Bedenkzeit von einem Jahre; blieb er auch dann bei seiner Weigerung, so mußte er wieder an einen Nichtisraeliten verkauft werden. Die Sabbathsruhe kam auch den Sklaven zu gute (2. Mos. 20, 10. 23, 12. 5. Mos. 5, 14); ebenso nahmen sie an der Feier der Feste und an den festlichen Opfermahlzeiten (5. Mos. 12, 12. 18. 16, 11. 14), insbesondere auch an dem Bundesmahl der Passahfeier (2. Mos. 12, 44) teil. Sklaven eines Priesters durften sogar von dem Geheiligten essen (3. Mos. 22, 11). — Freilich war durch diese Bestimmungen den Sklaven ein religiöser Zwang auferlegt; die Religion des Herrn mußte auch die des Sklaven sein. Aber doch lag in denselben auch eine gewisse Gleichstellung von Sklaven und Herren vor Gott und damit ein Gegengewicht gegen die Standesverschiedenheit; und es mußte die Anerkennung, daß auch der Sklave Jehova angehöre und die Bestimmung habe, Gott zu dienen und mit ihm verkehren zu dürfen, in den Häusern frommer, gottesfürchtiger Herren, die günstigste Rückwirkung auf die Stellung, Behandlung und das Verhalten der Sklaven üben. In dem Verhältnis Abrahams zu seinem frommen Oberknecht Elieser veranschaulicht dies die Überlieferung aus der Patriarchenzeit (1. Mos. 24); und die Art, wie Boas mit seinen Knechten verkehrt (Ruth 2, 4), oder Hiobs Scheu, das Recht seiner Leibeigenen zu kränken (Hiob 31, 13 ff.), zeugt davon, daß solche Musterbilder eines geheiligten und sittlich veredelten Verhältnisses von Sklaven und Herren in manchem Haus zu finden waren; wie denn auch die von Hiob ausgesprochene Überzeugung, Gott räche das an einem Sklaven begangene Unrecht ebenso, wie das an einem Freien begangene, keinem wahrhaft gottesfürchtigen Israeliten fremd sein konnte (vgl. Spr. 30, 10). — Auf Freilassung hatten nichtisraelitische Leibeigene kein Recht, außer wenn einer von seinem Herrn verstümmelt worden war (s. o.), oder wenn eine Kriegsgefangene zur Halbfrau erhoben, und zwar auch für den Fall, daß dies Verhältnis später gelöst wurde (s. o.). Faktisch erlangten sie aber doch auch sonst manchmal die Freiheit: so konnte eine Sklavin behufs ihrer Verehelichung mit einem Freien von diesem losgekauft oder von ihrem Herrn freigelassen werden (3. Mos. 19, 20); treue Sklaven wurden von ihren Herren zuweilen, wenn dessen Tod herannahte, mit der Freilassung und einem Erbteil belohnt (Spr. 17, 2); auch kam es vor, daß ein Herr beim Mangel männlicher Nachkommen im Interesse der Erhaltung seiner Familie einen Sklaven mit der eigenen Tochter vermählte, so daß derselbe in die Familie und in das Erbe des Herrn eintrat (1. Chr. 2, 34 f.), wohl auch, daß er, wenn weder Kinder noch sonstige erbberechtigte Verwandte vorhanden waren, einen ihm wert gewordenen Leibeigenen zu seinem Universalerben machte (1. Mos. 15, 2 f.). Von solchen Ausnahmsfällen abgesehen war aber die Leibeigenschaft für nichtisraelitische Sklaven eine lebenslängliche. — Die Lage der israelitischen Leibeigenen war natürlich auch rechtlich eine noch viel günstigere. Das zu der allgemeinen Menschenwürde hinzukommende Band der nationalen und religiösen Bruderschaft (3. Mos. 25, 46) ließ nur eine beschränkte Anwendung des Begriffs des Eigentums auf dieselben zu. Als Knechte Gottes und Glieder des aus der ägyptischen Knechtschaft erlösten Volkes sollten sie überhaupt nicht in der Weise von Sklaven verkauft und nicht mit tyrannischer Härte behandelt werden (3. Mos. 25, 42 f. 46. 55). Wahrscheinlich sollten ihnen nur solche Arbeiten zugemutet werden, welche auch freie Tagelöhner zu übernehmen pflegten. Eine

Möglichkeit sich auch selbst wieder etwas zu erwerben, stand ihnen jedenfalls offen (3. Mos. 25, 49). Die Hauptsache aber ist, daß sie mit dem Eintritt in die Leibeigenschaft nicht lebenslänglich Eigentum ihres Herrn wurden, sondern das Recht behielten, nach Ablauf einer bestimmten Dienstzeit wieder in den Vollbesitz ihrer Freiheit zu gelangen; ihre Dienstbarkeit gewann so wesentlich den Charakter einer Vermietung auf bestimmte Zeit (vgl. S. 244a). Über ihre Freilassung sind aber in den verschiedenen Gesetzesschichten verschiedene Bestimmungen getroffen (vgl. S. 518a). In dem Bundesbuche (2. Mos. 21, 2 ff.) wird folgendes bestimmt: Ein hebräischer Knecht hat seinem Herrn 6 Jahre zu dienen; im 7. Jahre hat er das Recht auf Freilassung ohne Lösegeld; der Einfluß der Sabbathsidee auf diese Zeitbestimmung ist unverkennbar; aber nicht ein für alle hebräischen Knechte zugleich anbrechendes Sabbathjahr, sondern das für die einzelnen gemäß dem Beginn ihrer Dienstzeit verschieden fallende 7. Jahr war der Termin der Freilassung (vgl. S. 1332a). War der Knecht mit einem Weibe in die Leibeigenschaft eingetreten, so wurde sie (und gewiß auch die etwaigen Kinder) mit frei; hatte ihm dagegen erst sein Herr ein Weib aus der Zahl seiner Sklavinnen gegeben, so mußte er Weib und Kinder dem Herrn zurücklassen; das Eigentumsrecht des Herrn ging in solchem Falle dem Eherecht des Leibeigenen vor. Wollte dieser aber aus Anhänglichkeit an seinen Herrn und aus Liebe zu Weib und Kind von seinem Recht auf Freilassung keinen Gebrauch machen, so mußte er förmlich und feierlich für immer auf die Freiheit verzichten. Sein Herr brachte ihn vor Gott, d. h. vor die im Namen Gottes Recht sprechende Gerichtsversammlung, vor welcher der Leibeigene seinen Entschluß rechtskräftig kund machen mußte, ließ ihn dann an die Thür oder den Thürpfosten seines Hauses (schwerlich des Heiligtums) treten und durchbohrte ihm mit einem Pfriemen das Ohr, offenbar so, daß der Pfriemen das Ohr (wahrscheinlich das rechte) an die Thür oder deren Pfosten eine Weile anheftete. Daß Zeugen aus der Gerichtsversammlung zugegen waren, ist selbstverständlich vorauszusetzen. Durch diesen öffentlichen Akt war der Leibeigene sichtbar und bleibend als Höriger für immer, als lebenslänglich dem Hause des Herrn Zugehöriger gekennzeichnet. Die Symbolik der Handlung ist einfach und naheliegend, und wir finden daher auch bei anderen alten Völkern, wie bei den Arabern, den Lydiern, den Bewohner Mesopotamiens, den Karthagern die durchbohrten Ohren als Zeichen des Sklavenstandes. Das „für immer" des Gesetzes ist im späteren jüdischen Recht (Josephus, Altert. IV, 8, 28 und im Talmud) nach 3. Mos. 25, 40 durch „bis zum Jobeljahr" limitiert worden, zweifellos gegen den ursprünglichen Sinn. Die Meinung, das von dem Gesetz vorgeschriebene Verfahren habe eine öffentliche Mißbilligung des von dem Leibeigenen bekundeten Mangels an Freiheitssinn in sich geschlossen, entspricht wohl der Denkweise der Talmudlehrer, nicht aber der Absicht des Gesetzes. Diesem ist es nur um eine möglichst feste und klare Ordnung der Sklavenverhältnisse zu thun, in der das Recht und Interesse der Herren gesichert und doch auch dem israelitischen Leibeigenen der ihm zukommende Rechtsschutz gewährt wurde. Dieser bestand aber darin, daß derselbe nur kraft freiwilliger Entschließung lebenslänglich seinem Herrn leibeigen werden konnte, und die Öffentlichkeit des Aktes sollte nur verhüten, daß kein Israelit wider seinen Willen unter dem Vorgeben, daß er auf die Freilassung verzichtet habe, in der Knechtschaft zurückbehalten wurde. — Andere Bestimmungen trifft dieses älteste Gesetz für den Fall, daß ein Israelit seine Tochter verkaufte. Es setzt voraus, daß ein solcher Verkauf nach den im Volke herrschenden Rechtsanschauungen immer in der Absicht geschehe, die Tochter nicht zur eigentlichen Sklavin zu machen, sondern ihr die Stellung und Versorgung einer Halbfrau (Konkubine) zu verschaffen (daher ist auch das Wort 'amah, nicht schiphchah gebraucht), und daß es als treulos angesehen wurde, wenn der Käufer diese Erwartung täuschte. Ohne diesen zu der Nebenehe zu zwingen, sichert das Gesetz, so viel als möglich und für alle Fälle die Ansprüche, zu denen das Mädchen berechtigt war. Der Käufer muß sie, fälls er selbst sie verschmäht, loskaufen lassen, wenn etwa ein anderer Israelit sie zur Frau oder zum Kebsweib begehrt, darf sie aber nicht an einen Ausländer verkaufen; und wenn er sie seinem Sohne zum Kebsweib gibt, so muß er ihr Tochterrecht gewähren. Hat er sie aber selbst zum Kebsweib genommen und nimmt noch eine andere dazu, so darf er sie in Nahrung, Kleidung und ehelichem Recht nicht verkürzen; will er ihr das nicht gewähren, so hat sie das Recht auf Freilassung ohne Lösegeld. — Andere Bestimmungen über die Freilassung israelitischer Leibeigener enthält das Jobeljahrgesetz (3. Mos. 25, 39 ff.). Man hat dieselben mit denen des ältesten Gesetzes in Einklang zu bringen versucht; am gewöhnlichsten durch die Annahme, sie sollten nur für diejenigen israelitischen Knechte gelten, welche beim Eintritt des Jobeljahres (s. d. A.) noch nicht 6 Jahre gedient hatten; aber diese Annahme hat keinerlei Anhalt im Wortlaut des Gesetzes (vgl. V. 40). Noch weniger kann davon die Rede sein, daß das älteste Gesetz Leibeigene aus den Israeliten verwandten Hebräerstämmen, das Jobeljahrgesetz solche von israelitischer Abkunft im Auge habe (Saalschütz). Aber auch die Meinung, die Absicht der Gesetzesnovelle gehe nur dahin, solchen israelitischen Leibeigenen, welche von

ihrem Recht auf Freilassung nach 6 Dienstjahren keinen Gebrauch gemacht hatten, die Wiedererlangung ihrer Freiheit für das Jobeljahr zu sichern, also das ganze Gesetz nur dahin abzuändern, daß auch in diesem Fall ein Israelit nicht „für immer" leibeigen wurde (so Dillmann), hat keinen sichern Grund. Vielmehr ist anzuerkennen, daß hier ohne Rücksicht auf die Bestimmungen des Bundesbuches, die nicht in Kraft oder wieder außer Kraft getreten waren (vgl. Jer. 34, 13 f.), ein neuer und andersartiger Versuch zur Ordnung der Verhältnisse der israelitischen Leibeigenen gemacht ist. Derselbe geht von der Voraussetzung aus, daß der geborene Israelit nur durch freiwilligen Selbstverkauf im Falle großer Not in Leibeigenschaft komme, und daß es ihm in der Regel erst die Wiedererlangung seines Erbgrundstücks (s. Jobeljahr) möglich mache, als freier Mann sich und seine Familie zu erhalten. Von dieser Voraussetzung aus wird, ohne Rücksicht auf die Dauer der Dienstzeit, das Jobeljahr als der allgemeine, für alle israelitischen Leibeigenen gültige Termin der Freilassung festgesetzt. Diese Bestimmung hat mehr das Volksleben im ganzen, als den einzelnen Leibeigenen im Auge und knüpft das Schicksal des letzteren enger an die Ordnung des nationalen Lebens. Sie war, wenn das Jobeljahr mehr als 6 Jahre entfernt war, für den israelitischen Leibeigenen weniger günstig, als das ältere Gesetz. Doch ist nicht zu übersehen, daß unter Voraussetzung der Wiedererlangung des Familienguts ein Israelit nicht leicht ohne eigene Schuld schon bald nach Anfang einer Jobeljahrperiode durch Verarmung gezwungen sein konnte, sich zu verkaufen. Auch richtete sich der Betrag des Kaufgeldes ohne Zweifel nach der Nähe oder Ferne des Jobeljahrs. Und überdies bietet das Gesetz für die Verlängerung der Dienstzeit einen Ersatz durch die Vorschrift, daß der Herr den israelitischen Bruder überhaupt nicht wie einen Sklaven dienen lassen dürfe, sondern wie einen Tagelöhner und Beisassen halten müsse. — Ungünstiger und erniedrigender war die Lage eines verarmten Israeliten, der sich einem wohlhabend gewordenen Fremdling oder Beisassen verkauft hatte. Für diesen Fall trifft das Gesetz Ausnahmsbestimmungen. Dem Fremden, der selbst nur Gastrecht im Lande genießt, gesteht es nicht das Recht zu, durch den Kauf einen bis zum Jobeljahr reichenden vollen Eigentumsanspruch an den israelitischen Bruder zu erwerben; vielmehr sichert es dem letzteren das Recht des Loskaufs, sobald dieser zu ermöglichen war. Derselbe war Verwandtenpflicht, die einer der Brüder des Leibeigenen oder sein Oheim oder dessen Sohn oder sonst der nächste Blutsverwandte zu erfüllen hatte; war er auch kein gesetzliches Muß, so forderte ihn doch die Liebe und Treue, welche Verwandte einander schuldig sind. Falls der Leibeigene selbst durch Erbschaft oder Geschenk oder durch seine Arbeit die nötigen Mittel erlangte, so war der Loskauf natürlich seine eigene Sache. Auch der Loskaufspreis war gesetzlich geregelt und richtete sich teils nach dem Kaufgeld, teils nach der Nähe oder Ferne des Jobeljahres. Jenes war nämlich auf die einzelnen Jahre von der Verkaufszeit an bis zum nächsten Jobeljahr zu repartieren, und was auf ein Jahr kam, mit der Zahl der bis zum Jobeljahr noch verlaufenden Jahre zu multiplizieren; der so ermittelte Teil des Kaufgeldes war der Loskaufspreis. Somit wurde der Grundsatz geltend gemacht, daß der israelitische Leibeigene als Mietarbeiter und das Kaufgeld als ein im voraus empfangener Mietslohn anzusehen sei; nur was davon noch nicht abverdient war, mußte zurückbezahlt werden. War ein früherer Loskauf nicht zu ermöglichen, so wurde auch der israelitische Leibeigene eines Fremden mit seiner Familie erst im Jobeljahr frei. Das Gesetz macht es aber dem Volke zur Pflicht, tyrannische Härte des fremden Herrn gegen den israelitischen Bruder nicht zu dulden. — Darüber wie es mit dem wegen Diebstahls leibeigen gewordenen Israeliten gehalten werden sollte, bestimmt dies Gesetz nichts; nach der Gesetzesauslegung des späteren Judentums sollte auch er im Jobeljahr seine Freiheit wieder erlangen (vgl. schon Joseph., Altert. III, 12, 3). — Dieser neue Versuch, die Verhältnisse der israelitischen Leibeigenen zu ordnen, hatte aber ebenfalls keinen oder jedenfalls keinen nachhaltigen Erfolg. Das deuteronomische Gesetz (5. Mos. 15, 12 ff.) berücksichtigt ihn nicht, sondern greift auf das älteste Gesetz zurück (vgl. S. 519b); doch erklärt es ausdrücklich, daß alles, was in diesem über israelitische Knechte bestimmt war, auch für israelitische Mägde gelten solle, indem es voraussetzt, daß auch diese durch Selbstverkauf in den Stand der Dienstbarkeit kommen können; die besonderen Bestimmungen über den Verkauf israelitischer Töchter zur Nebenehe sind dagegen weggelassen. Außerdem ordnet das Gesetz an, daß der Herr den Leibeigenen nicht von allen Mitteln entblößt entlassen, sondern ihm eine Ausstattung von seinen Schafen, seiner Tenne und seiner Kelter mitgeben solle. Wie schwer aber die Herren zur Erfüllung der Gesetzesforderungen zu bringen waren, verraten schon die dringlichen Mahnungen und Erinnerungen, mit denen sie motiviert werden. Ein Versuch zu ihrer Durchführung ist kurz vor dem Untergang des Reiches Juda gemacht worden (Jer. 34, 8 ff.). In der Zeit der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer hatte König Zedekia unter dem Antrieb des durch die Not der Zeit gesteigerten nationalen und religiösen Gemeinsinns ein Freijahr (derôr; so heißt 3. Mos. 25, 10 das Jobeljahr; vgl. S. 752a) ausrufen lassen und alle Besitzer leibeigener Hebräer und Hebräerinnen zur Freilassung derselben feierlich

verpflichtet. Was das Gesetz für das je 7. Dienstjahr vorschrieb (vgl. V. 14), aber unerfüllt geblieben war, sollte nun ohne Rücksicht auf die Dauer der Dienstzeit der einzelnen allgemein geschehen. Die Freilassung war erfolgt. Sobald aber die größte Gefahr durch die zeitweilige Aufhebung der Belagerung vorüber zu sein schien, siegte der Eigennutz der Herren über den Gemeinsinn, und sie zwangen die Freigelassenen wieder in die Leibeigenschaft zurückzukehren, ohne daß Zedekia es hinderte; eine Eidbrüchigkeit, die Jeremia mit dem schwersten Strafgerichte bedroht. — Erfolgreicher waren die Bemühungen des energischen Nehemia, das Ärgernis, daß die Not israelitischer Brüder mißbraucht wurde, um sie als Leibeigene zu kaufen und zu verkaufen, in der jüdischen Volksgemeinde abzustellen (Neh. 5, 1—13). Selbst mit gutem Beispiel vorangehend — hatte er doch auch mit anderen Gleichgesinnten schon vor seiner Reise nach Jerusalem in Persien jüdische Volksgenossen, die an Heiden verkauft waren, losgekauft! — setzte er durch, daß die Reicheren durch Verzicht auf ihre Zinsforderungen die Armen von dem Zwange zur Leibeigenschaft befreiten, und daß alle eidlich gelobten, fortan der Bruderpflicht eingedenk zu bleiben. — Die wachsende Schärfung des nationalen und religiösen Gegensatzes der Juden zu den Heiden und die damit verbundene Steigerung des jüdischen Nationalgefühls scheint auch wirklich in den letzten Jahrhunderten des Bestandes eines jüdischen Staatswesens dazu geführt zu haben, daß Volksgenossen nur noch als Tagelöhner oder gemietete Diener gehalten wurden. Auch galt es als ein besonders verdienstliches Werk, nach Nehemia's Vorbild israelitische Sklaven heidnischer Herren loszukaufen, wozu infolge des massenhaften Verkaufs jüdischer Kriegsgefangenen in den Kriegen mit den Ptolemäern, den Seleuciden (vgl. 1. Makk. 3, 41. 2. Makk. 8, 11) und den Römern überall in der griechisch-römischen Welt nur allzuviel Gelegenheit geboten war. — Nachdem schon die Essäer nach Angabe Philo's das Halten von Sklaven überhaupt als etwas den natürlichen Menschenrechten Widersprechendes verworfen hatten, hat das Christentum im Leben der Menschheit die religiösen und sittlichen Grundsätze geltend gemacht, welche zur völligen Aufhebung des Instituts der Sklaverei führen mußten (vgl. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11; 1. Kor. 7, 23. Gal. 5, 1 u. a.). Christus und die Apostel waren aber weit davon entfernt, aus diesen Grundsätzen die Forderung einer sofortigen Umgestaltung der ihnen widersprechenden socialen Verhältnisse, sei es auch nur ganz innerhalb der Grenzen der christlichen Gemeinschaft, abzuleiten. Vielmehr stellt der Apostel Paulus geradezu den praktischen Grundsatz auf, daß der christliche Sklave in seinem Stande bleiben und sich um seine Freiheit nicht bemühen, immerhin aber von der sich ungesucht darbietenden Möglichkeit frei zu werden gern Gebrauch machen solle (1. Kor. 7, 20—24). Dem hohen Gut der innerlichen Befreiung von aller Menschenknechtschaft durch Christum gegenüber erscheint der äußerliche sociale Unterschied von Knechten und Freien als etwas Unwesentliches und die Freiheit von der Leibeigenschaft nur als ein Gut von untergeordnetem, relativem Wert; und nicht von außen her durch Gesetze und Vorschriften und noch weniger durch willkürliche Geltendmachung des vermeintlichen Anrechts auf die Freiheit seitens der einzelnen christlichen Sklaven sollten die Grundsätze der christlichen Freiheit im socialen Leben geltend gemacht werden, sondern von innen heraus sollte der Geist des Christentums die socialen Verhältnisse so erneuern, daß die ihm widersprechenden Institutionen und Rechtsverhältnisse mit der Zeit absterben und den Boden verlieren mußten. Demgemäß wird nicht nur den Sklaven und Sklavinnen der Gehorsam gegen ihre Herren, insonderheit auch gegen solche, die als Christen im Bruderverhältnis zu ihnen standen, als Christenpflicht eingeschärft (vgl. Eph. 6, 5 ff. Kol. 3, 22 ff. 1. Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9 f. 1. Petr. 2, 18 ff.), sondern Paulus schickt auch den entlaufenen Sklaven Onesimus seinem Herrn Philemon (s. d. A.) zurück und bittet für ihn nicht um Freilassung, sondern nur um Verzeihung und brüderliche Behandlung. — Vgl. zu diesem Art. Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern. Kopenhagen 1859.

Skorpion. Diese krebsartig aussehenden, zu den Gliederspinnen gehörigen, gefürchteten Tiere sind auf der Sinaihalbinsel und in Palästina, wie in allen warmen Ländern, sehr häufig; man hat in Palästina 8 verschiedene Arten nachgewiesen; die gefährlichste derselben ist der 5—6 Zoll lange, fingerdicke, schwarze Felsenskorpion (Scorpio afer). Zu den gemeinsamen Merkmalen aller Skorpione: dem aus einem Stück bestehenden Kopf- und Brustpanzer, den wie Krebsscheren gestalteten Tastern des Unterkiefers, den nahe bei einander stehenden zwei Scheitelaugen oben auf dem Kopfbruststück, dem siebengliederigen Leib, den 8 mit je zwei Krallen ausgestatteten Beinen und dem sechsgliederigen knotigen, in einen gekrümmten Stachel auslaufenden Schwanz — kommen als Kennzeichen der Gattung, zu welcher der Felsenskorpion gehört, hinzu: die viereckige Gestalt des großen Brustbeins und 3 Seitenaugen an jeder Seite des Brustrandes. Das Gift fließt beim Stich aus zwei an der Schwanzspitze befindlichen Giftblasen in die Wunde. Bei Tage halten sich die Skorpione unter Steinen, in Mauerlöchern und anderen Verstecken auf, verkriechen sich aber auch in Häusern unter Betten, Teppichen, Kleidern, Schuhwerk u. dgl.; in den warmen Sommernäch-

ten aber ziehen sie auf Beute aus, die in Insekten, Spinnen und anderen kleinen Tieren besteht. Ihr für diese tödlicher Stich ist auch für den Menschen, besonders bei den größeren Arten, sehr schmerzhaft, und erzeugt, wenn nicht sofort Hilfsmittel dagegen angewendet werden, örtliche Entzündungen, die im heißen Klima bösartiger werden, als im gemäßigten, Fieber und Übelkeiten, ist jedoch nicht lebensgefährlich. Immerhin sind seine Folgen schlimm genug, um es zu rechtfertigen, daß die Bibel die Skorpione neben den Schlangen als besonders schädliche und gefährliche Tiere nennt (5. Mos. 8, 15. Sir. 39, 36. Luk. 10, 19) oder sie zum Bild des Schädlichen, Gefährlichen und Quälenden macht (Hes. 2, 6. Sir. 26, 10. Luk. 11, 12; vgl. Offb. 9, 3. 5. 10). — Über das nach dem Skorpion benannte Züchtigungsinstrument

Skorpion.

(1. Kön. 12, 11. 14. 2. Chr. 10, 11. 14) s. d. A. Leibesstrafen, S. 914.

Smaragd, s. Edelsteine Nr. 17.

Smyrna war zur Zeit des jugendlich aufblühenden Christentums, jedenfalls während der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte, die schönste und reichste griechische Stadt des kleinasiatischen Festlandes. Die in der alten Zeit der Ausbreitung der Hellenen auf Kleinasiens Westküste an einen prachtvollen Hafen an der innersten Spitze des hermäischen Golfs auf der lydischen Küste entstandene äolisch-jonische Stadt, die mit besonderer Lebhaftigkeit die Ehre in Anspruch nahm, Homers Vaterstadt zu sein, — war nach der Eroberung durch den lydischen König Alyattes (nach d. J. 580 v. Chr.) ihrer Mauern beraubt und zum Dorfe herabgedrückt worden. Erst Alexander des Großen berühmte Diadochen, Antigonos, und namentlich nach dessen Tode (301 v. Chr.) König Lysimachos schufen, eine Stunde südwestlich von dem alten Stadtboden, das neue Smyrna, welches nun fortschreitend größere merkantile Bedeutung gewann. Die Römer, unter deren Hoheit Smyrna als ein Teil des pergamenischen Reiches, nun der neuen Provinz „Asia", seit dem Jahre 133 v. Chr. trat, zeichneten die Stadt vielfach aus. Smyrna war der Mittelpunkt eines römischen Gerichtssprengels, wie auch Sitz einer Prägeanstalt für die Landesmünze; in der Kaiserzeit führte Smyrna den Titel „Metropolis" als eine der Städte von Asia, wo sich abwechselnd der Landtag und die Festgemeinschaft der Provinz versammelte. Der hohe Rang, welchen Smyrna bei Gruppierung der zugehörigen Festaufzüge einnahm, wurde durch den Titel „die Erste" (πρώτη) bezeichnet, den sie mit Ephesos und Pergamon teilte. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Zweite Aufl., Bd. I, S. 342—347. Mommsen, Röm. Gesch., Bd. V, S. 303. Die durch lebhaften Verkehr und Handel überaus reiche, blühende, trotz ihrer schmutzigen Straßen überaus prächtige und imposante Stadt, — die auch ein Sitz berühmter Professoren der Rhetorik oder „modernen Sophistik" geworden war, — ist 178 n. Chr. durch ein entsetzliches Erdbeben grausam verwüstet worden, dessen schlimmste Zerstörungen dann die großmütige Hilfe des Kaisers Marc Aurel zu überwinden bemüht war. Wie alle diese großen Handelsplätze, so hatte auch Smyrna einerseits eine namhafte jüdische, andererseits in verhältnismäßig früher Zeit eine ziemlich starke christliche Gemeinde, welche an irdischen Gütern arm, aber in Gott reich, in von den Juden ausgehenden und angestifteten Verfolgungen ihre Treue zu bewähren hatte (Offb. 1, 11. 2, 8 ff.). Ihr greiser Bischof Polykarpos erlitt hier unter Marc Aurel 169 n. Chr. den Märtyrertod. H.

So (2. Kön. 17, 4). Unter diesem ägyptischen König kann kaum ein anderer gemeint sein als Sabakon (Sevechus), äg. Schabaka, der erste Pharao der XXV. äthiopischen Dynastie (728 bis 717). König Hosea von Israel sandte ihm Geschenke, während er die Zahlung des Tributs an Salmanassar einstellte. Aber S. ließ sich durch dieselben nicht bestimmen, ihm gegen Assyrien beizustehen, und so geriet Hosea und sein Land in die Gefangenschaft seiner mächtigen Nachbarn. Erst um 720, nachdem Sargon einen Aufstand der syrischen Länder niedergeworfen und dadurch Ägypten aus größerer Nähe bedroht hatte, entschloß sich Sabakon zum Kriege gegen Assyrien. Im Bunde mit Hanno von Gaza ward er geschlagen und konnte sich später nicht wieder zu einem Kriege gegen die assyrische Weltmacht aufraffen. Die 3 Könige der äthiopischen Dynastie, welche die Griechen Sabakon (Sevechus), Sebichos und Tarkos oder Tearko nennen, finden sich auf den Denkmälern als Schabaka, Schabataka und Taharka wieder. Aus mancherlei Gründen dürfen wir nur den ersten Schabaka für So halten. Kein nach ihm regierender Pharao kann Hosea's Zeitgenosse gewesen sein. Wenn wir ferner bedenken, daß das hebr. So auch seve oder sava gelesen werden kann (die Keilschriften

haben Schabe), und daß das ka in Schabaka vielleicht als eine äthiopische Endsilbe, die fortfallen konnte, aufgefaßt werden darf, so bereitet auch die auf den ersten Blick so verschiedene Form beider Namen keine ernstlichen Schwierigkeiten. Jedenfalls hatte Hosea guten Grund, die Hilfe gerade dieses Fürsten anzurufen; denn während vor ihm Ägypten im Norden von Assyrern, im Süden von Äthiopiern bedrängt worden war, und dies Land unter den Aufständen kleiner Machthaber Schweres zu dulden gehabt hatte, beherrschte er das Nilthal, unabhängig von der Obmacht des asiatischen Großstaates in seiner ganzen Ausdehnung vom Barkal bis zum mittelländischen Meere Im Delta behaupteten die Gaufürsten, gegen die der Äthiopier Pianchi zu Felde gezogen war, zwar ihre älteren Throne, doch erkannten sie den Sabakon als Oberherrn an. Herodot, der den Namen dieses Königs richtig nennt (II, 137), stellt ihn als einen für das Wohl seines Landes besorgten Regenten dar. Er soll die Todesstrafe abgeschafft und die Arbeitskraft der Verurteilten verwendet haben, um durch Aufschüttungen die Grundlage der Städte zu erhöhen und sie dadurch vor der Nilflut zu schützen. Dem im Delta gelegenen Bubastis gedieh diese Maßregel zu besonderem Segen. Diodor sagt von ihm, daß er viel frommer und rechtschaffener als sein Vorgänger gewesen sei. Es sind zwar verschiedene Denkmäler mit seinem Namen zu Memphis, Theben und jüngst auch zu Bubastis gefunden worden; sie geben aber über seine Thaten keinen Aufschluß. Die Inschriften auf der schönen zu Gise, früher Bulak, aufbewahrten Statue seiner Schwester Ameniritis und auf dem Naophorus ihres Haushofmeisters Harual atmen eine gewisse Milde und Menschenfreundlichkeit, die dem Bilde entspricht, das Herodot und Diodor von ihm entwerfen. Die Geschichte von seinem freiwilligen Rückzug nach Äthiopien ist eine Fabel. Eb.

Sobal. Unter dem Namen Syria Sobal wird Judith 3, 1 in der Vulg. zwischen Syria, Mesopotamia einerseits, Libya und Cilicia anderseits eine syrische Landschaft aufgeführt, welche weder im hebr. Urtexte des A. T.s, noch auch in dem griechischen Texte des B. Judith (der von dem der latein. Version überhaupt stark differiert) jemals namhaft gemacht wird, dagegen bei den Sept. in 1. Chr. 19, 6. Ps. 60, 2 (Überschrift), ebenso wie in der Vulg. und (Fritzsche) der altlateinischen Bibelübersetzung an den angeführten Stellen da erscheint, wo im hebr. Urtext von Aram Zôbâh (vgl. S. 107b) die Rede ist. Die letztere Gleichstellung von Zôbâh und Sobal beruht wohl sicher lediglich auf der Lautähnlichkeit der betr. Namen, die in Wirklichkeit gar nichts mit einander zu thun haben. Der Landesname Sobal ist sichtlich identisch mit dem Personennamen des Idumäers Sôbâl (Schôbâl), des Sohnes des Hôriters Seîr (1. Mos. 36, 20. 23. 29), der aber wiederum ursprünglich ein Stammesname war. Wenn in späterer Zeit, zur Zeit der Kreuzzüge, der südlich von Kerek belegene Teil Arabiens = Arabia tertia auch Syria Sobal genannt wird (Robinson, Palästina III, 118 ff.), so beruht diese Bezeichnung wohl auf einer Gleichstellung der aus dem 1. B. Mose und dem B. Judith, bezw. aus der Vulgata bekannten Sobal oder Syrien-Sobal mit dem, wie man meinte, dem Idumäer Sôbâl zuzuweisenden Gebiete = Arabia tertia. Ob dabei noch eine neue Verwechslung des Namens des Hauptortes dieses Gebietes, Schôbek, mit dem biblischen Sôbal mit untergelaufen sei, mag dahin gestellt bleiben. Vgl. noch Ritter, Erdkunde XIV, 987; Jul. Wellhausen, De gentibus et familiis Judaeis, quae 1. Chr. 2, 4 enumerantur. Gott. 1870 p. 39. Schr.

Sobi, s. Nahas.

Socho hießen zwei judäische Städte: eine im Gebirge (Jos. 15, 48; wohl auch 1. Chr. 4, 18 gemeint: weil neben Gedor genannt), und eine in der Ebene (genauer der Hügellandschaft zwischen Gebirge und Ebene, Jos. 15, 35. 1. Kön. 4, 10). Das Onom. kennt zwei kleine Ortschaften Namens Sochoth, 9 röm. M. von Eleutheropolis auf dem Wege nach Jerusalem. Es meint damit das an zweiter Stelle genannte S., das damals, ähnlich wie Beth Horon noch heute, in ein „unteres“ und „oberes“ zerfiel. Dieses S. wird durch die Ruinen esch-Schuweike 2½ St. nordöstlich von Bêt Dschibrîn (Eleutheropolis), 3½ St. südwestlich von Jerusalem, auf der linken Seite des Wadi es-Sant (s. d. Art. Eichgrund) bezeichnet. Es beherrschte dieses S. einen wichtigen Aufgang aus der Philisterebene zum Gebirge Juda und spielte deshalb schon früh eine Rolle in den Kämpfen mit den Philistern (1. Sam. 17, 1; s. d. Art. Dammim). Rehabeam ließ die Stadt befestigen (2. Chr. 11, 7); unter Ahas aber fiel sie in die Hände der Philister (2. Chr. 28, 18). Im Talmud wird sie genannt als der Geburtsort des Antigonus, eines berühmten Gesetzeslehrers des 3. Jahrh. v. Chr., des Schülers Simons des Gerechten. Auch von S. im Gebirge existieren noch heute unter demselben Namen Schuweike (der Verkleinerungsform von Schauke, der arabischen Form für das hebr. Schoko) ausgedehnte Ruinen 4 St. südsüdwestlich von Hebron. Sie bedecken die Seiten zweier durch eine Schlucht getrennter Hügel an der Ostseite des Wadi el-Khalîl. S. Robinson II, 422. 606 f. Guérin, Judée III, 201 f. 332 ff. M.

Sodom war die bedeutendste Stadt der in dem wasserreichen, fruchtbaren Thale Siddim (s. d. A.) gelegenen Pentapolis (Weish. 10, 6), zu welcher außerdem Gomorra, Adama (s. d. A.), Ze-

boim und Bela oder Zoar (s. d. A.) gehörten (1. Mos. 10, 19. 13, 10. 14, 2. 8). Wie die Sittenverderbnis der Sodomiter (1. Mos. 13, 13. 18, 20 ff. 19, 4 ff. Jes. 3, 9. Hes. 16, 49 f.) gleicherweise den Canaanitern vorgeworfen wird (3. Mos. 18, 3. 24 ff.), so sind dieselben politischen Verhältnisse, unter welchen die letzteren zur Zeit Josua's lebten, in der Pentapolis schon für die Zeiten Abrahams vorausgesetzt: jede Stadt hatte ihren eigenen König; in Zeiten der Gefahr aber stellten sie sich, durch ein Schutz- und Trutzbündnis verbunden, unter Führung des Königs von Sodom dem gemeinsamen Feind entgegen (1. Mos. 14, 2 f. 8. 21). Dennoch ist es zweifelhaft, ob die Bewohner der Pentapolis zu den Canaanitern gehörten, da sie nirgends als solche bezeichnet sind, und ihr Gebiet vom Lande Canaan ausdrücklich unterschieden wird (1. Mos. 13, 12. 10, 19). — Ohne Zweifel lag Sodom auf dem jetzt von den Gewässern der südlichen Bucht des Toten Meeres bedeckten Boden; dorthin weist die Lage des nahe gelegenen (1. Mos. 19, 20) Zoar (s. d. A.); und dort hat die Überlieferung von der Verwandlung der Frau Lots in eine Salzsäule ihren Anknüpfungspunkt an dem Steinsalzberg (vgl. S. 940b), in dessen Namen Chadschr 'Usdum (= Stein Sodoms) die Erinnerung an die untergegangene Stadt von der Tradition fixiert worden ist; noch andere Gründe für diese Ortsbestimmung werden sich hernach ergeben. — Der biblischen Erzählung von dem Untergang Sodoms und Gomorra's (1. Mos. 19) liegt zweifellos eine geschichtliche Thatsache zu Grunde. Auch außerbiblische Nachrichten haben eine Kunde von derselben erhalten: Strabo (XVI, 2) in seiner Beschreibung des Toten Meeres, das er irrtümlich Sirbonissee nennt, sagt, daß nach dem Gerede der Landesbewohner einst 13 Städte, deren Metropolis Sodom war, dort gelegen hätten; durch Erdbeben und durch Aufwallungen von Feuer und heißen asphalt- und schwefelreichen Wassern aber habe der See sich vorwärts gestürzt, seien die Felsen entzündet worden und jene Städte zum Teil versunken, zum Teil von ihren flüchtenden Bewohnern verlassen worden; auch Tacitus (hist. V, 5) berichtet, daß nach der Überlieferung die einst fruchtbare und von großen Städten besiedelte Gegend von Blitzen in Flammen gesetzt worden sei (vgl. dazu Joseph., Jüd. Kr. IV, 8, 4). Die Bibel weiß nur von 4 untergegangenen Städten: Sodom, Gomorra, Adama und Zeboim (5. Mos. 29, 23), von denen aber meist, wie in der Erzählung 1. Mos. 18, 20. 19, 24. 28, nur die beiden ersteren, manchmal auch Sodom allein und nur Hos. 11, 8 Adama und Zeboim allein ausdrücklich genannt werden. Dabei scheint die Bibel aber, besonders in 1. Mos. 14, 3, vorauszusetzen — wie auch früher gewöhnlich angenommen wurde —, daß durch die Katastrophe, welche die 4 Städte betraf, das Tote Meer überhaupt erst entstanden sei; da lag denn die von Burckhardt aufgestellte Annahme nahe, daß der Jordan ursprünglich südwärts durch die ganze Araba nach dem älanitischen Meerbusen hin geflossen und erst seit der Entstehung des Toten Meeres zum Binnenfluß geworden sei. Heutzutage darf es jedoch als ausgemacht gelten, daß nicht die Entstehung, sondern nur eine Vergrößerung des Toten Meeres, und zwar die Entstehung der südlichen Bucht desselben die Folge der Katastrophe war. Die Araba erhebt sich nämlich vom Toten Meer aus südwärts immer mehr bis zu einer von den Arabern „das Dach" genannten Wasserscheide, die 109 km 268 m vom Südende des Toten Meeres und 70 km 396 m vom Nordende des älanitischen Meerbusens entfernt ist und sich über den Spiegel von jenem 632 m, über den Spiegel von diesem 240 m erhebt; ferner laufen alle Seitenwadi's der Araba auf der ganzen Strecke von der Gegend jener Wasserscheide an bis zum Toten Meere so, daß sie durch die Araba nach dem Toten Meere hin entwässert werden (auf der Westseite der Araba in nordöstlicher, auf der Ostseite in nordwestlicher Richtung); überhaupt ist das Tote Meer ein Becken, in welchem sich alle Gewässer von allen Himmelsrichtungen her aus ziemlich weitem Umkreis sammeln. Diese Bodenverhältnisse gehören schon der vorgeschichtlichen Zeit an; und so muß der Jordan von jeher im Toten Meere geendet, und dieses kann durch eine der geschichtlichen Zeit angehörige lokale Katastrophe nur eine Vergrößerung erfahren haben. Daß diese in der Entstehung der südlichen Bucht bestand, dafür spricht nicht nur die Lage von Zoar und Sodom (s. ob.), sondern auch der Umstand, daß man Asphalt in größerer Menge nur im südlichen Teil des Sees findet, weshalb das an Asphaltquellen reiche (1. Mos. 14, 10) Thal Siddim dort zu suchen ist, und besonders die Seichtigkeit der südlichen Bucht, deren Tiefe nur ½—6 m beträgt, wogegen der nördliche Teil des Toten Meeres zwischen 200 und 350 m tief ist. Die Katastrophe selbst ist keinenfalls durch vulkanische Ausbrüche herbeigeführt worden, da Spuren von solchen sich durchaus nicht nachweisen lassen; am richtigsten wird man sich dieselbe durch die Entzündung der Asphaltquellen und Asphaltlager und das Versinken des ausgebrannten Landes, vielleicht unter Mitwirkung eines Erdbebens, verursacht denken. Aus neu eröffneten Naphthaquellen Pennsylvaniens brachen häufig massenhaft überaus entzündliche Gase hervor, und im Frühjahr 1861 stand einmal infolge der Entzündung derselben in einem Nu in der Umgebung einer jener Quellen die ganze Luft weithin in Flammen. Ein derartiges Vorkommnis konnte leicht auf die Vorstellung eines Feuer- und Schwefelregens führen (s. d. A. Schwefel). Für das Versinken großer Landstriche infolge von Erdbeben aber gibt es nicht

wenige Beispiele aus historischer Zeit (vgl. z. B. Pfaff, Schöpfungsgesch., 3. Ausg., S. 279 ff.). — Das furchtbare Ereignis, von dem man in der schauerlichen Einöde des Toten Meeres mancherlei Nachwirkungen vor Augen zu haben glaubte — selbst das Schattenbild der untergegangenen Städte glaubte man in der Zeit des Josephus (Jüd. Kr. IV, 8, 4) noch wahrnehmen zu können — war für die Israeliten jederzeit ein eindringliches Warnungsexempel. Wie die Gottlosigkeit der Sodomiten typisch die aufs höchste gesteigerte Gottlosigkeit veranschaulicht (vgl. 5. Mos. 32, 32. Jes. 1, 10. 3, 9. Jer. 23, 14. Klgl. 4, 6. Hes. 16, 46 ff. Offb. 11, 8), so ist der Untergang Sodoms durch die ganze Bibel hindurch der Haupttypus des über solche Gottlosigkeit ergehenden vernichtenden Gottesgerichts (vgl. 5. Mos. 29, 23. Jes. 1, 9. 13, 19. Jer. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 11, 23 f. Mark. 6, 11. Luk. 10, 12. 17, 28 ff. 2. Petr. 2, 6. Jud. 7). — Über die sogenannten Sodomsäpfel vgl. d. A. Engedi.

Söller, s. d. A. Haus, S. 592 b.

Sommerhaus, -laube, s. Haus S. 593 a.

1 **Sonne.** Die biblischen Aussagen über die S. sind Ausdruck einerseits für unmittelbare Sinneswahrnehmungen, oft in echt dichterischer Auffassung, anderseits des Glaubens, daß die S., wie alle Kreaturen, ganz von dem allmächtigen Willen des Schöpfers abhängig und seinen Zwecken dienstbar ist. Gott hat sie als die den Tag regierende (1. Mos. 1, 16. Ps. 136, 7 f.) große Himmelsleuchte an das Firmament gesetzt, eine Zier des Himmels (Sir. 26, 21 [16]), und in ihrem reinen Glanze ein Bild vollkommener Schönheit und strahlender Herrlichkeit (Hohesl. 6, 9. Weish. 7, 29 f. Matth. 13, 43. 17, 2. Offb. 1, 16). Ihr alles erhellendes (Sir. 17, 16. 23, 28 [19]. 42, 16) Licht wird nur von dem aus der jenseitigen himmlischen Welt stammenden Lichtglanz, insbesondere von dem der Herrlichkeit Gottes überstrahlt (vgl. Jes. 60, 19. Apstlg. 26, 13). Ihre alles durchdringende Glut (Ps. 19, 7) hat die dichterische Benennung chammah (= die heiße, glühende) veranlaßt. In ihrer Herrschaft über alles, was „unter der Sonne" (vgl. Pred. 1, 9. 14 u. a.) ist, übt sie sowohl wohlthätige, das Wachstum förderende (2. Sam. 23, 4), Leben und Lebenslust weckende (vgl. z. B. Pred. 11, 7), als schädigende, versengende und verderbende Wirkungen (Ps. 121, 6. Jes. 49, 10. Jon. 4, 8. Weish. 18, 3. Sir. 43, 3 f. Offb. 7, 16. 16, 8 f.; über den Sonnenstich vgl. S. 876 b). Auf Gottes Befehl (Hiob 9, 7) geht sie an dem einen Ende des Himmels auf und läuft in fest bestimmter Bahn (Ps. 74, 16. 104, 19. Pred. 1, 5), ihre Leucht- und Wärmkraft bis zur Mittagszeit (1. Sam. 11, 9. Neh. 7, 3) immer voller entfaltend (vgl. Richt. 5, 31), am Himmelsgewölbe hin bis zum anderen Ende des Himmels. Ihr Aufgang und ihr Untergang bezeichnen zeitlich den Anbruch des Morgens und des Abends, also die beiden Grenzpunkte, wo Tag und Nacht sich scheiden (1. Mos. 1, 14. 18). Aber nicht nur zur Sonderung und Zählung der Tage, sondern auch zu der der Jahre dient die S. in Verbindung mit dem Monde; sie ermöglicht eine geregelte Zeitrechnung (s. näheres im A. Jahr). In räumlicher Beziehung wird nach dem Auf- und Untergang der S. der Osten und Westen bezeichnet. Die dichterische Anschauung, daß die S. nach vollbrachtem Lauf zur Nachtruhe in ihre Wohnung (Hab. 3, 11), in ein Zelt einkehrt, das Gott ihr am Himmel aufgestellt hat, und aus dem sie am Morgen wieder heraustritt (Ps. 19, 5 f.), macht sich selbst im gewöhnlichen Sprachgebrauch in dem neben maʿarab zur Bezeichnung ihres Unterganges gebräuchlichen mabô', d. i. „Eingang, Einkehr" geltend. Man darf die duftigen Umrisse dieser dichterischen Vorstellung nicht nach prosaischer Reflexion in feste, scharf markierte Linien umwandeln; schon die Voraussetzung, jenes Zelt sei „unterhalb des Horizontes" zu denken", dürfte etwas Fremdartiges in die dichterische Vorstellung eintragen. Nur Pred. 1, 5 finden wir die auf mehr physikalischer Reflexion beruhende Vorstellung, daß die S. nach dem Eingang in ihre Ruhestatt (im Westen) wieder zu ihrer Stelle (im Osten) zurückeilt, um des anderen Morgens daselbst aufzugehen. — So fest geregelt der Sonnenlauf ist, so kann er doch, wo Gottes Zwecke es erfordern, auch einmal ausnahmsweise eine Änderung erfahren. Zwei Fälle dieser Art kommen in der Bibel vor: der Stillstand der S. auf das Wort Josua's hin (Jos. 10, 12–14. Sir. 46, 5) und das Zurückgehen des Schattens am Sonnenzeiger (s. Uhr) des Ahas um 10 Stufen zum Zeichen der Wiedergenesung des todkranken Hiskia (2. Kön. 20, 8–11. Jes. 38, 7 f. 2. Chr. 32, 24. 31). Jener wird aber zuerst in Liedesworten, die aus dem „Buch des Frommen" citiert sind, erwähnt (Jos. 10, 12 b u. 13 a), und diese Liedesworte können recht wohl nur ein dichterischer Ausdruck des Gedankens sein, die S. sei nicht eher untergegangen, als bis die Feinde Israels völlig geschlagen waren; nimmt man das an, so gehört die Vorstellung eines wirklichen Sonnenstillstandes nur dem allzu buchstäblichen Verständnis jener Worte und der späteren Überlieferung an (vgl. S. 788 b). Bezüglich des anderen Falles ist zu beachten, daß in dem ursprünglicheren Bericht in 2. Kön. 20 nur von einem Zurückgehen des Schattens, nicht wie in dem von einem späteren Bearbeiter des Textes herrührenden Bericht in Jes. 38 von einem Zurückgehen der Sonne die Rede ist. Jener läßt daher die Möglichkeit offen, daß das Wunder-

zeichen in einem irgendwie optisch vermittelten Phänomen bestand*). — Von der Gesetzmäßigkeit des Eintretens der Sonnenfinsternisse wissen die biblischen Schriftsteller noch nichts. Die Verfinsterung der S. erscheint (abgesehen von der dichterisch verwendeten mythologischen Vorstellung, die S. 921a erwähnt ist) immer als ein ganz außergewöhnlicher Erweis der Macht Gottes über die Schöpfung, der zu den schreckhaften Vorzeichen des anbrechenden Gerichtstages gehört oder diesen selbst zu einem Tag der Finsternis und des Schreckens macht (Jes. 13, 10. Joel 2, 10. 3, 4. 20. Apstlg. 2, 20. Matth. 24, 29. Mark. 13, 24. Luk. 21, 25. Offb. 6, 12. 8, 12). Die Androhung eines Untergehens der S. am hellen Mittag aber (Jer. 15, 9. Am. 8, 9. Micha 3, 6) hat vorwiegend bildlichen Sinn: es ist die S. des Lebens oder des Glückes gemeint (vgl. als Gegensatz dazu Mal. 4, 2). Für astronomische Berechnungen bietet keine der biblischen Stellen, in welchen von Verfinsterung der S. die Rede ist, einen sicheren Anhalt. Am allerwenigsten kann die Stelle Luk. 23, 45 zu einer solchen verwertet werden, da bekanntlich zur Zeit des Vollmonds eine gewöhnliche Sonnenfinsternis nicht eintreten kann**). — Manchmal wird der unvergängliche, ewige Bestand der S. vorausgesetzt (vgl. Ps. 72, 5. 17. 89, 37 u. dazu S. 629a); Jesaja weißagt, daß in der Vollendungszeit bei der Verklärung der ganzen Natur auch die S. siebenmal heller scheinen werde (Jes. 30, 26); der zweite Jesaja aber erhebt sich zu der Ankündigung, die Gottesstadt werde in der Vollendungszeit der S. gar nicht mehr bedürfen, weil Gott selbst ihr ewiges Licht sein werde (Jes. 60, 19 f.; vgl. Offb. 21, 23. 22, 5). — Die Wahrnehmung der Bewegung der S. und ihres Einflusses auf die Erdenwelt und alles, was auf ihr lebt und webt, legte es einer lebendigen Naturbetrachtung nahe, sie wie andere Himmelskörper als lebendes Wesen, ja als lebendige Person aufzufassen; und dies führte im Gebiet der Naturreligionen zu dem uralten und weitverbreiteten Kultus des Sonnengottes. Wir finden denselben nicht bloß bei den Ägyptern (S. 43) und den Persern (vgl. S. 1190b), sondern besonders auch bei semitischen Völkern, bei den Babyloniern, für welche die Verehrung des Sonnengottes Samas schon aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr. urkundlich bezeugt ist, bei den Assyrern (vgl. S. 141), den Syrern, den sabäischen Arabern (vgl. S. 105), den Nabatäern, die nach Strabo der S. auf den Dächern Altäre errichteten und ihr darauf täglich Trank- und Räucheropfer darbrachten; auch der phönicisch-canaanäische Baal ist, wie Moloch und Thammus, zunächst Sonnengott, und die ihm errichteten Steinsäulen, die chammanîm (3. Mos. 26, 30. Jes. 17, 8. 27, 9), sind Sonnensäulen (vgl. S. 162b. 164b. 1025b). — In der Bibel kommt die Auffassung der S. als eines persönlichen lebenden Wesens nur im Reiche der Poesie vor, und zwar so, daß dabei dem streng-monotheistischen Glauben nicht das Geringste vergeben wird. Wenn der Psalmist die S. einem Bräutigam vergleicht, der hervortritt aus seiner Kammer, so ist sie in seinen Augen doch nur ein ausgesandter Herold oder Bote, welcher die Kunde von der Herrlichkeit Gottes täglich von einem Ende der Welt bis zum anderen trägt (Ps. 19, 5—7). Allerdings wirkt jene Auffassung auch in dem ersten Schöpfungsbericht darin nach, daß die Himmelskörper das erste Glied bilden in der Reihe der einzelnen Lebewesen, die als „das Heer Himmels und der Erde“ die verschiedenen Räume der Welt bevölkern (vgl. 1. Mos. 2, 1); aber der Gegensatz zu der heidnischen Vergötterung des Himmelsheers tritt dabei augenfällig an den Tag, indem die Himmelskörper doch nur als bloße Leuchten, die Gott geschaffen und an das Firmament gesetzt hat, dargestellt sind, und in der Einzelausführung nur die Zweckbestimmung, welche sie nach Gottes Schöpferwillen für die Erdenwelt und das Menschenleben haben, hervorgehoben wird (1. Mos. 1, 14—19). — Indessen hat der verführerische Reiz (vgl. Hiob 31, 26) des Sonnenkultus doch auch die Israeliten bezaubert. In der älteren Zeit fand derselbe allerdings nur in der Form des Baaldienstes Eingang, und in der Vorstellung von Baal überwog die Idee der zeugenden Naturkraft die des bloßen Sonnengottes (vgl. 162). Erst als der assyrische Einfluß wirksam geworden war, kam zu dem Baals- und Astartendienst noch ein besonderer Kultus der S., des Mondes und des ganzen Himmelsheeres hinzu. Gegen ihn richtet das deuteronomische Gesetz seine Warnungen und Strafbestimmungen (5. Mos. 4, 19. 17, 3; vgl. 13, 7). Sichere Zeugnisse für sein gesondertes Bestehen neben dem Baals- und Astartendienst haben wir, da 2. Kön. 17, 16 nicht als ein solches gelten kann, nur für das Reich Juda, dessen „Könige“ selbst den Tempel in Jerusalem mit Altären und Emblemen dieser neuen Form der Abgötterei entweihten. Insbesondere wird von Manasse berichtet, daß er im äußeren und inneren Tempelvorhof, dem Himmelsheer Altäre errichtet habe (2. Kön. 21, 3—5. 23, 12.

---

*) Man führt an, daß der Klosterprior Romuald in Metz am 27. März 1703 ein Zurückgehen des Schattens an einer Sonnenuhr um 1½ St. infolge der Brechung der Sonnenstrahlen durch eine Dunstwolke beobachtet habe. Das Zurückgehen des Schattens bei partiellen Sonnenfinsternissen ist zu unbedeutend, um in Betracht kommen zu können.

**) Man kann bei jener Finsternis, in welcher sich das Licht gleichsam trauernd verhüllte, um das Sterben des Gottessohnes nicht ansehen zu müssen, nur an eine Luftverfinsterung denken, wie sie bei Erdbeben oder heftigem Unwetter vorkommt.

2. Chr. 33, 3–5); und bei der Reinigung des Heiligtums von götzendienerischen Greueln durch Josia wurden außer jenen auch noch andere von „den Königen Juda's“ auf dem Dache des Obergemachs des Ahas errichtete Altäre abgebrochen und weggeschafft (2. Kön. 23, 12); das nach Ahas benannte und daher wohl von ihm gebaute Obergemach bildete wahrscheinlich den Oberbau eines Vorhofgebäudes, vielleicht eines Thoreinganges; die auf seinem Dache errichteten Altäre aber waren ohne Zweifel zur Darbringung von Räucheropfern an das Himmelsheer bestimmt, wie denn der Kultus desselben vorzugsweise im Räuchern auf den Dächern bestand (Jer. 19, 13. Zeph. 1, 5. 2. Kön. 23, 5; vgl. was oben über den Sonnenkultus der Nabatäer bemerkt ist). Aber auch Rosse, welche „die Könige Juda's“ der S. geweiht, und welche ihren Standort an dem von Westen, von der Stadt her in den äußeren Tempelvorhof führenden Thor Schallecheth (vgl. S. 698a) bei der Zelle des Kämmerers Nethanmelech hatten, und Sonnenwagen, welchen jene offenbar zur Bespannung dienten, mußte Josia bei jener Reinigung des Heiligtums wegschaffen lassen (2. Kön. 23, 11). Die Aufstellung dieser Rosse und Wagen hängt ohne Zweifel mit der Vorstellung zusammen, daß der Sonnengott seine Bahn am Himmel auf einem von schnellen, feuerschnaubenden Rossen gezogenen Wagen dahinfährt, obschon diese Vorstellung bis jetzt nur bei indogermanischen (Inder, Griechen, Römer) und arischen (im Avesta ist aurvaṭ-açpa, d. i. „mit schnellen Rossen ausgestattet“ ein sehr häufiges Beiwort der S.; vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 66 ff.), aber noch nicht bei semitischen Völkern nachgewiesen ist. Auch für die Heiligung von lebenden Rossen und von Wagen an den Sonnengott haben wir bis jetzt nur*) bezüglich der Perser ausdrückliche Zeugnisse: bei ihnen gab es weiße, der S. heilige Pferde, und bei feierlichen Aufzügen, z. B. wenn der König in einem solchen zum Heiligtum zog, pflegte einem dem Zeus, d. i. dem Himmelsgott geweihten Wagen bald ein Sonnenroß, bald ein weißer, bekränzter Sonnenwagen zu folgen (vgl. Herod. VII, 55. I, 189. Xenophon Cyrop. VIII, 3, 12. Anab. IV, 5, 35. Curtius III, 7, 11. Justin I, 10). Solchem Zwecke werden wohl auch die Sonnenpferde und -wagen der Könige Juda's gedient haben; und man wird, da in der Zeit vor Josia an persischen Einfluß nicht gedacht werden kann, voraussetzen müssen, daß der Gebrauch auch dem assyrischen Sonnenkultus eigen gewesen ist. Übrigens ist die Annahme, daß schon Ahas den Sonnen- und Gestirndienst im Heiligtum zu Jerusalem eingerichtet habe, weder in 2. Kön. 23, 12, noch in 2. Chr. 28, 23 ff. begründet, und man hat bei den „Königen Juda's“ wahrscheinlich nur an Manasse und Amon zu denken; vielleicht ist der verallgemeinernde Ausdruck gewählt, um auf die Wiedereinführung des Sonnen- und Gestirndienstes und die neue Entweihung des Heiligtums durch denselben unter Josia's Nachfolgern hinzudeuten. Die im inneren Vorhof am Eingang des Tempels zwischen der Vorhalle und dem Altar mit dem Tempel zugewandtem Rücken und nach Osten gekehrtem Angesicht von 25 vornehmen Männern (Priestern?) verrichtete Anbetung der aufgehenden S.*) bildet bei Ezechiel in der Schilderung der götzendienerischen Greuel, durch welche in der Zeit Zedekia's der Tempel entweiht war, den Höhepunkt (Hes. 8, 16 f.). Wenn dabei (V. 17) wirklich die Ceremonie eine Weinrebe oder ein Reis an die Nase zu halten, erwähnt ist, so wäre als Analogon zu vergleichen, daß bei den Persern die Priester beim Absingen der Liturgie, mit welcher die aufgehende Sonne begrüßt wurde, einen Büschel von Baumzweigen, Bareçman genannt, je und je in der linken Hand halten und bei der Darbringung des täglichen Opfers eine Art von Schleier (Paitidâna) vor dem Mund haben mußten, um nicht durch ihren Odem eine Verunreinigung zu bewirken (vgl. Spiegel a. a. O. III, S. 571). Doch ist der Sinn der betreffenden Worte (Hes. 8, 17) dunkel und streitig. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die einfachste anbetende Begrüßung der Sonne in Vorderasien, wie in Griechenland, in der Zuwerfung einer Kußhand bestand (vgl. S. 895b u. Hiob 31, 27), und daß die Hinweisung auf ein über Mond und S. ergehendes Gericht in Jes. 24, 21. 23 darauf beruht, daß die ihnen zu teil gewordene abgöttische Verehrung gleichsam ihnen selbst als Versündigung angerechnet wird, welche Jehova am Gerichtstage heimsucht.

Sonnenzeiger, s. Uhr.

Sonntag, s. Sabbath Nr. 4.

Sopater (Sopatros), ein Christ aus Beröa in Macedonien, der den Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete (Apstlg. 20, 4). Durch den Zusatz „des Pyrrhus (Sohn)“, den die besten Handschriften haben, soll er vielleicht von dem Röm. 16, 21 erwähnten Verwandten des Apostels Sosipater unterschieden werden; beide Namen sind übrigens eins, wie denn auch Apstlg. 20, 4 die unkontrahierte Form Sosipatros gelesen wird. Bg.

*) Doch waren auch in griechischen Städten eherne Rosse und noch häufiger vergoldete vierspännige Wagen dem Sonnengott geweiht. Vgl. Dougtaei Analecta sacra, S. 188 f. Die von verschiedenen Völkern, z. B. auch von den Scythen, der Sonne dargebrachten Pferdeopfer können hier weniger in Betracht kommen.

*) Was Josephus (Jüd. Kr. II, 8, 5) von einer anbetenden Begrüßung der Sonne seitens der Essener sagt, wird vielfach allzu wörtlich verstanden.

Sophan, s. Ataroth.

Sopher in 2. Kön. 25, 19 u. Jer. 52, 25 ist von Luther irrtümlich als Eigenname angesehen worden; vgl. S. 882b.

Sorek heißt Richt. 16, 4 das Thal, in welchem Simsons Geliebte Delila wohnte. Nach dem Onom. existierte zur Zeit des Eusebius in der Nähe von Simsons Geburtsstadt Zarea ein Dorf Sorek. Das letztere wird durch die Ruinenstätte Sûrîk, ¾ St. westlich von Ṣarʿa (Zarea), auf einer Anhöhe der rechten (nördlichen) Thalwand des Wadi eṣ-Ṣarâr bezeichnet (Memoirs III, p. 53), welches demnach mit Sicherheit für das „Thal S." gelten darf. Der Name S. bedeutet eine edle Rebengattung. Von der Kultur derselben mag das Thal seinen Namen geführt haben. M.

Sosipater. 1) Ein Unterbefehlshaber des Judas Makkabäus, der in Gemeinschaft mit einem gewissen Dositheus eine Heeresabteilung führte und im J. 164 v. Chr. im Ostjordanland siegreich gegen den syrischen Feldherrn Timotheus kämpfte (2. Makk. 12, 19. 24). — 2) Ein Christ und Verwandter (Luther: „Gefreundter") des Apostels Paulus, von welchem letzterer Röm. 16, 21 Grüße bestellt. Daß er mit dem Apstlg. 20, 4 erwähnten Sopater identisch ist, wie manche vermutet haben, wäre an sich möglich, ist aber nicht wahrscheinlich, da Sopater aus Beröa stammte. Schü.

Sosthenes: ein Mitchrist („Bruder"), den Paulus 1. Kor. 1, 1 als Mitabsender seines Briefes nennt. Gewiß geschieht dies nicht lediglich darum, weil Sosthenes den (in Ephesus verfaßten) Brief vom Apostel diktiert bekommen hatte (vgl. Röm. 16, 22), sondern er muß ein den Korinthern bekannter angesehener Mann gewesen sein, dessen Miteintreten für den Briefinhalt der Gemeinde gegenüber irgend einen Wert hatte. Schwerlich aber ist dieser Sosthenes derselbe mit dem Apstlg. 18, 17 erwähnten gleichnamigen korinthischen Synagogenvorsteher, der vielmehr als der Betreiber der gegen Paulus gerichteten, an der Toleranz des Prokonsuls Gallion scheiternden religiösen Anklage erscheint. Bg.

Sostratus, Befehlshaber der Burg von Jerusalem zur Zeit Antiochus IV. Epiphanes, um 171 v. Chr. Als er von dem Hohenpriester Menelaus vergeblich die versprochenen Abgaben einforderte, wurden beide vor den König vorgeladen „und Sostratus ließ als Stellvertreter den Krates zurück, den (gewesenen oder künftigen) Statthalter von Cypern". So lautet die Erzählung nämlich nach dem griechischen Texte von 2. Makk. 4, 27—29. Luther übersetzt, indem er dem abweichenden Texte der Vulgata folgt: „und (den) Sostratus setzte er (der König) zum Amtmann in Cypern". Schü.

Spätregen, s. Witterung.

Spange. Die deutsche Bibel redet nicht von Spangen, wenn wir darunter zum Zusammenhalten dienendes Geschmeide oder ein spitziges Metallwerkzeug in der Form von Nadeln, Haken oder Schnallen verstehen. Die goldenen Sp. oder Haken, durch welche bei der Stiftshütte (2. Mos. 26, 6) die Schleiflein der Teppichränder untereinander verbunden werden sollten, nennt Luther vielmehr Hefte; über die 2. Mos. 35, 22 vorkommenden Hefte s. o. S. 1073a. Von einer wirklichen Spange ist 1. Makk. 10, 89 (Luther: „Gürtel") die Rede, s. o. S. 560a. In der deutschen Bibel ist Sp. in einem weiteren Sinn für verschiedene Arten des Geschmeides (z. B. Ohrenspangen, vgl. 1. Mos. 35, 4. Jes. 3, 20, s. d. A. Ohrring) gebräuchlich, so daß Adelung dabei an Ableitung von dem veralteten Worte Spange = Blech (vgl. Spängler = Blechschläger), also eigentlich an Bleche, die zum Putze zierlich gearbeitet werden, denken wollte. Ähnlich sprechen wir von Fuß- oder Knöchel-Spangen (s. d. A. Fußringe). Über Luthers Sp. in 2. Mos. 35, 22. 4. Mos. 31, 50 und die Armspangen in Jes. 3, 19 s. d. A. Armring. Irrig steht für hebr. nézem Spange 1. Mos. 24, 22. 30. 47, sowie Stirnspange Hos. 2, 13 (hebr. 15); s. d. A. Nasenring. Eher könnte man Jes. 3, 18 Luthers Hefte durch Stirnspangen ersetzen wollen, obgleich die Ausleger hier streiten, ob ein netzförmiges Drahtgeflecht oder nach der Ableitung Schröders, der das arabische Wort für Sönnchen vergleicht, sonnenförmige Kugeln oder Metallplättchen, ob ein Kopfschmuck, vielleicht ein Stirnband von Gold- oder Silberdraht, oder nicht lieber eine Halskette zu verstehen sei. Über die mondförmigen Zierate (Luth.: Sp.) in Jes. 3, 18 und Richt. 8, 21. 26 s. o. S. 571a. Zu dem ebenfalls Sp. übersetzten chălî in Hohesl. 7, 1 s. d. A. Halskette. Die Hohesl. 1, 10 f. als Kopfputz erwähnten Windungen oder Reihen (Luth.: Sp.) sind etwa vorn in die Haare eingeflochtene oder oben am Kopfbund befestigte und von da herabhangende Schnüre, mag man nun an Perlen denken, oder an Kettchen, wie sie gern aus Schmuckkörperchen, z. B. von Gold oder Silber, zusammengesetzt wurden. Endlich sind 2. Mos. 28, 13 f. 25. 39, 16. 18 die aus Golddraht geflochtenen Fassungen, welche statt der sonst wohl üblichen goldenen Kapseln zur Aufnahme und Befestigung der Edelsteine dienten, durch Spangen wiedergegeben, obgleich Luther selbst 2. Mos. 28, 11. 39, 13 vom Fassen der Steine mit Golde spricht. Kph.

Spanien. Dieses Land, von den Römern Hispania genannt, wird im A. u. N. T. eigentlich nur gelegentlich erwähnt. Für die Hebräer der alten Zeit vor Nebukadnezar wurde die Kenntnis von S. lediglich durch die Phöniker vermittelt, die

in den langen Jahrhunderten vor dem Aufschwung ihrer afrikanischen Kolonie Karthago, zuerst ihre Handelsfahrten nach der Südküste Spaniens diesseits und jenseits der Meerenge von Gibraltar richteten, später auf verschiedenen Punkten derselben festen Fuß faßten. Dieses südliche Spanien hieß bei Phönikern und Hebräern Tarschisch (s. Tarsis), ein Name, der bei den Griechen als Tartessos (einmal auch als Tarseïon) auftritt. Der Name Tarschisch galt eigentlich und ursprünglich für das Stromgebiet des mächtigen Flusses Bätis und für diesen Strom selbst. Er entstand wahrscheinlich durch einen gewöhnlichen Lautwechsel aus Tartisch; dieser aber entspricht der einfachen, durch Cato aufbewahrten einheimischen Form des Volksnamens, woraus die beiden Stammesnamen der Turduli für die obere, und der Turdetani für die untere Landschaft geformt sind. Der Reichtum des Landes an wertvollen Naturprodukten, dazu an edlen Metallen, namentlich an Silber, machte die Tarschischfahrten für die Phöniker überaus gewinnbringend, bis sie dann selbst Ansiedlungen daselbst gründeten, die sehr erheblich auf die frühzeitige Civilisierung der Turdetaner einwirkten. Die wichtigste dieser Kolonien war bekanntlich das (angeblich um 1100 v. Chr.) entstandene Gadir, das griechische Gadeira, das Gades der Römer (j. Cadiz). — Als später in der Heldenzeit der Hasmonäer die Juden zuerst den Römern näher traten, imponierte ihnen ganz besonders deren damals noch streng geschlossene Staatsordnung und die weite Ausdehnung ihres Kriegs- und Herrschaftsgebietes. So konnten ihnen um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. auch die blutigen und langwierigen Kämpfe nicht unbekannt bleiben (vgl. 1. Makk. 8, 3), unter denen die Römer seit Ausgang des zweiten punischen Krieges an Stelle der durch sie vertriebenen Karthager nunmehr ihrerseits die Pyrenäische Halbinsel für ihr Reich fest zu behaupten suchten. In dieser Beziehung sei hier nur noch erwähnt, daß der große Unterwerfungskrieg mit der Zerstörung von Numantia (133 v. Chr.) zu Ende ging, daß aber erst 19/18 v. Chr. (unter Augustus) der zähe Widerstand der asturischen und der kantabrischen Völker in den nördlichen Gebirgen für immer gebrochen war. Hatten bis zur Kaiserzeit die Römer Spanien in zwei Provinzen geteilt, nämlich in das nördliche oder „diesseitige" und das südliche oder „jenseitige", so unterscheiden sie seit Augustus deren drei: nämlich das diesseitige mit der Hauptstadt Tarraco; das jenseitige oder Bätica mit der Hauptstadt Corduba, und endlich das westliche, Lusitania, mit der Hauptstadt Emerita (j. Merida). Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Zweite Aufl. Bd. I. S. 252 ff. — Der Plan, den der Apostel Paulus in der letzten Zeit seines Lebens in Aussicht genommen hatte (vgl. Röm. 15, 24 u. 28), von Rom aus nach Spanien, woselbst es auch, namentlich in Gades, jüdische Ansiedelungen gab, eine Missionsreise anzutreten, ist nicht zur Ausführung gekommen. H.

Spannader (1. Mos. 32, 32) ist der Hüftmuskelstrang (s. d. A. Adern), der von der Hüfte an die hintere Fläche des Oberschenkels, dann herab zur Kniekehle läuft und sich oberhalb des Knies in zwei Äste teilt, die durch Wade und Schienbein laufen. Eine Verletzung desselben hat Lähmung zur Folge. Die israelitische Sitte, denselben nicht zu essen, ist in der Bibel nur a. a. O. erwähnt; das Gesetz läßt dieselbe unberücksichtigt; erst in der Mischna (tr. Chullin) findet sich eine Vorschrift darüber. Die Erklärung ihrer Entstehung aus dem Erlebnis Jakobs in Pnuel (vgl. V. 25. 31) scheint darauf zu deuten, daß der Volksglaube diesem Muskelstrang eine gewisse Heiligkeit zuschrieb. Der Grund davon lag aber ursprünglich wohl in der physiologischen Bedeutung desselben, indem ein für das Gehen so nötiges Organ zum Genuß nicht bestimmt schien. Man hätte die Sitte dann mit dem Verbot des Blut- und Fettgenusses zusammenzustellen.

Spanne, s. Elle.

Spanrose (Ps. 80, 1), s. Lilie, S. 934b.

Sparta, Spartaner. In den kanonischen Büchern des A. und N. T.s werden die Spartaner nicht erwähnt. Dagegen hat das 1. Makkabäerbuch folgenden höchst merkwürdigen Bericht über diplomatische Beziehungen zwischen den Juden und dem spartanischen Staat. Der makkabäische Hohepriester Jonathan (161—143 v. Chr.) sandte gegen Ende seiner Regierung eine Gesandtschaft nach Rom, welche zugleich den Auftrag erhielt, über Sparta zu reisen, um auch mit den Spartanern freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen, oder vielmehr die schon bestehenden zu erneuern. Schon lange Zeit vorher hatte nämlich, wie Jonathan in seinem Schreiben an die Spartaner erwähnt, der spartanische König Areus an den jüdischen Hohenpriester Onias eine Gesandtschaft geschickt mit einem Schreiben, in welchem den Juden Freundschaft und Bundesgenossenschaft angetragen wurde (1. Makk. 12, 1–23). Da unter jenen beiden nur Areus I. und Onias I. gemeint sein können (denn Areus II. war mit keinem Onias gleichzeitig), so fällt diese erste Anknüpfung zwischen Spartanern und Juden um 300 v. Chr. (s. d. Artt. Areus und Onias). In dem Schreiben des Areus, welches von Jonathan citiert wird (1. Makk. 12, 19–23), ist besonders dies merkwürdig, daß Areus die gesuchte Anknüpfung motiviert durch den Hinweis darauf, daß ja Spartaner und Juden Stammverwandte seien, indem beide aus dem Geschlechte Abrahams stammten, wie in einer Schrift über die Spartaner und Juden gefunden worden sei! Die spä-

tere Wiederaufnahme der Beziehungen durch Jonathan wurde von den Spartanern freundlich erwidert. Da jedoch Jonathan starb, während die Gesandten unterwegs waren, so ist das Antwortschreiben nicht mehr an Jonathan, sondern an dessen Bruder und Nachfolger Simon gerichtet (1. Makk. 14, 16. 20—23). Bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen sind, wie Grimm in seiner Erklärung des 1. Makkabäerbuches richtig hervorhebt, drei Punkte bestimmt zu unterscheiden: 1) die diplomatischen Beziehungen zwischen Juden und Spartanern an sich, 2) die Echtheit der Urkunden, 3) die angebliche Verwandtschaft. — 1) Daß schon Areus I. um 300 v. Chr. Beziehungen mit den Juden angeknüpft hat, ist recht wohl möglich. Ist doch z. B. durch eine Inschrift konstatiert, daß zwischen den Athenern und Sidoniern schon in der Zeit vor Alexander d. Gr. offizielle Beziehungen bestanden haben (Corp. Inscr Graec. n. 87). Um so weniger ist es befremdlich, daß in den Kämpfen der Diadochenzeit, wo zwischen Griechenland und Vorderasien ein fortwährender lebhafter Verkehr war, ähnliche Beziehungen zwischen Spartanern und Juden angeknüpft wurden. Es könnte dies z. B. im J. 302 geschehen sein, als Demetrius Poliorketes nach der Eroberung des Peloponneses seinem Vater Antigonus nach Kleinasien zu Hilfe geeilt war. Da konnten die Spartaner recht wohl auf den Gedanken verfallen, jenen beiden durch Agitation unter den asiatischen Völkern Schwierigkeiten zu bereiten. Noch weniger ist es auffallend, daß der makkabäische Hohepriester Jonathan, dessen Stärke überhaupt in der Diplomatie lag, seine Stellung gegenüber den syrischen Königen durch Erneuerung der Beziehungen zu Rom und den anderen abendländischen Völkern zu befestigen suchte. Man kann gegen die Geschichtlichkeit der Thatsache auch nicht einwenden, daß ja Sparta seit der Eroberung Griechenlands durch die Römer im J. 146 v. Chr. seine politische Selbständigkeit verloren habe. Denn der spartanische wie der athenische Staat haben auch nach jener Eroberung ihre politische Selbständigkeit wenigstens formell behalten. Allerdings standen damals nicht mehr Könige an der Spitze des Staates. Aber das Schreiben der Spartaner an Simon (um 143 v. Chr.) ist auch nur erlassen von „den Behörden und der Stadtgemeinde der Spartaner“ (1. Makk. 14, 20; Luther übersetzt: „Rat und Bürger“). Endlich spricht für die Geschichtlichkeit der Erzählungen im allgemeinen auch die negative Erwägung, daß der Verfasser des 1. Makkabäerbuches schwerlich so viel geschichtliches Wissen besaß, um Areus I., König von Sparta, zu kennen und auf Grund dieser Kenntnis seine Geschichte zu erdichten. — 2) Eine andere Frage ist die Echtheit der Urkunden, nämlich des Schreibens Jonathans an die Spartaner, der Spartaner an Simon, und des in dem ersteren mitgeteilten Schreibens des Areus. In diesen Urkunden ist allerdings so vieles befremdlich, daß an eine genaue Wiedergabe jedenfalls nicht zu denken ist. Wenn z. B. die Spartaner die Juden ihre „Brüder“ nennen (1. Makk. 12, 21. 14, 20), so ist dies zwar gut jüdischer, aber nicht griechischer Sprachgebrauch. Man könnte nun allerdings derartige kleinere Fehler daraus erklären, daß uns die Texte auf Grund einer doppelten Übersetzung vorliegen, indem nämlich der hebräisch schreibende Verfasser des 1. Makkabäerbuches sie zunächst ins Hebräische übertrug und der Übersetzer des ganzen Buches dies wieder ins Griechische übersetzte. Aber alle Bedenken lassen sich damit nicht heben. Ist es z. B. wahrscheinlich, daß Jonathan in dem Schreiben an die Spartaner, in welchem er sich um deren Freundschaft bewirbt, möglichst nachdrücklich hervorhebt, er habe sie eigentlich nicht nötig, da Gott ihnen beistehe (1. Makk. 12, 9 ff.)? Dies würde seiner Staatsklugheit wenig Ehre machen. Wohl aber erkennt man darin den religiösen Standpunkt des Verfassers unseres 1. Makkabäerbuches. Auch noch andere Unwahrscheinlichkeiten oder Inkorrektheiten finden sich in diesen Urkunden. Man wird daher wohl annehmen dürfen, daß sie dem Verfasser des 1. Makkabäerbuches nicht wirklich vorgelegen haben, sondern von ihm nach Maßgabe der jeweiligen Situation frei komponiert worden sind. — 3) Die angebliche Verwandtschaft der Juden mit den Spartanern, welche außer in jenem Schreiben des Areus auch noch 2. Makk. 5, 9 vorausgesetzt wird, gehört natürlich ins Reich der Fabel; und es hat kaum noch ein gelehrtes Interesse, die Versuche zu registrieren, welche in früheren Jahrhunderten gemacht worden sind, um diese Verwandtschaft als wirkliche zu erweisen. Auch ist es sicher eine Verirrung, wenn noch neuere Gelehrte die Angaben des 1. Makkabäerbuches dadurch zu retten suchten, daß sie dieselben nicht auf die Spartaner Griechenlands, sondern auf irgend ein anderes Volk bezogen. So hat z. B. J. D. Michaelis annehmen wollen, daß im hebr. Text des 1. Makkabäerbuches nicht Sparta, sondern Sepharad gestanden habe, wohin nach Obadja 20 Juden aus Jerusalem deportiert worden waren. Diese Sephardäer wären freilich mit den Juden Palästina's verwandt! Noch kühner ist die Kombination Hitzigs (Geschichte des Volkes Israel S. 347), der nachweisen wollte, daß Patara in Lycien auch Sparta geheißen habe, und daß dessen Einwohner Phönicier, also Stammverwandte der Juden gewesen seien. Diese Kombinationen scheitern schon daran, daß das 1. Makkabäerbuch ganz zweifellos die griechischen Spartaner meint, und daß im 2. Makkabäerbuch 5, 9 dafür ausdrücklich „Lacedämon“ steht. Von Interesse sind daher nur die zwei Fragen: wie jene Meinung von einer Verwandtschaft der Juden

und Spartaner entstanden ist, und ob wirklich schon Areus in seinem Schreiben sich auf dieselbe berufen habe. Dabei ist nun bemerkenswert, daß in einem Dekret der Pergamener, welches Josephus (Altert. XIV, 10, 22) mitteilt, von den Pergamenern selbst behauptet wird, daß ihre Vorfahren schon zur Zeit Abrahams „Freunde“ der Juden gewesen seien. Es müssen also derartige Meinungen von alten Beziehungen, sei es nun verwandtschaftlichen oder freundschaftlichen, zwischen Juden und Griechen damals auch unter Griechen verbreitet gewesen sein. Ihr Ursprung ist aber vermutlich nicht auf griechischer Seite zu suchen. Denn wenn auch die Gelehrten des alexandrinischen Zeitalters viel wunderliche Behauptungen über Ursprung und Verwandtschaft der Völker produziert haben, so hatten doch jedenfalls die Juden, welche unter den Griechen zerstreut lebten, weit mehr Interesse daran, ihre Verwandtschaft mit den Griechen nachzuweisen, als umgekehrt die Griechen, sich ihrer Verwandtschaft mit den Juden zu rühmen. Wenn also diese Legenden wohl von jüdischen Litteraten des hellenistischen Zeitalters ausgedacht worden sind, so ist es doch möglich, daß schon Areus eine jüdisch-hellenistische Schrift kannte, welche dem Nachweis einer solchen Verwandtschaft gewidmet war. Möglich ist freilich auch, daß die Erinnerung an jene Verwandtschaft auf Rechnung unseres Verfassers oder auf Rechnung Jonathans kommt. Litteratur: H. J. E. Palmer, De epistolarum, quas Spartani atque Judaei invicem sibi misisse dicuntur, veritate. Darmst. 1828. Grimms Kommentar zum 1. Makkabäerbuch (1853) S. 184 ff. 210 f. Schü.

Specereien heißen (s. d. A. Salbe Nr. 1) die Gewürzwaren, welche zur Bereitung von Salben oder wohlriechenden Duftstoffen schon im alten Morgenlande sehr starke Verwendung fanden, sowohl im gewöhnlichen Leben und beim Begräbnis (s. d. A.), als auch zu gottesdienstlichem Gebrauch (s. d. A. Räuchern). So diente das cinnamōmum (s. d. A. Zimmet) nicht nur zur Herstellung des heiligen Salböls (2. Mos. 30, 23), sondern auch als wohlriechendes Mittel zur Besprengung des Lagers (Spr. 7, 17), während z. B. Holz und Harz der Aloe und Ceder (s. d. AA.) als Räucherwerk (s. d. A. Weihrauch) und zum Einbalsamieren (s. d. A.) benutzt wurden. Im N. T. braucht Luther Sp. Joh. 19, 40 (die Einzahl Specerei findet sich Mark. 16, 1. Luk. 23, 56. 24, 1) für die Mehrzahl des griech. arōma, welche dem hebr. bĕsámîm (d. h. Wohlgerüche) entspricht. Im A. T. gibt Luther dies allgemeine Wort für Sp. bald durch Würze wieder (z. B. 1. Kön. 10, 25. Hhl. 4, 10. 16), bald durch Specerei oder Specereien, vgl. 2. Mos. 25, 6. 30, 23. 35, 8. 28. 1. Kön. 10, 2. 10. 2. Kön. 20, 13. 2. Chr. 16, 14. Esth. 2, 12. Jes. 39, 2. Hes. 27, 22. Bekanntlich kamen viele dieser Sp., von denen nur wenige (vgl. 1. Mos. 37, 25. 43, 11) zu den Erzeugnissen Palästina's gehören, aus weiter Ferne her, aus Arabien, sogar aus Indien, wie dies anderwärts näher angegeben ist, s. noch d. AA. Balsam, Bedellion, Galban, Kalmus, Kassia, Ladanum, Mastix, Myrrhe, Narde, Tragakanth. Den hebräischen Frauen dienten die an der langen Halskette wohl mehr als am Gürtel getragenen Riechfläschchen (s. d. A. Bisemäpfel) zugleich als Schmuck. Eine interessante Parallele zu den 2. Mos. 30, 23. 34 gegebenen gesetzlichen Vorschriften über die gottesdienstliche Verwendung von Sp. bietet in Lepsius' Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 1879, S. 97—128 der Aufsatz von Joh. Dümichen: „Ein Salbölrezept aus dem Laboratorium des Edfutempels.“ Dieser Aufsatz erklärt die sehr schwierige und umständliche, d. h. ein ganzes Jahr lang dauernde Bereitung des zum Bestreichen der göttlichen Glieder dienenden Heken; so heißt nämlich eine der sieben heiligen Salbspecereien, welche in den dem alten Reiche angehörenden Opferlisten gewöhnlich der Reihe nach aufgeführt werden. Es müssen, wie Dümichen treffend bemerkt, uralte Originale den Inschriften zu Grunde gelegen haben, welche über die schon in den ältesten Zeiten bei den Tempelfesten zur Verwendung gekommenen Räucherwerke und Salbspecereien handeln, über deren Rezepte uns jetzt merkwürdiger Weise der Ptolemäerzeit angehörige Tempelwände zum erstenmale Aufschluß erteilen. Kph.

Speichel. Der Schleimauswurf gilt bei den Israeliten nicht, wie bei den Indern (nach dem Gesetzbuch Manu's) als religiös verunreinigend; nur der Sp. eines in höherem Grad Unreinen, z. B. des Eiterflüssigen, ist unrein und verunreinigt andere, wenn sie davon getroffen werden (3. Mos. 15. 8). Das Anspeien jemandes, besonders das Speien ins Angesicht, ist Äußerung des Ekels und der tiefsten Verachtung (4. Mos. 12, 14. 5. Mos. 25, 9) und daher die größte Beschimpfung (Jes. 50, 6. Matth. 26, 67). Schon vor einem anderen auf den Boden zu speien, ist eine schlimme Verletzung der schuldigen Achtung (Hiob 30, 10). Auch die heutigen Araber finden darin eine Beleidigung, und nicht minder darin, wenn einer, obwohl unabsichtlich, von dem Sp. eines Ausspuckenden bespritzt wird (vgl. Niebuhr B., S. 29 f.). Auf dem Tempelberg war nach der Überlieferung das Ausspucken (vor Gottes Angesicht!) überhaupt verboten. — Die sprichwörtliche Redensart „bis ich meinen Sp. schlinge“ (Hiob 7, 19; vgl. 4. Mos. 4, 20 im Hebr.) für „einen Augenblick lang“ ist auch im Arab. gebräuchlich. — Bei drei Heilungswundern Jesu

erwähnen die Evangelisten, daß der Herr die leidenden Teile mit seinem Speichel benetzt habe: dem Blindgeborenen bestreicht er die Augen mit einem Teig, den er, auf die Erde spützend, aus Sp. und Staub bereitet hat, und läßt ihn dann im Teiche Siloah sich waschen (Joh. 9, 6 f. 11, 14 f.); einen anderen Blinden heilt er vor Bethsaida durch Spützen in die Augen und durch zweimalige Handauflegung (Mark. 8, 22 ff.); und einen Taubstummen im Gebiet der Dekapolis, indem er ihm die Finger in die Ohren legt und mit der Hand, in die er gespützt hat, seine Zunge anfaßt (Mark. 7, 33 ff.). Nun ist zwar im Altertum der Sp., besonders der von noch Nüchternen, in mancherlei Weise zu Heilzwecken gebraucht worden, z. B. gegen Schlangenbisse, Skorpionenstiche, Furunkeln, allerlei Entzündungen u. dgl., wobei übrigens auch viel abergläubische Zauberbräuche mit im Spiel waren (vgl. Plin. VII, 2. XXVIII, 7); insbesondere gebrauchte man den Sp. auch gegen manche Augenleiden mehr äußerlicher Art, wie Entzündungen, das Triefen der Augen u. dgl. (vgl. Plin. XXVIII, 22); und gerade dieser Gebrauch desselben war auch bei den Juden üblich, wie denn das Bestreichen der Augenlider mit Sp. unter den am Sabbath verbotenen Heilthätigkeiten genannt wird. An eine natürliche Heilkraft des Sp.s kann aber selbstverständlich bei jenen Heilungen Jesu nicht gedacht werden; sie geben sich als wunderbare Heilungen, wie auch die Überlieferung, nach welcher Kaiser Vespasian in Alexandrien auf ein Traumorakel des Serapis hin einen Blinden dadurch, daß er ihm in die Augen spuckte, geheilt haben soll, ein Wunder erzählen will, obschon die Sehkraft desselben nach dem Urteil der Ärzte nicht vernichtet, sondern nur durch äußerliche Hindernisse gehemmt war (Tacitus, hist. IV, 81. Suet. Vesp. VII. Dio Cass. LXVI, 8). Anderseits kann aber die Speichelanwendung auch nicht bloß den Zweck gehabt haben, dem Glauben der zu Heilenden eine sinnliche Stütze zu geben. Vielmehr wird man den Sp. wirklich als den vermittelnden Träger der wunderbaren Heilkraft Jesu anzusehen haben, wie bei apostolischen Heilwundern das Öl als solcher genannt wird (Mark. 6, 13; vgl. Jak. 5, 14). Aus einer geflissentlichen Opposition gegen das oben erwähnte Sabbathsverbot kann die Speichelanwendung bei der Heilung des Blindgeborenen nicht erklärt werden, da dasselbe unter den Sabbathsverboten keine besonders hervortretende Stelle einnimmt, und nicht die besondere Art der Heilung, sondern diese selbst Jesu als Bruch des Sabbaths vorgeworfen wurde.

Speisegesetze. Stellen wir mit Übergehung der Beschränkungen des Speisegenusses, welche mit der Darbringung der Opfer und der heiligen Abgaben (vgl. z. B. 3. Mos. 19, 23 ff. 23, 14) von selbst gegeben sind, sowie auch unter Absehen von der 1. Mos. 32, 32 erwähnten bloßen Sitte (s. d. A. Spannader), die im A. T. enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen über die erlaubte oder verbotene Speise zusammen, so kann es sich nur um dem Tierreich angehörige und den Israeliten unbedingt verwehrte Nahrung handeln, nicht aber um Genußmittel aus dem an sich reinen Pflanzenreiche und um an sich reine tierische Stoffe (z. B. Kamelsmilch), welche lediglich durch Verunreinigung (vgl. z. B. 3. Mos. 7, 19. 11, 32 ff. 4. Mos. 19, 14 f.) ungenießbar für den Frommen geworden waren; s. d. A. Reinigkeit. Die Speiseverbote betreffen danach folgende einzelne Fälle, welche zum größten Teil schon in besonderen Artt. genügend besprochen worden sind: 1) Das Fleisch aller verendeten oder nicht durch Menschenhand, welche für ordentliches Auslaufen des Blutes sorgte, frisch getöteten Tiere; s. d. A. Aas und vgl. 2. Mos. 21, 28 über den gesteinigten Ochsen. — 2) Das Blut von Vieh, Wild und Vögeln oder noch blutiges Fleisch der genannten Tiere; s. d. Artt. Blut und Fleisch. Als Träger des aus Gott stammenden Lebens war das zum Sühnmittel bestimmte Blut bei Todesstrafe dem Israeliten verboten, während wir nicht an der entgegengesetzten Weise heidnischer Völker (z. B. der Philister, vgl. Sach. 9, 7) zweifeln können, die bei ihrem Götzendienste das rauchende Blut aus der Opferschale tranken. — 3) Gewisse für den Altar bestimmte Fettstücke der opferfähigen Vierfüßler, d. h. der Rinder, Schafe und Ziegen, s. d. A. Fett. — 4) Das in den drei Stellen 2. Mos. 23, 19. 34, 26. 5. Mos. 14, 21 gegebene eigentümliche Verbot: „Du sollst das Böcklein nicht kochen, wenn es noch an seiner Mutter Milch ist", bedarf einer ausführlicheren Besprechung, wobei zunächst zu bemerken ist, daß es statt der vorhin angeführten ungenauen Übersetzung Luthers im Grundtexte vielmehr heißt: „Du sollst das (Ziegen-)Böcklein nicht kochen in seiner Mutter Milch." Wir lesen hier also kein Verbot des Essens oder Opferns von noch säugenden Lämmern, welche übrigens vom achten Lebenstage an (vgl. 3. Mos. 22, 27) schon opferbar waren, sondern müssen uns einfach an den Wortlaut halten. Da genügt nun schwerlich der Hinweis auf die Grausamkeit (vgl. 3. Mos. 22, 28. 5. Mos. 22, 6 f.), welche für das natürliche Gefühl in dem Garmachen des Jungen inmitten der doch von Gott zu seiner Ernährung bestimmten Milch der eigenen Mutter zu liegen scheint. Der wunderliche Einfall, man müsse bei der Milch (s. d. A.) an die fette Butter denken; denn der Gesetzgeber habe den Gebrauch des Olivenöls statt des tierischen Fettes empfehlen wollen, bedarf gar keiner Widerlegung. Der Gesetzgeber muß eine zu seiner Zeit übliche Verwendung der Milch im Auge gehabt haben, und insofern hat man gut daran erinnert, daß noch die heutigen Araber gern

Lammfleisch in saurer Milch kochen. Der religiöse Beweggrund aber, welchen wir hier, wie bei allen Speisegesetzen, vorauszusetzen haben, tritt besonders deutlich hervor, wenn wir in unserm eigentümlichen Verbot die Abwehr nicht nur einer widernatürlichen Roheit, sondern auch eines freilich nicht sicher nachweisbaren, aber doch wahrscheinlichen heidnischen Aberglaubens erblicken dürfen. So besitzen wir aus dem Mittelalter stammende, aber leicht ins graue Altertum zurückreichende jüdische Nachrichten, wonach Götzendiener im Morgenlande Böckchen zur Zeit des Einsammelns der Früchte in Milch gekocht haben sollen, um Segen für sich oder für ihre mit solcher Milch besprengten Felder zu gewinnen; wir finden (vgl. die Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1862, S. 304) eine entfernte Ähnlichkeit auch im indischen Opferwesen, wenn der Milch einer zu opfernden Kuh die von ihrer Mutter beigemischt wird. Übrigens liegt in 2. Mos. 23, 19, dessen Wortlaut bloß eine bestimmte Zubereitungsart verbietet, nur dann ein Speisegesetz vor, wenn wir annehmen dürfen, daß die Übertreter des Verbots das also zubereitete Böcklein, wie wahrscheinlich in einer abgöttischen Opfermahlzeit geschah, auch wirklich verzehrten. — 5) Über das Verbot des **Götzenopferfleisches** (2. Mos. 34, 15) s. oben S. 460. — 6) Endlich war der Genuß einer großen Anzahl für **unbedingt unrein oder uneßbar erklärter Tiere** verboten (s. oben S. 1293 ff.), deren Verzeichnis wir 3. Mos. 11 und 5. Mos. 14 besitzen. Über dieses wichtige Speisegesetz, welches ohne sonderliche Belästigung tief in das Leben der Israeliten eingriff, dürfen hier einige weitere Bemerkungen nicht fehlen. Es kann dabei um so weniger unsere Absicht sein, auf die einzelnen in den beiden Kapiteln genannten Tiernamen einzugehen, als manche derselben nicht mit Sicherheit erklärt werden können, z. B. 3. Mos. 11, 22 (s. oben S. 626a), wo Luthers Beibehaltung der hebr. Wörter ein redender Beweis für die Unmöglichkeit einer zuverlässigen Übersetzung ist. Dieser Umstand ist beachtenswert; denn obgleich die meisten Tiernamen noch jetzt bestimmt werden können, so liegt doch schon in der für immer unüberwindlichen teilweisen Unverständlichkeit des Textes eine thatsächliche Widerlegung derjenigen Ansicht, welche hier ein ewiges Gesetz erblicken wollte. Das Herrenwort in Matth. 15, 11 lautet bekanntlich: „Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht“, so daß wir uns jetzt einfach an den Spruch Sir. 37, 30 halten können: „Prüfe, was deinem Leibe gesund ist, und siehe, was ihm ungesund ist, das gib ihm nicht.“ Niemals hat der Mensch Dinge essen mögen, vor denen er einen natürlichen Ekel fühlte, oder von welchen er eine Schädigung seiner Gesundheit besorgte; diese unterste Grundlage aller Speisegesetze darf auch im A. T. nicht verkannt werden. Wer aber die Gesetzgebung, welche in 3. Mos. 11 und 5. Mos. 14 nach alten Vorlagen, deren Stoff zum Teil aus vormosaischer Zeit herrühren muß, in wesentlich übereinstimmender Form enthalten ist, bloß als polizeiliche Vorschriften zum Schutz vor Krankheiten betrachten wollte, der würde den religiösen Sinn des Gesetzes ebenso sehr verfehlen, als wenn er das Verbot der Berührung eines Leichnams allein aus der furchtbaren Gefährlichkeit des Leichengiftes zu erklären suchte. Vergleichen wir die mosaischen mit den Speisegesetzen anderer alten Völker, so stimmen sie im ganzen darin überein, daß außer den Kriechtieren die fleischfressenden Vierfüßler und Vögel verboten, dagegen die von Pflanzen lebenden Tiere, namentlich die Wiederkäuer, erlaubt sind. Im einzelnen aber zeigen sich viele Verschiedenheiten, wie z. B. den Ssabiern die Tauben als verboten galten. Die Araber lieben das Fleisch des Hasen (s. d. A.) und des Klippdachses (s. d. A. **Kaninchen**) sehr; den Hebräern galten beide als unrein, ohne daß wir einen sicheren Grund dafür anzugeben wüßten. Für die Araber ist der Höcker des Kamels ein Leckerbissen; den Hebräern (s. oben S. 829) war das Kamel ein unreines Tier. Oft genug mögen, ohne daß wir es näher nachweisen können, verschiedene Gründe zusammengewirkt haben; so liegt beim Schweine (s. d. A.) der Grund des heftigen Abscheues gegen dieses Tier schwerlich allein in seiner ekelhaften Unreinlichkeit, sondern man wird auch an die Rolle denken müssen, welche das Schwein in heidnischen Opfern und abgöttischen Gebräuchen spielte, und braucht auch die im Morgenlande sehr nahe liegende Rücksicht auf die gesundheitsschädlichen Folgen des Genusses von Schweinefleisch nicht ganz auszuschließen. Wir haben es aber im mosaischen Speisegesetz keineswegs nur mit einer im Laufe der Zeit allmählich entwickelten, auf mehr oder weniger unbestimmten Gefühlen beruhenden bloßen Volkssitte zu thun, welche so tief im allgemeinen Bewußtsein wurzelte, daß ihre Beobachtung fast ohne alles Fragen nach ihrer Begründung als ganz selbstverständlich erschien, sondern mit einem fest bestimmten religiösen Gesetz, welches der heiligen Lebensführung dienen sollte; s. d. A. **Reinigkeit** Nr. 3. Noch stärker, als die Verunreinigung durch bloße Berührung, mußte der fromme Israelit das Essen vom Fleisch eines unreinen Tieres als etwas Verabscheuungswürdiges empfinden, das ihn vor seinem heiligen Gott unwert machte. Abgesehen von Zeiten größter Not und Auflösung der sittlich-religiösen Bande (2. Kön. 6, 25; vgl. Hes. 22, 26) haben diese Speisegesetze wohl fast immer sorgfältige Beobachtung gefunden; vgl. 2. Makk. 6, 18 ff. Nach den Rabbinen wurde der Genuß selbst des kleinsten Stückes vom Fleische eines unreinen Tieres mit Geißelung bestraft. Josephus (Altert. XII, 3, 4)

berichtet, daß nach einem Gebote Antiochus des Großen jeder eine Geldbuße von 3000 Silberdrachmen an die Priester zahlen sollte, der Fleisch von Pferden, Hasen und anderen unreinen Tieren in Jerusalem einbringen würde. Erlaubt waren von den Vierfüßlern nach 5. Mos. 14, 4 f. zehn Tierarten, nämlich Rinder, Schafe, Ziegen, Gazellen, Hirsche, Damhirsche (s. ob. S. 634 a) und ähnliches Wild (s. d. Artt. Auerochs, Elend, Gazelle), also nur solche Tiere, welche kein Fleisch fressen. Auf faßliche Weise werden diese erlaubten Vierfüßler nach den beiden Merkmalen bezeichnet, daß sie sowohl wiederkäuen, als auch in zwei Teile durchgespaltene Hufe oder Klauen haben. Die alten allegorisierenden Ausleger bezogen zum Teil das Wiederkäuen auf die beständige Beschäftigung mit dem göttlichen Wort, die ganz durchgespaltenen Klauen auf den festen Wandel in Gerechtigkeit und Gottseligkeit, als wollten sie uns durch so thörichte Erklärungen vor eitelm Suchen nach einem solchen tieferen Sinne gründlichst warnen. Leicht dagegen begreift sich der Ausschluß der Fleischfresser; der gierig das Aas fressende Hund mußte nicht weniger als unrein erscheinen, als das Raubtier, welches mit seinen Tatzen die Beute erschlägt, um sie, in Stücke zerrissen, blutig zu verschlingen. Wenn ferner von den im Wasser lebenden Tieren nur diejenigen erlaubt wurden, welche Floßfedern und Schuppen haben, so werden wir weder den Floßfedern, noch den Schuppen eine geheimnisvolle Bedeutung zuzuschreiben, sondern einfach anzunehmen haben, daß z. B. die Aale wegen ihres schlangenähnlichen Aussehens von den reinen Fischen ausgeschlossen waren. Unrein waren natürlich alle Würmer, Schlangen, Eidechsen und sonstiges kriechende Ungeziefer, auch außer einigen Arten von Heuschrecken (s. d. A.) alle Insekten. Die letzteren sind 3. Mos. 11, 20 (vgl. 5. Mos. 14, 19) gemeint, wo die Worte „und gehet auf vier Füßen" wahrscheinlich als irrige Wiederholung aus dem folgenden Verse zu tilgen sind. Von den Vögeln endlich gelten alle als rein, ausgenommen die 3. Mos. 11, 13—19 und 5. Mos. 14, 12—18 bestimmt aufgezählten Arten, bei denen das Verbot der fleischfressenden Adler, Geier u. s. w. wieder besonders leicht verständlich ist. Als Merkwürdigkeit verdient noch hervorgehoben zu werden, daß das Gesetz nur unter den Vierfüßlern und Vögeln blutfressende Raubtiere zu kennen scheint, nicht aber unter den Fischen; nirgends wird in dem oft wiederholten Verbot des Blutgenusses das Blut der Fische verboten, so daß die Rabbinen den Genuß desselben für erlaubt erklärten. Vgl. noch: „Die Speiseverbote. Ein Problem der Völkerkunde. Von Dr. H. Schurtz, Privatdocenten an der Universität Leipzig. Hamburg 1893", oder Heft 184 der Sammlung wissenschaftlicher Vorträge von R. Virchow und W. Wattenbach. Kph.

Speisemeister. So hat Luther das in der griech. Bibel nur Joh. 2, 8 f. vorkommende architriklīnos übersetzt, welches nach dem Wortlaut den Obersten oder Vorsteher des Dreilagers oder Tischlagers für drei Personen bezeichnet, s. oben S. 956 b. Offenbar ist der Aufseher und Anordner des Gastmahles gemeint, der wohl für die gehörige Zurüstung von Tisch und Lager sorgte, den aufwartenden Dienern die nötigen Anweisungen gab und sich auch durch Vorkosten von der ordentlichen Beschaffenheit der Speisen und Weine überzeugte. Ähnliche Pflichten hatte bei den Griechen und Römern der gewöhnlich von den Gästen aus ihrer Zahl durchs Los gewählte Symposiarch (s. ob. S. 487 f. und Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland 5, S. 222 ff.), der aber mehr den Vorsitz beim Mahle selbst führte und als Schiedsrichter beim Trinken den Gästen seine Befehle gab. Die am nächsten liegende Parallele zu Joh. 2, 8 f. bietet der griech. Text von Sir. 35, 1. 2 (von Luth. 32, 1 ff. ungenau wiedergegeben), welcher lautet: „Haben sie dich zum Anführer (d. h. Leiter des Gastmahls) bestellt, so überhebe dich nicht. Sei unter ihnen wie einer aus ihnen; sorge für sie, und dann setze dich. Und hast du alles, was dir obliegt, gethan, so laß dich nieder, damit du dich ihretwegen freuest und um der schönen Anordnung willen einen Kranz empfangest." Wir können die Frage nicht ganz sicher entscheiden, ob der jüdische Speisemeister, der offenbar nicht mit dem Gastgeber zusammenfällt, als Mitgast zu denken sei, oder nur als ein Oberaufwärter; bedenken wir aber die einfachen Verhältnisse des jüdischen Hauses, so müssen wir es wahrscheinlich finden, daß den Anordnungen einer so wichtigen Person nicht nur die Diener Folge leisteten, sondern auch die Gäste, so daß der Siracide den Vorsteher des Mahles zu bescheidenem Benehmen gegen die Mitgäste ermahnen konnte. Natürlich pflegten manche Gäste im Trinken nicht so ängstlich auf ihre Mäßigkeit bedacht zu sein, als der Speisemeister für sich selbst, welcher die Verantwortlichkeit für den guten Verlauf des Festmahls zu tragen hatte. Kph.

Speisopfer. Das Speisopfer oder die Mincha 1 im engeren Sinne ist diejenige Art vegetabilischer Darbringung, mit welcher sich eine Oblation auf dem Altar, also ein Opfer im eigentlichen Sinne, verbindet. Denn Oblationen an Jehova sind auch schon alle die Naturalienabgaben, welche die Thora als gottesdienstliche Pflichten vorschreibt. Es gilt dies sogar von dem sogenannten zweiten Zehnten 5. Mos. 14, 22—27 und dem sogenannten Armenzehnten ebend. V. 28 f., denn beide sieht Jehova als ihm selber entrichtet an: jener ist „angesichts Jehova's" an heiliger Stätte zu verzehren, und daß das Mahl von letzterem am Orte des Eigentümers hergerichtet werden darf,

ist eine Konzession zu Gunsten der Leviten und Armen. Andere Naturalienabgaben heißen als für Jehova abgehoben ausdrücklich „Heben"; der den Leviten zukommende Zehnte ist eine Gabe (terûma) an Jehova, die er den Leviten überläßt, und von der sie wieder eine Hebe für Jehova abzuheben haben, die sie den Priestern überlassen; verschieden davon ist die Priester-Hebe und die Kuchen-Hebe vom Teige, welche während des Tempelbestandes gleichfalls die Priesterschaft zu beanspruchen hatte (s. Hebe). Eine solche Naturalienabgabe war auch die „am Tage nach dem Sabbath" innerhalb des Mazzoth-Festes darzubringende Garbe, deren Dedikationsritus in Webung oder Schwingung bestand (s. S. 1159 a). Von allen diesen vegetabilischen Darbringungen führt keine den Mincha-Namen. Aber die zwei Webebrote des Wochen- oder Pfingstfestes, welche wie jene Garbe im Namen der Gesamtgemeinde dargebracht werden, heißen 3. Mos. 23, 16 eine „neue Mincha" als Erstlingsgabe (2. Mos. 34, 22) von dem neuen Weizen; Luther übersetzt ein „neu Speisopfer", was auch nicht falsch ist; sie können als Oblation an Jehova so heißen, aber auf den Altar kam davon nichts: sie wurden ihm geweiht, aber um seinen Priestern zuzufallen; denn sie waren gesäuert und auf den Altar darf nichts Gesäuertes kommen (s. Schaubrote). Den Übergang von diesen vegetabilischen Darbringungen, welche durch Abhebung wie auch durch hinzukommende Webung Gott geweiht wurden, zu dem eigentlichen Speisopfer bildet die Fruchterstlings-Mincha, welche 3. Mos. 2, 14 ff. in Anknüpfung an V. 12 vorgeschrieben wird. Die traditionelle Praxis identifiziert sie irrtümlicherweise mit der Webegarbe, indem sie ʿomer, welches nach 5. Mos. 24, 19 die Garbe bedeutet, als Namen des Maßes faßt und den Omer aus einem Zehntel Epha gerösteter, geschrotener und 13mal gesiebter Erstlingsgerste bestehen läßt. Im Gegensatz zu dieser unbefugten Harmonisierung ist das private freiwillige Fruchterstlingsopfer, welches 3. Mos. 2 als fünfte Speisopferart das Mincha-Gesetz schließt, als ein solches anzusehen, welches durch die in der Gesetzeswiederholung 5. Mos. 26, 1–11 vorgeschriebene pflichtige Darbringung der Fruchterstlinge und weiter durch die vorgeschriebenen nationalen Leistungen der Ostergarbe und der Pfingstbrote in den Hintergrund gedrängt worden ist, aber für den, welcher in heiligen Gaben das möglichste leisten wollte, immer noch Geltung hatte. Es besteht aus den nicht gemahlenen, sondern nur zerstoßenen Körnern frischer, vorher gerösteter Ähren; dieser Gries (geres) oder Schrot soll mit Öl übergossen und Weihrauch dazu gethan werden, und der Priester soll eine Handvoll des eingeölten Schrotes nebst dem ganzen Weihrauch als Gedenkteil (ʾazkara) im Feuer des Altars aufgehen lassen. Die Naturalienabgabe gestaltet sich hier zum eigentlichen Opfer und zwar, wie auch die vorangehenden vier Speisopferarten, zum selbständigen Speisopfer, welches für sich steht, ohne Anhängsel oder Surrogat eines Tieropfers zu sein. — Wir überblicken nun zunächst I, 2 die mannigfachen Arten des selbständigen Speisopfers, und zwar a) diejenigen, deren übriges nach Opferung des Gedenkteils den Priestern zufiel; die Darbringer selbst bekamen nichts davon zu genießen; alle eigentlichen Speisopfer sind sanctissima, von deren Genuß der Laie ausgeschlossen ist. Die zu dieser Rubrik gehörigen Speisopfer sind 1) das Rohmehlopfer, bestehend aus rohem Feinmehl (nämlich Weizen-Feinmehl 2. Mos. 29, 2) mit darübergegossenem Öl und hinzugefügtem (nicht: darauf gestreutem, sondern als Ganzes aufgelegtem oder nach traditioneller Fassung besonders gelegtem) Weihrauch (3. Mos. 2, 1–3). 2) Das Ofengebäckopfer, bestehend aus ungesäuerten, mit Öl angemachten und gebackenen Kuchen (challoth) und aus ungesäuerten, gebackenen und mit Öl bestrichenen Fladen (reḳîḳim) (3. Mos. 2, 4). 3) Das Pfannengebäckopfer, bestehend aus einer mit Öl angemachten Mazza, welche wie alles als Speisopfer verwandte Gebackene in mundrechte Bissen (pittim) gebrochen, aber dadurch, daß auch die Stücke noch eigens mit Öl übergossen werden, in sonderlich leckerer Weise hergerichtet wird (3. Mos. 2, 5 f.). 4). Das Puddingopfer, bestehend aus (geformtem) Feinmehl, welches im Öl eines Napfes (marchescheth von rachasch aufbrodeln) gesotten ist (3. Mos. 2, 7). 5) Das Schrotopfer, d. i. das aus gerösteten und zerstoßenen Körnern frischer Ähren bestehende Fruchterstlingsopfer (minchath bikkurim), welches, wie wir sahen, weiterhin durch obligatorische Anordnungen betreffs der Fruchterstlinge überholt worden ist. Die aufgezählten fünferlei Speisopfer haben sämtlich den Charakter des Privaten und Freiwilligen, und sie haben unter den hochheiligen Tieropfern dies mit Sünd- und Schuldopfer gemein, daß nur ein Teil auf den Altar kommt und das übrige den Priestern zufällt. Dies gilt auch 6) vom Eifersuchts-Speisopfer (4. Mos. 5, 11 ff.), welches wie jene fünf ein freiwilliges ist, da es dem Manne freisteht, ob er ein Gottesurteil über sein beargwöhntes Weib provozieren will (s. Eiferopfer). — Es gibt aber b) auch solche selbständige Speisopfer, welche nicht bloß teilweise, sondern ganz auf den Altar kommen und also im Kreise der vegetabilischen Darbringung den blutigen Brandopfern (ʿola oder kalîl) entsprechen. Hierher gehört 1) das Speisopfer des Hohenpriesters (3. Mos. 6, 12–16). Am Tage, wo der Hohepriester gesalbt wird (was jetzt, wo das Gesetz promulgiert wird, noch bevorsteht), sollen Aaron und seine Söhne ein Zehntel Weizenfeinmehl (das übliche Speisopfermaß) darbringen als minchath tamid, d. i. als fortan

kontinuierlich darzubringende Mincha. Der Salbungstag wird als terminus a quo genannt, und zwar nicht für die alljährlich am Amtsantrittstag, sondern von diesem an alltäglich, halb früh, halb abends, fällige Leistung. So war zur Zeit des zweiten Tempels die traditionelle Praxis: der Hohepriester brachte aus eigenen Mitteln alltäglich, sei es unmittelbar oder mittelbar (vgl. Sir. 45, 17. Lth.: „Seine Opfer wurden täglich zweimal vollbracht"), ein solches Opfer (s. d. A. Hohepriester Nr. 4), und auch für den zwischen Morgen u. Abend verstorbenen Hohenpriester brachte man die Hälfte eines neubeschafften Zehntels als Abendspeisopfer dar (Menachoth IV, 5). Daß in der Aufschrift des Gesetzes neben Aaron seine Söhne genannt werden, hat nach traditioneller Auffassung den Sinn, daß auch die gemeinen Priester am Installationstage für sich ein solches Opfer bringen sollen, aber ohne es so wie der Hohepriester stetig fortzusetzen. Jedoch geschieht dem Texte auch schon volle Genüge, wenn die Mitnennung der Söhne auf deren betende Assistenz am Tage der Salbung ihres Vaters und Hauptes bezogen wird. Über die Zubereitungsweise sagt V. 14: „auf einer Pfanne (machabath) in Öl soll es (das Weizenfeinmehl) hergerichtet werden, wohl durchgemengt sollst du es bringen, als Feingebäck (tuphîne, ein dunkles Wort) eines Bissen- (Brocken-)opfers sollst du es darbringen, einen Geruch des Wohlgefallens für Jehova." Das Brocken in Mundbissen hat dieses Speisopfer mit allen gebackenen gemein, jedoch ist das Brocken hier nicht, wie bei den anderen, die Ermöglichung des für den Altar abzuhebenden Handgriffs, denn es kommt wie das Brandopfer zerstückt, aber in der Gesamtheit seiner Stücke auf den Altar. Die Bereitung in der Pfanne, d. i. flach vertieftem Geschirr, ist wie bei den freiwilligen und nur teilweise auf den Altar kommenden Pfannengebäckopfern (3. Mos. 2, 5 f.). Schon der Chronist (1. Chr. 10 [9], 31) erwähnt dieses hohepriesterliche Tamid, der übliche Name dafür war minchath chabittim (chabittin); die traditionellen Bestimmungen darüber, wie sie Maimonides zusammengestellt hat, finden sich in Delitzschs Hebräerbrief, S. 761. Die Aufeinanderfolge der Opferakte des Frühgottesdienstes war diese: das Tamid-Lamm, die Mincha-Beifuge des Tamid, die Chabittin des Hohenpriesters, das Trankopfer des Tamid, bei dessen Spendung die priesterlichen Trompeten erklangen und ein Levitenchor von wenigstens 12 Mann musizierte (Sir. 50, 14 f.). Eine solche selbständige und als Ganzopfer darzubringende Mincha, wie die tägliche des Hohenpriesters, ist wahrscheinlich auch 2) die, welche einen Bestandteil des Opferkomplexes des sich reinigenden Aussätzigen bildet (3. Mos. 14, 10. 20): sie besteht aus $^3/_{10}$ Feinmehl, eingerührt mit Öl; von Weihrauch ist keine Rede, sie ist also wohl weder Beifuge eines der drei zu opfernden Lämmer (nämlich des Brandopferlammes) noch aller drei Lämmer zusammen; der Wortlaut des Gesetzes (V. 20: „das Brandopfer und das Speisopfer", nicht: dessen Speisopfer) stellt sie besonders (s. Schuldopfer). — Der Wortlaut ist wie 2. Mos. 40, 29; auch das von Mose bei Errichtung des heiligen Zeltes dargebrachte Speisopfer figuriert dort als selbständiges. Indes läßt sich ein vollkommen sicheres Urteil über Selbständigkeit oder Unselbständigkeit dieser zwei Speisopfer so wenig fällen, als über das Speisopfer des 8. Tages nach der siebentägigen Priesterweihe, welches einen Bestandteil des von Aaron dargebrachten Gemeindeopfers bildet (es fragt sich, ob als besonderes oder, was nach 3. Mos. 10, 12 wahrscheinlicher, als die Ola begleitendes Opfer) 3. Mos. 9, 4. 17, oder über das Speisopfer der zwölf Fürsten Israels, welche unter anderen Weih- und Opfergaben zur Verherrlichung der Feier der Einweihung des Brandopferaltars auch je eine silberne Schüssel und eine silberne Schale, beide gefüllt mit Feinmehl, eingerührt mit Öl als Speisopfer, und einen goldenen Löffel voll Räucherwerk bringen — eine Spendung außerordentlicher Art, welche sich nicht in den Rahmen der sonst vorgeschriebenen Speis- und Räucheropfernormen fassen läßt. Aber auch auf dem Gebiete des ordentlichen Speisopfers ist manches unsicher, wie sich zeigen wird, wenn wir nun II 3 das Speisopfer als regelmäßige Begleitung des Brand- und Dank-(Schelamim-)opfers ins Auge fassen. Ausgeschlossen von dieser Begleitung sind das Sündopfer, das Schuldopfer (wovon auch der Opferkomplex des Aussätzigen 3. Mos. 14 nur scheinbar eine Ausnahme macht) und das Taubenopfer, welches 4. Mos. 15, 1—16, wo die diese Begleitung fordernden Opfer aufgezählt werden, unerwähnt bleibt. Und fraglich ist, ob das Speisopfer als Begleitungsopfer unter die allgemeine Mincha-Vorschrift 3. Mos. 6, 7—11 fällt. Zufolge dieser soll das nach Opferung des Abhubs und ganzen Weihrauchs Übrigbleibende des Rohmehlopfers zu ungesäuerten Broten verbacken und von den Priestern, aber (da dies Speisopfer wie das Sünd- und Schuldopfer ein sanctissimum ist) ausschließlich nur von dem männlichen Personale der Priesterschaft an heiliger Stätte, d. i. im Vorhofe des Heiligtums (eingeschlossen die Seitenräume des Vorhofs) verspeist werden; der Schlußsatz: alles was sie (die Feueropfer Jehova's) berührt, soll heilig sein, besagt nach manchen, daß nur heilige Personen, d. i. Priester, sie berühren dürfen (Riehm, Baudissin u. a.); richtiger aber ist wohl die traditionelle Deutung, daß alle mit dem Speis-Sünd-Schuldopfer in Berührung kommende Speise sanctissimum wird, wie diese selber: es darf nicht in unpriesterliche Hände gegeben, sondern muß entweder nach den Bestimmun-

gen über die sanctissima genossen oder verbrannt werden. Findet diese Mincha-Vorschrift über den Genuß des Restes auch auf das begleitende Speisopfer Anwendung? Die traditionelle Praxis beantwortet sie verneinend. Das Speisopfer als Beifuge des Tieropfers ist immer mit einem Trankopfer (s. d. A.) von Wein verbunden, welcher ganz auf dem Altar ausgegossen wird und dem Genusse gänzlich entzogen ist; ebenso betrachtet die traditionelle Praxis auch das dem Trankopfer vorausgehende Speisopfer als Kalîl, d. i. ganz dem Altar gehöriges (Menachoth VI, 2). Es gibt weder ein direkt dafür noch ein direkt dagegen sprechendes Wort der Thora; auch aus Joel 1, 9 läßt sich nicht schließen, daß das begleitende oder, was dasselbe, das mit einem Trankopfer verbundene Speisopfer (minchath nesachim) zu den priesterlichen Nebeneinkünften gehörte. Nicht einmal daß das begleitende Speisopfer, wie das selbständige, Öl und Weihrauch zum Mehle erfordere, wird irgendwo gesagt, so daß die Mischna den Satz aufstellen kann, daß die ein Tieropfer begleitende und selbst von einem Trankopfer begleitete Mincha Ölaufguß, aber keinen Weihrauch erfordere (Menachoth V, 3). Speis- und Trankopfer als Begleitungsopfer werden 4. Mos. 15, 2 ausdrücklich nur für die Zeit nach erfolgter Landesbesitznahme vorgeschrieben, und als die Opfer, welche von beiden begleitet sein müssen, werden erstens Brandopfer bezeichnet, die infolge Gelübdes oder freier Entschließung oder an Festen gebracht werden, sodann Dankopfer (Schelamim) ohne beigefügte nähere Bestimmung. Aber so wenig ausnahmslos alle Brandopfer gemeint sind (denn bei dem Brandopfer der Wöchnerin 3. Mos. 12, 6 ist von Speis- und Trankopfer keine Rede), ebensowenig sind ausnahmslos alle Schelamim gemeint (denn gerade die einzigen pflichtigen Festschelamim, die zwei Wochenfest-Lämmer sind ohne Begleitungsopfer), so daß also die Behauptung der Mischna (Menachoth IX, 6): „Alle Opfer der Gemeinde sowohl als der Privatpersonen erfordern Trankopfer (und also auch den Trankopfern vorausgehende Speisopfer)“ auf prekärer Verallgemeinerung beruht und wenigstens den Wortlaut der Thora nicht für sich hat. Wir registrieren nun die von dieser ausdrücklich geforderten begleitenden Speisopfer: 1) Die Mincha-Beifuge des täglichen Opfers (tamid) und der zu diesem an Sabbathen, Neumonden und Festtagen hinzukommenden Opfer (musaphim) 4. Mos. 28—29. Statt des einen Morgen- und einen Abendlammes werden am Morgen und Abend des Sabbaths je zwei geopfert, und dieses tägige Opfer beginnt auch jeden Feiertagsgottesdienst und wird, wenn er auf einen Sabbath fällt, vervierfacht. In den Beträgen des Speis- und Trankopfermaterials bilden Schaf ($^1/_{10}$ Epha Mehl, $^1/_4$ Hin Öl, $^1/_4$ Hin Wein), Widder ($^2/_{10}$ Mehl, $^1/_3$ Öl, $^1/_3$ Wein) und Rind ($^3/_{10}$ Mehl, $^1/_2$ Öl, $^1/_2$ Wein), wie 4. Mos. 15, 1—12 vorgeschrieben wird, eine aufsteigende Skala; in dem Musaphopfer-Verzeichnis 4. Mos. 28—29 wiederholen sich diese mit Anwendung auf die betreffenden Festopfertiere. 2) Die Mincha-Beifuge des mit der Garben-Webe zu verbindenden Brandopfers (3. Mos. 23, 12 f.). Das Opfertier ist ein Schaf und doch wird hier gegen die sonst gültige Vorschrift ein Speisopfer im Betrage von $^2/_{10}$ Mehl gefordert, während das Trankopfer ($^1/_4$) ungesteigert bleibt. Man hat diese Differenz kritisch verwertet, aber die Steigerung des Mehlbetrages begreift sich aus der speciell landwirtschaftlichen Beziehung des Opfers. 3) Die Mincha-Beifuge zu dem mit den zwei Pfingstbroten sich verbindenden Brandopfers (3. Mos. 23, 18 f.). Die hier geforderten Begleitungsopfer der Pfingstbrote sind auffälliger Weise fast ganz die gleichen wie die Musaphopfer 4. Mos. 28, 26 ff. Es fehlen aber unter den Musaphopfern die zwei einjährigen Dankopferschafe und es legt sich die Vermutung nahe, daß das Begleitungsopfer der Pfingstbrote ursprünglich nur in diesen Dankopferschafen bestand, welche mit den Pfingstbroten zusammen gewoben wurden; die Gesetzgebung aber in ihrer vorliegenden Kodifikation gibt der Pentekoste eine zwiefach reiche Ausstattung, welche von der traditionellen Praxis als einerseits an den Broten, anderseits an dem Tage haftende Pflicht anerkannt worden ist. Die Beträge des Speis- und Trankopfers werden nicht angegeben; es sind also die als bekannt vorausgesetzten regelmäßigen. 4) Die Mincha-Beifuge des Brandopfers bei der Sühne einer unwissentlichen Verschuldung der Gemeinde (4. Mos. 15, 24). Das Brandopfer mit seinem Speis- und Trankopfer geht hier dem Sündopfer voraus, während es sonst diesem folgt, weil das nächste Gefühl hier das Gefühl des Dankes für die dargereichte Erkenntnis der in Unwissenheit begangenen Sünde ist. 5) Die Mincha-Beifuge des Naziropfers nach beendigtem Naziräat (4. Mos. 6, 13—20; vgl. Naziräer Nr. 5). Es sind dreierlei Opfer: das Sündopfer hat den Vortritt, worauf das Brand- und das Dankopfer folgen; der Plural: „ihre Speisopfer und Trankopfer“ bezieht sich auf diese beiden: das männliche Schaf des Brandopfers und den Dankopfer-Widder. — Als Abart der Mincha, d. i. der Mehlopfer-Beifuge erscheint hier daneben noch eine Backwerk-Beifuge. Es sind drei Fälle, in denen die Thora diese Abart vegetabilischer Darbringung eintreten läßt: a) bei der Priesterweihe, wie sie 2. Mos. 29 anbefohlen und 3. Mos. 8 ausgeführt wird. Hier hat weder der Brandopfer-Widder noch der Füllopfer-Widder, d. i. das hier der Amtsbevollmächtigung dienende Schelamimopfer eine solche Mincha-Beifuge, wie auch in der Erzählung des ersten Kultustages

(3. Mos. 9) nur unter den, von der Gemeinde zu leistenden Opfern, nicht aber unter den von Aaron zu leistenden (V. 2) eine Mincha erwähnt wird (s. oben Nr. 2); hier bei der Priesterweihe vertritt die Mincha ein Korb mit dreierlei Gebäck, erstens ungesäuerten runden (2. Mos. 29, 23) Broten, zweitens ungesäuerten, mit Öl eingerührten Kuchen und drittens ungesäuerten, mit Öl bestrichenen Fladen. Hiervon wird, nachdem das Blut des Füllopferwidders auf dem Altar ausgeschwenkt ist, ein Laib Brot, ein Kuchen und ein Fladen aus dem Korbe genommen, auf die Fettstücke und die rechte Keule des Füllungs-Widders gelegt, Aaron und seinen Söhnen in die Hände gegeben und mittels Webung geweiht, worauf das alles dem Feuer des Altars übergeben wird. Was inskünftige den Priestern vom Ochsenfleisch zukommt, findet hier bei der Priesterweihe teilweise eine andere Verwendung: der Körper des Sündopferstiers wird nach Darbringung der Fettstücke außerhalb des Lagers verbrannt, die Hebekeule wird auf dem Altar geopfert, die Webebrust erhält Moses, der die Priesterweihe vollzieht, als Ehrensold — nur das übrige Füll-Widderfleisch und das übrige Gebäck wird von Aaron und seinen Söhnen verspeist und ist, obgleich das Füllopfer in die Gattung der Schelamin gehört, als sanctissimum zu behandeln: es muß alles an heiliger Stätte bereitet und verzehrt werden, nur die Priester sind genußberechtigt, und was am anderen Morgen noch ungegessen ist, muß verbrannt werden. b) bei der Thoda, d. i. dem Schelamim-Opfer dankbaren Lobpreises für glückliche Erlebnisse, wobei zu dem Opfertier nicht nur ebendieselben drei Arten ungesäuerten Gebäcks wie bei der Priesterweihe, sondern auch außerdem noch gesäuerte Brotkuchen hinzukommen sollen (3. Mos. 7, 12—15). Von diesen viererlei Gebäcken (auch dem gesäuerten, welches hier ausnahmsweise als Zukost zu der Opfermahlzeit so fröhlichen Anlasses gestattet ist) soll der Geber je ein Stück für Jehova abheben; auf den Altar kommt nichts; diese Gabe gehört dann dem die Blutausschwenkung vollziehenden Priester. Das Opfermahl ist noch desselbigen Tages zu halten, es kann bis in die Nacht hinein dauern, aber nicht wie bei anderen Schelamim-Opfern sich auf zwei Tage erstrecken — des Morgens soll alles aufgegessen sein. c) bei dem Nazir-opfer, zu welchem außer den Speis- und Trankopfern, welche das Brand- und Dankopfer begleiten, auch noch ein Korb mit zweierlei Gebäck, Kuchen und Fladen, gehört (4. Mos. 6, 15). Je ein Stück dieses Gebäcks nebst dem gekochten Bug des Dankopfer-Widders legt der Priester auf die Hände des Nazirs, um die Webung zu vollziehen; das Gewobene gehört ihm als sein zu Webebrust und Hebekeule hinzukommender Anteil. — Von der Backwerk-Beifuge zur eigentlichen Mincha zurückkehrend haben wir schließlich noch zu bemerken, daß das Speisopfer III, auch als Surrogat des Tieropfers vorkommt, wenigstens einmal als Surrogat des Sündopfers (3. Mos. 5, 11—13). Als Sündopfer des Ärmsten, welcher nicht einmal ein Taubenpaar leisten kann, soll ein Zehntel Epha Feinmehl genügen, ohne Öl und Weihrauch, denn es ist ein Sündopfer; aber anderseits doch das Sündopfer vertretende Mincha, denn der Priester hebt den Gedenkteil ab und läßt ihn auf dem Altar verflammen. Die Sühne haftet überall fest am Blute, aber dieses unblutige Opfer sühnt doch, weil Gott es als Ersatz eines blutigen Opfers gelten lassen will. Der tiefe Ernst des Werkes, das Gefühl der Sühnebedürftigkeit des Darbringers kommen in dem Fehlen des Öls und Weihrauchs zum Ausdruck. Es ist die einzige sühnekräftige Mincha, denn die Mincha als solche dient nicht der Sühne und bezweckt sie nicht. Es gibt unter den Opfernamen keinen, welcher das Opfer so stark als Gabe an Gott, wie Menschen sich untereinander Gaben geben, bezeichnet, wie der Speisopfername Mincha; denn korban bedeutet oblatio und ist ein ausschließlich gottesdienstliches Wort; Mincha dagegen (von dem im Arabischen erhaltenen Verbum manach „schenken") bedeutet donum und ist ein gemeinübliches Wort von Geschenken, die sich Menschen überreichen und überschicken, seien es eigentliche Geschenke, d. i. Ehren- oder Liebesgaben, oder auch Abgaben (Tribut), denen diese Benennung den Anstrich der Freiwilligkeit gibt. Das Wesen der vegetabilischen Darbringung und besonders des Speisopfers wird also dem Begriffe eines Geschenkes vor anderen Opfern entsprechen, wie denn der Hebräerbrief vegetabilische und blutige Opfer als „Gaben und Opfer" (5, 1. 8, 3. 9, 9) unterscheidet. Geschenk (Gabe) aber und Sühne (Vergebung) sind im Verhältnis des Menschen zu Gott unvereinbare Dinge. Zwar im Verhältnis der Menschen zu einander kommt es vor, daß man den Zürnenden, wie Jakob seinen Bruder (1. Mos. 32, 21), durch ein Geschenk zu versöhnen sucht, aber vom Opfer, wo der Grundsatz gilt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung geschiehet (Hebr. 9, 22), ist der Gedanke, daß die Gabe als solche sühnende Kraft habe, fernzuhalten. Eben deshalb gibt es kein vegetabilisches Schuldopfer: es würde wegen des fehlenden sühnhaften Blutes das Vorurteil verdienstlicher Satisfaktionen und käuflichen Ablasses begünstigen. Es ist aber außer der Wortbedeutung und der mangelnden Darstellung der Sühne noch ein anderer Umstand, welcher dem Speisopfer den Charakter eines Geschenkes aufprägt. Innerhalb des blutigen Opfers ist es, ausgenommen die Darbringung der opferbaren und deshalb unlösbaren erstgeborenen Tiere (4. Mos. 18, 17 f. 5. Mos. 15, 19 ff.), völlig gleichgültig, ob der Darbringende einen eigenen Viehstand hat und das Opfertier von dort entnimmt oder ob er es kauft. Dagegen setzen die vegetabilischen Darbrin-

gungen nicht nur als Naturalienabgaben (Zehnten, Priesterhebe) und Weihegaben (Fruchterstlings-mincha, Webegarbe, Pfingstbrote) eigenen Boden-besitz und Landbau voraus, sondern auch übrigens tritt das Speisopfer in nahe Beziehung zu dem Hauswesen des Darbringenden, indem diesem die Zubereitung obliegt, so daß es wie eine Gabe aus seiner Küche und von seinem Tische erscheint. Der ein Speisopfer Darbringende schenkt Gott von dem Segen, womit er ihm in seinem Berufs- und Haus-stand beschenkt hat, einen Abhub zurück, um so seinen Genuß des bescherten Segens zu weihen und sich Gottes Segen auch für die Zukunft zu sichern. Alle Dankbarkeit des Menschen gegen Gott vollzieht sich ja in heiligender Zurückgabe dessen, was ihm Gott zuvorgegeben (5. Mos. 26, 10; vgl. Röm. 11, 35); zugleich aber mit dieser Dankbarkeit, deren Ausdruck das Geschenk (mincha) ist, geht aus dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott, dem Allesbedingenden, die den Geber bei ihm für ferneren Segen in Erinnerung bringende Bitte hervor, deren Ausdruck der Gedenkteil (azkara) ist. Von dem Segen innerhalb der Landwirtschaft und des Hauses erweitert sich die Beziehung des Speisopfers auf den Segen innerhalb des Berufs überhaupt, des niedrigsten und höchsten. In diesem Sinne bringt der Hohepriester früh und abends ein Speisopfer, Gott für seinen Amtssegen dankend und neuen Amtssegen sich erflehend. Und das Tamid hat für ganz Israel eine begleitende Mincha, die sich auf den Segen bezieht, dessen das Volk in der Gesamtheit seiner Berufsstände bedarf. Die Mincha ist Symbol, aber so, wie überhaupt jedes nicht gedankenlose Geschenk Symbol der Empfindungen und Wünsche des Schenkenden ist. Alle Opfer als Altargabe sind eine Feuerspeise Jehova's, die Mincha aber heißt bei Luther mit Recht Speisopfer, weil sie mehr als andere Opfer in dieser Bestimmung aufgeht und uns in die altisraelitische Kunst, leckere Speisen zu bereiten (s. d. Artt. Backen, Kuchen, Öl), hineinversetzt. Sie besteht aus feinem Kornmehl; das Öl macht diese Mehlgabe fett; der Weihrauch erhöht den Genuß, den sie bereitet, durch seinen Wohlduft, und bei der Mincha als Begleitungsopfer kommt noch die Weinspende hinzu, indem der Darbringende wie die herzstärkende Gabe des Brotes, so auch die herzerfreuende Gabe des Weins Gott dankbar zurückgibt (s. Trankopfer). Daß aber nach 3. Mos. 2, 13 alle Speisopfer wie überhaupt alle Opfer, ehe sie auf den Altar kommen, zu salzen sind, hat nicht bloß den Zweck, sie schmackhaft zu machen, sondern hat, wie die Worte: „dein Speisopfer soll nimmer ohne Salz des Bundes deines Gottes sein“ andeuten, eine darüber hinausgehende Bedeutung. Die, welche Brot und Salz mit einander essen, bezeugen damit nach altertümlicher Sitte, daß sie treue Freunde sein wollen; wer dem andern Salz vorsetzt, versichert ihn seiner Anhänglichkeit bis in den Tod (s. Salz). Keinem Opfer soll das „Bundessalz“ fehlen, denn jedes Opfer soll mit dem Bewußtsein und mit Bezeugung des Bewußtseins geschehen, daß der Opferkultus eine Gnadenanstalt ist, die den Bund Jehova's mit Israel zur Basis hat, und soll das Verlangen des Gebers bekunden, das Band dieses Bundes für seine Person zu befestigen.
Del.

Spelt, s. Ackerbau Nr. 2.

Sperber, s. Habicht.

Sperling. Der S. bewohnt auch in Palästina in großen Scharen die Dörfer; er nistet am häufigsten in Löchern der Häusermauern, indem er den Lehm zwischen den Backsteinen herausgräbt. Einmal im Jahre pflegt man diese Löcher zu verstopfen und die ausgenommenen Vögel zu verspeisen. In den Hafenstädten aber werden die S. auf den Getreideböden mit Bindfadennetzen gefangen, lebendig zu Markte gebracht und meist sehr billig verkauft. So war es auch schon zur Zeit Christi (Matth. 10, 29. Luk. 12, 6). In Beirut sieht man auf dem Markte häufig 4—6 Sperlinge, mit den Beinen an einen Bindfaden gebunden, über den Köpfen der jugendlichen Verkäufer flattern, was an Hiob 40, 24 (29) erinnert. Im Hebr. gibt es keinen besonderen Namen für den S. Das Wort ṣippôr, d. i. der Pfeifer oder Zwitscherer, ist ein umfassender Name, der manchmal den Gattungsbegriff des Vogels (5. Mos. 4, 17. Ps. 148, 10), sogar mit Einschluß der Aasfresser (Hes. 39, 17), häufiger jedoch nur die kleineren Vögel, und dann nach dem Talmud immer reine, d. h. zu essen erlaubte, bezeichnet. Der Hauptrepräsentant der kleinen Vögel ist aber in Palästina neben der Schwalbe (s. d. A.) der S., weshalb, wo ṣippôr nicht jenen umfassenden Sinn hat, gewiß vorzugsweise an ihn zu denken ist (vgl. z. B. Spr. 26, 2. Ps. 84, 4. Hiob 40, 29). Ganz ebenso verhält es sich mit dem griech. Wort struthion, das ebenfalls kleinere Vögel und insbesondere den S. bezeichnet (Tob. 2, 11 [10]. Matth. 10, 29). Heutzutage führt in Syrien und Palästina der S. neben der allgemeinen, dem hebr. ṣippôr entsprechenden Bezeichnung ʿaṣphûr den specielleren Namen dûrî, d. i. der Gehöfte bewohnende (Vogel). Vgl. Wetzstein in Delitzschs Psalmen, 3. Aufl. II, S. 385 ff.

Spiegel. Wie unser S. (aus lat. spéculum, von spécere = sehen), so gehen die beiden hebr. Wörter, welche sicher für S. gebraucht werden, auf die Wurzelbedeutung des Sehens zurück, bezeichnen also ein Werkzeug, welches dem Sehenden das eigene Bild (Jak. 1, 23) oder das irgend eines Gegenstandes zurückstrahlt. Aus der Gleichsetzung von Spiegelbild mit Widerschein oder Abglanz erklärt sich leicht, daß Weish. 7, 26 die Weisheit ein unbefleckter S. der göttlichen Kraft genannt

wird. Die S. der Alten waren nämlich nicht von Glas (s. d. A.), sondern von Metall gegossen (Hiob 37, 18), welches leicht Flecken von Grünspan oder Rost bekommt, so daß man oft daran zu polieren hatte (Sir. 12, 11). War aber auch der Metallspiegel, welcher nach Chardin (Harmar III, S. 331) im neueren Morgenlande von poliertem Stahl und meistenteils konvex ist, wirklich ganz glatt, so gab er doch, mit der Vollendung verglichen, welche unsere heutige Spiegelfabrikation erreicht hat, immer noch kein vollkommen entsprechendes und ganz deutliches Bild. Darum lag es für den Apostel nahe, 1. Kor. 13, 12 das Spiegelbild mit einem Rätsel (Luth.: dunkeln Wort) zusammenzustellen und in Gegensatz zum unmittelbaren Schauen (2. Kor. 5, 7) zu bringen. Ebenso heißt es 2. Kor. 3, 18, daß wir des Herrn Klarheit, d. h. den lichten Glanz der Herrlichkeit

Altägyptische Metallspiegel. Nach Wilkinson.

Christi, im S. (des Evangeliums) schauen, wo Luthers Übersetzung (Nun aber spiegelt sich in uns allen ꝛc.) ungenau ist. Natürlich dürfen wir uns die S. der alten Hebräer nicht groß denken, als hätten sie zum Zimmerschmuck gedient, sondern ähnlich wie die hier nach Wilkinson III, S. 385 f. abgebildeten runden und ovalen S. der alten Ägypter oder vielmehr der Ägypterinnen, da die mit einem Griff versehenen Handspiegel zu den wichtigsten Toilettengegenständen der Frauen gehörten. Weiß (I, S. 109) sagt von den S., welche er mit den Schminkdöschen und Salbenbüchschen zusammenstellt: „Sie wurden von edlem oder unedlem Metall gegossen und mit ciselierten, zuweilen farbig bemalten Handgriffen versehen. Damit bei ihnen die aufs glänzendste polierte, linsenförmige Spiegelplatte nicht leide, verwahrte man sie sorgfältig in ledernem Futteral." Der Patriarch Cyrill von Alexandrien († 444) erzählt, daß die ägyptischen Weiber an den Isisfesten einen gottesdienstlichen Gebrauch von den S.n machten, wenn sie im Schmuck der linnenen Kleider mit dem Sistrum in der rechten, dem S. in der linken Hand den Tempel besuchten; wie nämlich die Sklavinnen ihrer Herrin, so hielten sie der Göttin den S. vor, um sich dadurch zu ihrem Dienst zu bekennen. Falsch hat man mit dieser heidnischen Sitte die dunkele (s. oben S. 580a) Stelle 2. Mos. 38, 8 in Verbindung bringen wollen, welche noch jetzt von vielen Auslegern ohne alle sprachliche Schwierigkeit dahin verstanden wird, daß das eherne Handfaß aus den S.n gemacht wurde, welche die bei dem Heiligtume dienenden Weiber (1. Sam. 2, 22) für diesen Zweck gestiftet hatten (vgl. 2. Mos. 32, 2 ff. Richt. 8, 24 ff.). [Vgl. aber S. 580a.] In Jes. 3, 23, wo Luther das Jes. 8, 1 von der glatten Schreibtafel (Luth.: Brief) gebrauchte Wort mit dem Chaldäer und der Vulgata als S. übersetzt, wird er wohl das Richtige getroffen haben; noch im neueren Orient werden kleine Spiegelchen von den Frauen zuweilen als Schmuck am Leibe getragen. Manche Ausleger stützen sich aber zu Jes. 3, 23 auf die Sept. und verstehen die in den Zusammenhang der Rede gut passenden durchsichtigen Gewänder oder als Schleier (s. d. A.) gebrauchten Florkleider (s. d. A. Seide), und da diese Deutung sich auch sprachlich zurechtlegen läßt, so werden die Meinungen über die genannte Stelle wohl immer geteilt bleiben. Kph.

Spiele. Das hebräische Wort für das Spielen (sachak oder sachak) geht von der Grundbedeutung des Lachens aus und wird in sehr verschiedener Weise gebraucht. Der weite Begriff umfaßt oft genug Musik (s. d. A. Nr. 1) und Tanz (s. d. A.), z. B. 2. Mos. 32, 6. 1. Sam. 18, 7. Jer. 30, 19. 31, 4, während von heiligem Spielen 2. Sam. 6, 5. 21 (vgl. das. V. 14. 16 mit 1. Chr. 15, 29) und Spr. 8, 30 f. die Rede ist. Bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks läßt sich schwer angeben, wie Richt. 16, 25. 27 Simsons Spielen vor den Philistern gemeint ist, ob der gefangene Held, was wohl den Vorzug verdient, wirklich den Possenreißer spielte, vielleicht um die höhnenden Feinde desto sicherer zu verderben, oder ob der Geblendete mit seinen unbehilflichen Bewegungen ohne sein Wissen und Wollen dem Volke als Spaßmacher diente. Es versteht sich von selbst, daß auch die alten Hebräer mancherlei Spiele kannten und übten, wenn auch in ihren heiligen Büchern der Natur der Sache nach davon wenig zu lesen ist. Obschon die Bibel davon schweigt, können wir unbedenklich annehmen, daß auch im alten Palästina z. B. die Knäblein auf ihren Stecken ritten und die Mägdlein mit Puppen spielten, wie man denn bei den Kindermumien in Ägypten außer sonstigem Spielzeug (s. die Abbildungen bei Wilkinson II, S. 426 f.) zahlreiche Puppen mit beweglichen und unbeweglichen Gliedern gefunden hat. Zufällig geschieht Hiob 40, 24 (hebr. 29) des an einen Faden gebundenen Sperlings Erwäh-

nung, welchen die Mädchen flattern lassen, während man Bar. 3, 17 etwa an den Jagdfalken denken kann. Jesus spricht Matth. 11, 16 f. von den Kindern, die von ihren Genossen, was ihnen gerade einfällt, mitgespielt wissen wollen, mögen sie nun in Nachahmung der Erwachsenen einen lustigen Tanz aufführen, oder im Gegenteil sich wie Leidtragende gebärden. Bei dem Frohsinn der Hebräer (s. ob. S. 479a u. d. A. Geselliger Verkehr) waren es aber keineswegs allein die Kinder, welche sich zum Zeitvertreib mit Spielen vergnügten. Auch den Erwachsenen, die sich nicht bloß mit Musik, Gesang und Gespräch im Thor (s. d. A., vgl. Klgl. 5, 14) unterhielten, konnte es weder an sogenannten Verstandesspielen (s. d. A. Rätsel) fehlen, noch an den körperlichen Spielen, welche zugleich der Erholung und Ausbildung oder Übung dienen. Wir sehen dabei ab von den erst spät bei den Juden Eingang findenden griechischen Wettspielen (s. d. A. Kranz) und Ringschulen (1. Makk. 1, 15. 2. Makk. 4, 9—20, s. d. A. Gymnasium), namentlich auch vom Schleudern der Erzscheibe (s. d. A. Diskus), welches Luther 2. Makk. 4, 14 frei durch Ballschlagen übersetzt. Trotz der spärlichen Andeutungen des A. T.s (vgl. 2. Sam. 2, 14. Jes. 22, 18. Sach. 12, 3) müssen die Hebräer von alters her mancherlei Spiele gleich vielen anderen Völkern gehabt haben (vgl. Wilkinson II, S. 414—446; Lane II, Kap. 17; Niebuhr, R. I, S. 168—173; II, S. 172—175; Weiß, Kostümkunde I, S. 114. 249. 452). Ist auch der an die Horatier und Curiatier erinnernde blutige Wettkampf kein heiteres Spiel, so beweist doch das 2. Sam. 2, 14 stehende sachak (Luth.: spielen) deutlich genug, daß die kriegerische Jugend sich nicht nur mit Leibesübungen vergnügte, z. B. Laufen und Springen (vgl. 2. Sam. 1, 23, wo Luthers „leichter“ in „schneller“ zu verbessern ist, auch Ps. 18, 30. 34 f.), sondern auch mit Waffenübungen verschiedenster Art, z. B. dem Werfen des Schleudersteins und Speeres oder dem Schießen des Pfeiles nach einem bestimmten Ziele (vgl. 1. Sam. 20, 20. Hiob 16, 12). Scheint die Stelle Jes. 22, 18, wo von einem in die Ferne geworfenen Ball (Luth.: Kugel; vgl. bei Wilkinson II, S. 432 die Abbildungen altägyptischer Bälle, eines ledernen und eines irdenen) die Rede ist, auf irgend ein Ballspiel hinzudeuten, wie bei den Phäaken (Hom. Od. VIII, 372 f.) die jungen Leute mit dem purpurnen Ball spielten (s. bei Weiß I, S. 450 Fig. n), so führt uns das vom Propheten (Sach. 12, 3) erwähnte Heben des Laststeines noch viel sicherer zu der Annahme, daß die von Hieronymus für das Palästina seiner Zeit bezeugte Sitte dort uralt war, wonach die Jünglinge durch Heben schwerer Steine ihre Kräfte zu messen pflegten. Ähnlich zeigten die Ägypter (s. das Bild bei Wilkinson II, S. 439) ihre Stärke und Gewandtheit durch das Heben von Sandsäcken. Gewiß war solche Körperübung recht anstrengend; da sie aber in fröhlicher Gemeinschaft Stoff zum Lachen bot, so galt sie mit vollem Recht dem Hebräer als ein Spiel. Erst der Talmud erwähnt das Würfel- und Brettspiel. So naiv aber die Meinung der Lydier (Herod. I, 94) ist, die sich für die Erfinder dieser S. hielten, ebenso wunderbar wäre es, wenn die Hebräer solche S. nicht auch gekannt hätten, während sie doch dem asiatischen Altertum überhaupt seit unbestimmbarer Zeit bekannt waren. Auf das Spielen mit Würfeln und Wurfknöcheln (vgl. Hom. Il. XXIII, 88. Niebuhr, R. I, S. 172) konnten verschiedene Völker (vgl. Weiß I, S. 249 über die aufgefundenen assyrischen Würfel von Bronze mit eingesetzten goldenen Augen, auch Wilkinson II, S. 424) fast ebenso leicht selbständig verfallen, als auf das weltbekannte „Gerade und Ungerade“, von welchem Spiel wir hier nach Wilkinson II, 417, Fig. 2 eine Abbildung geben. Wie mit dem vom Schachspiel verschiedenen Brettspiel die Freier der Penelope (Odyss. I, 107) sich

Spiele: Gerade und Ungerade.
Nach Wilkinson.

vergnügten, so z. B. schon Pharaonen Ägyptens (Wilkinson II, 418—421) und später ein Kaiser von Rom (Suet., Nero XXII). Das alte Ägypten (s. d. A. Beschwörer) zeichnete sich aus durch seine Gauklerinnen (Wilkinson 416, Fig. 2), Ringer (Wilkinson 438), sogar durch Stiergefechte (Wilkinson 443 ff.), welche übrigens zur öffentlichen Darstellung des Mutes und der Geschicklichkeit der daran beteiligten Menschen dienten, nicht nach Weise der römischen Tierkämpfe zur Hinrichtung von Verbrechern. Paulus spricht 1. Kor. 15, 32 wohl nicht im buchstäblichen Sinne von seinen Kämpfen mit den wilden Tieren, wie auch 2. Tim. 4, 17 der Rachen des Löwen bildlich gemeint ist. Kph.

Spieß, s. Wehr und Waffen.

Spinne. Über Spr. 30, 28 f. S. 363a; über Hiob 27, 18 S. 1041a. Im hebr. Grundtext ist die S., deren es in Palästina sehr viele Arten gibt, nur Hiob 8, 14 f. u. Jes. 59, 5 f. unter dem Namen 'akkabîsch erwähnt. Das leicht zerstörbare Spinnengewebe (hebr. Spinnenhaus) ist in ersterer Stelle Bild der Zuversicht des Gottlosen, sofern diese ihm keinen zuverlässigen Halt bietet, während

in der letzteren die niemand wahren Nutzen bringenden, durch den Schein trügenden Werke der Gottlosen mit Spinnenfäden verglichen sind. Einen anderen Vergleichungspunkt verwertet der Talmudische Spruch: „Die Leidenschaft gleicht am Anfang dem Faden der Spinne, später wird sie stark, wie die Seile an einem Wagen."

Spinnen kommt in der deutschen Bibel selten vor, nämlich außer 2. Mos. 35, 25 f., wo Luther statt des jetzigen „wirken" anfänglich genauer „spinnen" übersetzte, nur in der Erwähnung einträglicher weiblicher Handarbeit Tob. 2, 19 und in

Spinnen: Ägyptische Spindeln. Nach Wilkinson.

dem Herrnworte Matth. 6, 28 oder Luk. 12, 27. Die Herstellung eines beliebig langen Fadens durch Zusammendrehen von Fasern aus dem Pflanzenreich (Flachs, Baumwolle) oder Tierreich (Schafwolle, Ziegen- und Kamelhaar) war den hebräischen Frauen von jeher ein gewohntes Geschäft und gehört ja samt der daran sich erst anschließenden Erfindung der bei den Ägyptern nachweisbar uralten Webekunst der vorgeschichtlichen Zeit an. Da dem Altertum Spinnräder noch fremd waren, so finden sich die beiden einzigen Werkzeuge, welche man jetzt nur noch selten zum S. gebraucht sieht, im Lobe der tugendsamen Hausfrau angegeben, von welcher es Spr. 31, 19 nach Luthers Übersetzung heißt: „Sie streckt ihre Hand nach dem Rocken, und ihre Finger fassen die Spindel." Der Rocken oder der gerade in die Höhe gehende Stock, auch Kunkel oder Wocken genannt, um welchen der zum Abspinnen bestimmte Bündel oder Flausch von Flachs u. dgl. gewickelt wird, ist wohl jedem Leser vom Spinnrade her bekannt. Die Spindel oder Spülle, wie sie in Böhmen, Schlesien und anderswo noch zum Flachsspinnen gebraucht wird, besteht aus einem etwa einen Fuß langen walzenförmigen Stäbchen, welches in der Mitte am dicksten ist, nach oben und unten spitz zuläuft und etwas unterhalb der Mitte mit einem schweren Metallring (Wertel, latein. verticulum) versehen ist, damit die Spindel, auf welche sich beim S. der Faden wickelt, leicht und richtig wirble. Wir wissen nichts über die Gestalt der hebräischen Spindel; nach 2. Sam. 3, 29, wo das hebr. Wort für Spindel einen runden Stab oder eine Krücke bedeutet, besonders aber nach den gewöhnlich $1^1/_4$ Fuß langen altägyptischen Spindeln zu schließen, deren Abbildung wir hier nach Wilkinson III, S. 136 geben, mag sie etwas verschieden von der neueren Handspindel gewesen sein. Die Meinung, der von Luther mit der jüdischen Überlieferung in Spr. 31, 19 gefundene Rocken sei durch den Wertel zu ersetzen, ist sehr unwahrscheinlich, wie schon das dabei erwähnte Ausstrecken der Hand zeigt.
Kph.

Sponde, s. Bette.

Sprache. 1 Die Mannigfaltigkeit der Sprachen in ihrem Zusammenhang mit der Zerstreuung der Völker über die Erde wird in der Erzählung vom Turmbau zu Babel sinnvoll erklärt (1. Mos. 11). Sie erscheint als ein schweres Übel, das ein einheitliches Zusammenwirken aller Menschen unmöglich macht, dann aber auch als eine weise Veranstaltung Gottes, der den himmelanstürmenden Hochmut der bis dahin ungeteilten Menschheit in seine Schranken zurückweisen mußte. Infolge der Sprachverwirrung zerstreuten die Menschen sich über die Erde. Daneben findet sich freilich 1. Mos. 10, 5. 20. 31 auch die Vorstellung, daß umgekehrt die Sprachverschiedenheit die Folge der Zerstreuung der Menschen sei. Übrigens betrachtete Israel mit derselben Naivetät, die uns auch bei anderen Völkern begegnet, seine Sprache als die normale. Die fremde Sprache, welche die grimmigen Assyrer und Chaldäer zu ihm redeten, war ihm nicht nur unheimlich (5. Mos. 28, 49. Jer. 5, 15), sondern sie erschien ihm auch wie das Stammeln von Leuten, die ihre Zunge nicht recht zu gebrauchen wissen (Jes. 28, 11. 33, 19. Hes. 3, 5 f. Ps. 114, 1). — 2 Die Bezeichnung der Sprache des A. T. als hebräisch kommt in den kanonischen Büchern des A. T. zufällig nicht vor, sondern erst in der Vorrede zum griech. Jesus Sirach und später auch im N. T. (Offb. 9, 11). Sie ist in der That die allein sachgemäße. Denn Hebr. (s. d. A.) heißt das Volk des

A. T.s nach seiner physisch-ethnographischen Seite, Israel nach seiner politisch- und religiös-geschichtlichen. Dagegen wird die Sprache 2. Kön. 18, 26. 28 (= Jes. 36, 11. 13). Neh. 13, 24 die judäische oder jüdische genannt, zu einer Zeit, wo es kein Volk Israel mehr gab, sondern nur noch Judäer und Juden. An der letztgenannten Stelle hat der Gebrauch dieses Ausdrucks obendrein noch einen besonderen Grund (s. u.). — Von der hebräischen Sprache waren die Sprachen der meisten Nachbarn Israels nicht viel verschieden. Wir lesen nirgends, daß die Verständigung mit Canaanitern, Philistern, Edomitern, Moabitern und Ammonitern den Hebräern schwierig gewesen wäre. Die drei letzten Völker waren nahe Verwandte Israels und die nahe Verwandtschaft ihrer Sprachen mit der hebräischen ergibt sich schon aus der großen Zahl von Eigennamen, die wir namentlich von den Edomitern kennen (1. Mos. 36). Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß die Inschrift des Königs Mesa (s. d. A.) von Moab eine Sprache zeigt, die vom Hebräischen nur dialektisch verschieden war. Vom Moabitischen dürfen wir aber weiter dasselbe schließen betr. des Ammonitischen und Edomitischen und wohl auch betr. der Sprache von Asdod, von der Neh. 13, 23. 24 die Rede ist. Dies war offenbar ein philistäischer Dialekt, und daß die Philister wenigstens seit ihrer Einwanderung in Canaan eine dem Hebräischen verwandte Sprache redeten, beweisen auch die überlieferten philistäischen Eigennamen. Für die Canaaniter folgt dasselbe aus den zahlreichen Namen von Stämmen, Landschaften und Orten Canaans, die größtenteils älter sind als die israelitische Einwanderung. Überdies waren die alten Canaaniter nahe Verwandte der Phönicier, und daß deren Sprache der hebräischen sehr nahe stand, ist aus den zahlreichen Denkmalen gewiß, die sich davon in Inschriften und Münzen, sowie in manchen phönicischen Wörtern, ja ganzen Stellen bei den klassischen Schriftstellern erhalten haben. Hiernach begreifen wir nun, weshalb das Hebräische Jes. 19, 18 als die Sprache Canaans bezeichnet wird. — 3 Man hat wohl gemeint, daß die hebräische Sprache das in ganz besonderem Sinne gewesen sei. Die Israeliten lehnten jede Verwandtschaft mit den Canaanitern auf das entschiedenste ab; dann liegt es aber vor der Hand, die nahe Verwandtschaft der beiderseitigen Sprachen so zu erklären, daß das eine Volk die Sprache des anderen angenommen habe, und zwar die Israeliten die der Canaaniter. Denn das Gegenteil ist undenkbar; oft aber begegnen wir in der Geschichte der Erscheinung, daß der unkultivierte Sieger sich der Sprache des kultivierten Besiegten anbequemte. In der That ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Philister erst in Canaan canaanitische Sprache angenommen haben; ferner steht es fest, daß die Israeliten nach ihrer Einwanderung in hohem Grade von der canaanitischen Kultur beeinflußt wurden. Man hat wohl gemeint, daß die Israeliten ursprünglich aramäisch redeten. Denn aus einem altaramäischen Lande, dem westlichen Mesopotamien, waren Abraham und Jakob nach den meisten Angaben der Überlieferung gekommen; Aramäer heißen ihre nächsten Anverwandten; der Aramäer Laban ist Jakobs Schwiegervater; ja er selbst wird 5. Mos. 26, 5 ein Aramäer genannt. Dennoch ist jene Meinung nicht gerade wahrscheinlich. Daß Jakob ein Aramäer genannt wird, läßt sich auch leicht begreifen, wenn das Land, aus dem er kam, später von Aramäern besetzt wurde. Nach einzelnen Angaben, die aber für die älteren gelten müssen, wohnten die Verwandten Jakobs gar nicht in Mesopotamien, sondern östlich von Canaan (1. Mos. 29, 1. 31, 23). Es fragt sich aber sehr, ob es da in der Erzväterzeit schon Aramäer gab. Deshalb ist es auch ganz ungewiß, welche Sprache die Israeliten ursprünglich redeten. Man wird aber annehmen müssen, daß sie schon vor der Eroberung Canaans canaanitische Sprache angenommen hatten. Das Debora-Lied, das nicht lange nach diesem Ereignis entstanden ist, ist offenbar in einer altgewohnten Sprache abgefaßt. Die Annahme der canaanäischen Sprache seitens der benachbarten Völker, auch der Nomaden, begreift sich aus der großen Bedeutung, die die canaanitische Kultur einst für den weiteren Umkreis Canaans gehabt haben muß. Das Canaanitische reichte bis an den Meerbusen von Issos und bis nach Cilicien. — 4 Das Hebräische gehört zu den sogenannten semitischen Sprachen. Semitisch ist für uns freilich ein Begriff, der sich nicht ganz mit dem deckt, was das A. T. unter Semiten versteht (s. d. A. Sem); doch haben wir keinen bessern Namen für jenen Begriff, der ja nicht nur ein sprachwissenschaftlicher, sondern zugleich ein ethnographischer, kultur- und religionsgeschichtlicher ist. In der That unterscheiden sich die Sprachen der meisten im A. T. von Sem abgeleiteten Völker, soweit sie uns bekannt sind, durch eine Reihe von sehr charakteristischen Eigentümlichkeiten von allen anderen. Unter sich sind sie so nahe verwandt, daß sie vielfach nur als verschiedene Dialekte bezeichnet werden; denn bei allen läßt eine semitische Ursprache sich in breiten Grundzügen deutlich erkennen. Dagegen ist es noch nicht gelungen, eine ursprüngliche Verwandtschaft dieser Sprachfamilie mit anderen, z. B. der indogermanischen nachzuweisen. Eine Anzahl von Berührungspunkten scheint das Semitische freilich mit den benachbarten Sprachen Nordafrika's zu haben. — Man unterscheidet in den semitischen Sprachen eine nördliche und eine südliche Gruppe, von denen die erstere aus dem Assyrischen, dem Aramäischen und dem Hebräischen und Phönicischen besteht, während die letztere vom Arabischen

und Äthiopischen gebildet wird. Das Recht dieser Unterscheidung ist zweifellos; doch bestehen auch zwischen den Gliedern der verschiedenen Gruppen, nicht minder wie zwischen denen derselben Gruppen sehr mannigfaltige Beziehungen, die bald aus der gemeinsamen Abstammung, bald aus paralleler Entwickelung seit der Trennung der einzelnen Sprachen, bald aus gegenseitiger Beeinflussung zu erklären sind. Nächstverwandt mit dem Hebräischen ist abgesehen vom Moabitischen das Phönicische, das als eine parallele Entwickelung des Hebräischen erscheint. In mehr als einer Beziehung gibt sich sodann das Hebräisch-Phönicische als ein Mittelglied zwischen dem Aramäischen und dem Nordarabischen zu erkennen, während in anderen Dingen wiederum das Aramäische die Mitte zwischen den beiden anderen hält. Ursprünglich ist aber nach Nöldeke's Urteil das Hebräisch-Phönicische der nächste Verwandte des Assyrischen gewesen, während seine besonderen Berührungen mit dem Südarabisch-Äthiopischen großenteils aus paralleler Entwickelung begriffen werden können. Übrigens kann man von keiner dieser Sprachen behaupten, daß sie der semitischen Ursprache absolut am nächsten stehe. Denn ebenso wenig, wie anderswo, ist die Entwickelung hier überall eine geradlinige gewesen; neben Erhaltung und Weiterbildung des Ursprünglichen findet sich überall Entartung, Rückbildung und Neubildung, und es ist vielfach streitig, in welche dieser Kategorien die einzelnen Erscheinungen gehören. In gewissem Grade hat ohne Zweifel jede dieser Sprachen ursemitisches Gut bewahrt, das den anderen verloren ging. — Die Vergleichung der verwandten Sprachen mit dem Hebräischen ist nicht nur von allgemeinerem sprachwissenschaftlichen Interesse, sondern vielmehr direkt für das Verständnis des Hebräischen von der größten Wichtigkeit. Für das letztere sind wir freilich wie bei allen toten Sprachen zunächst an die Tradition gewiesen. Wichtige Quellen derselben sind die alten Übersetzungen des A. T., namentlich die griechischen, die aramäischen Targume, die syrische Peschito und in gewissem Maße auch noch die lateinische Vulgata. Vor allen Dingen beruht aber unser Verständnis des A. T.s auf der sogen. masorethischen Punktation, d. h. der dem ursprünglichen nur in Konsonantenschrift überlieferten Texte etwa im 6. und 7. Jahrhundert nach Chr. von den jüdischen Schulen beigefügten Vokalisation und Accentuation, die freilich nicht nur die traditionelle Aussprache und damit das Verständnis der heiligen Bücher überliefern, sondern zugleich ihren synagogalen Vortrag fixieren will. Aus dem letzteren Grunde erscheint das Hebräische uns hier nicht in der Form der alltäglichen Umgangssprache, sondern vielmehr in der feierlich modulierten der gottesdienstlichen Recitation (Kantillation), die auf die Vokalisation der am Schluß des Verses und der einzelnen Versabschnitte stehenden Wörter von großem Einfluß ist. Die masorethische Punktation hat sich in zwei Systemen entwickelt, dem palästinensischen (tiberiensischen) und assyrischen (babylonischen), von denen das erstere die weiteste Verbreitung gefunden hat, während das letztere uns erst neuerdings bekannt geworden ist. Die Unterschiede der beiden sind im Grunde von keiner großen Bedeutung, in den Hauptsachen stimmen sie überein, ihre Differenzen beziehen sich auf Nebendinge. Im babylonischen System sind freilich nicht nur die Vokalzeichen großenteils andere, sondern auch die Unterscheidung der kurzen Vokale ist hier nicht in derselben Weise und in demselben Grade ausgeprägt wie im tiberiensischen. Letzteres ist das vollkommnere, hat sich aber nicht etwa aus dem anderen entwickelt, sondern beide sind einander in gewissem Maße parallel. Übrigens ist die Punktation das Produkt einer sprachwissenschaftlichen und exegetischen Gelehrsamkeit, der gegenüber es einstweilen noch als rätselhaft erscheint, weshalb die jüdische Wissenschaft der späteren Jahrhunderte sich von neuen Anfängen aus bilden mußte. — Die Punktation ist zu einer Zeit entstanden, als die hebräische Sprache längst ausgestorben war, sie ist aber der Niederschlag einer überaus treuen Überlieferung der Aussprache des Hebräischen. Wir haben nämlich Mittel genug, ihre Richtigkeit in den wesentlichsten Punkten zu kontrollieren. Wir kennen die traditionelle Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern; wir besitzen lateinische und griechische Transskriptionen von zahllosen hebräischen Wörtern, ja von ganzen Abschnitten des A. T.s; von großer Wichtigkeit ist ferner die Aussprache der hebräischen Eigennamen in den alten Übersetzungen der Bibel, die übrigens auch andere, ihnen unverständliche Wörter vielfach transskribieren. Freilich wird die masorethische Aussprache von diesen Zeugen nicht überall schlechtweg bestätigt, an manchen Punkten geben dieselben auch eine andere und zwar vielfach eine ältere. Denn in der masorethischen Punktation ist uns nur diejenige Aussprache des Hebräischen erhalten, wie sie zur Zeit des Aussterbens der Sprache war, und danach sind nun alle Stücke des A. T.s gleichmäßig vokalisiert, die sich doch über einen Zeitraum von nahezu 1000 Jahren verteilen. In diesem langen Zeitraum hat die hebräische Sprache natürlich eine bedeutende Entwickelung durchgemacht, namentlich in Bezug auf ihren Vokalismus, und diese Entwickelung ist zu einem großen Teil noch nachweisbar, u. a. auch aus der Orthographie des hebräischen Konsonantentextes, da man schon früh gewisse Konsonanten auch zu einer notdürftigen Vokalbezeichnung benutzte. Auch daraus erkennen wir, daß die Aussprache des Hebräischen in alter Zeit vielfach eine andere und ursprünglichere war, aus der sich dann

aber die masorethische entwickelt hat. Diesen Entwickelungsprozeß des hebräischen Vokalismus können wir aber in weit größerem Umfange durch Vergleichung der verwandten Sprachen konstruieren. Hier ist namentlich das Arabische des Koran von großer Bedeutung, das das ursemitische Vokalsystem am reinsten bewahrt hat, während der Vokalismus des gegenwärtigen Vulgärarabischen, das sich aus jenem entwickelt hat, dem des Hebräischen durchaus gleichartig ist. Deshalb müssen wir für das Hebräische eine ältere Form der Aussprache postulieren, die dem Vokalismus des Altarabischen in mancher Hinsicht parallel war. Wenngleich wir nun die einzelnen Stadien dieser Entwickelung nicht chronologisch fixieren können, so ist doch die Rekonstruktion derselben für das Verständnis des masorethischen Vokalsystems, das für sich allein keineswegs einfach und durchsichtig ist, von größter Bedeutung. Aber auch die Richtigkeit der masorethischen Überlieferung wird hierdurch in großem Umfange bestätigt. — Weiterhin ist die masorethische Punktation neben und vor den alten Übersetzungen die wichtigste Quelle für das Verständnis des alttest. Textes. Sie ist ein unentbehrlicher Kommentar zu demselben. Wenn aber schon die Überlieferung der Aussprache bei aller Treue doch eine unvollkommene ist, so gilt das in viel höherem Grade von der Deutung der einzelnen Wörter und der grammatisch-syntaktischen Behandlung des überlieferten Textes. Hier beruhen die Mängel der Überlieferung teils darauf, daß manche Wortbedeutungen und syntaktische Konstruktionen dem Sprachbewußtsein früh verloren gingen, teils auf dem Glauben an die Unversehrtheit des Konsonantentextes. Über der Erklärung des letzteren verlor man das Sprachverständnis noch mehr, indem man verderbten und sinnlosen Stellen zu Liebe ein über das andere Mal dem Sprachbewußtsein Gewalt anthun mußte. Inzwischen hat man längst und namentlich durch die Vergleichung der griechischen Bibel erkannt, daß der Konsonantentext an unzähligen Stellen verderbt und die Überlieferung über die Wortbedeutung in sehr vielen Fällen unsicher und falsch ist, und deshalb hier durch Vergleichung der verwandten Sprachen nachzuhelfen gesucht. In der That hat dieselbe sich für das Verständnis des Hebräischen sehr fruchtbar erwiesen. Ohne sie wäre es um das hebräische Lexikon und die hebräische Syntax traurig bestellt. Die letztere kann überhaupt nur durch die Vergleichung des Arabischen recht lebendig werden, das beim Nomen wie beim Verbum überall das Abhängigkeitsverhältnis auch da äußerlich ausdrückt, wo es für den Hebräer nur gefühlsmäßig vorhanden ist. Indessen wird die Erklärung des Hebräischen aus den verwandten Sprachen vielfach übertrieben. Auch wo die jüdische Tradition uns im Stich läßt, sind wir für Lexikon und Grammatik zunächst immer an den alttest. Text selbst gewiesen, dessen eindringendes Studium uns allmählich in den Geist der toten Sprache einleben läßt, die eben nicht allein erlernt werden kann. Man muß ein hebräisches Sprachgefühl zu gewinnen suchen, das im letzten Grunde freilich nicht jedermanns Sache ist, das man aber pflegen und bilden kann, indem man sich überall zunächst allein an das Gewisse hält, das Falsche mit Entschiedenheit abwehrt und das Ungewisse so lange von sich fern hält, bis es wahrhaft verständlich wird, oder sich endgültig als falsch erweist. Das ist der Weg zum Aufbau der hebräischen Grammatik, namentlich der Syntax, die bisher noch in vielen wichtigen Punkten schwankt, und ähnlich steht es mit dem hebräischen Lexikon. Die Erfolge, die man auf diesem allein richtigen Wege erreicht hat, sind nicht gering, und nicht nur unsere Kenntnis der hebräischen Sprache ist dadurch wesentlich gewachsen, sondern auch der Urgestalt des hebräischen Textes sind wir durch Vergleichung der Versionen und durch Konjektur um ein großes Stück näher gekommen. Erreichen wird man dieselbe freilich nie; im A. T. noch viel weniger als im N. T.; an einer großen Zahl von Stellen liegen unheilbare Verderbnisse vor. — Aber auch in der hebräischen Syntax und überhaupt in der hebräischen Grammatik werden wir nie zur Aufstellung eines in allen Punkten festen Systems kommen. Schon aus dem Grunde nicht, weil auch die hebräische Sprache innerhalb der 1000 Jahre, auf die die Quellen des A. T. sich verteilen, eine Geschichte durchgemacht hat. Freilich ist in denselben von sprachlicher Verschiedenheit bisher weniger gefunden, als man erwarten könnte. Man muß aber bedenken, daß die Unterschiede der grammatischen Formen in der fast rein konsonantischen Schrift größtenteils nicht zum Ausdruck kommen. Überhaupt aber stehen die Untersuchungen über diese Fragen erst in den Anfängen. Über das Zeitalter eines sehr großen Teils der alttest. Schriften gehen die Meinungen noch weit auseinander. Ferner können viele sprachliche Unterschiede von Abschreibern verwischt sein; die ältere Orthographie ist von denselben sogar nachweislich vielfach modifiziert. — Wahrscheinlich gab es in Israel dialektische Unterschiede. So wird z. B. Richt. 12, 1 ff. erzählt, daß die Ephraimiten nicht im stande waren, ein sch auszusprechen (vgl. d. A. Schiboleth). Auch meint man wohl, in denjenigen Stücken des A. T.s, die im Reiche Israel abgefaßt sind, eine andere Sprachfarbe zu entdecken, als in den judäischen. Die verschiedenen Zeitaltern angehörigen Stücke unterscheiden sich dagegen sehr deutlich durch ihren Stil, aber auch durch ihren Wortschatz, und auch im Satzbau sind manche Verschiedenheiten zu erkennen. Ferner zeigen die meisten späteren Stücke das allmähliche Eindringen von aramäischen Elementen in die

Sprache; wir finden hier vielfach aramäische Wörter, Wortformen und endlich auch aramäische Satzkonstruktionen. In gewissem Maße ist das Hebräische freilich schon früh von dem benachbarten Aramäischen beeinflußt. Gegen das Ende der judäischen Königszeit nehmen aber die betr. Erscheinungen zu; bei dem Propheten Ezechiel, der im Exil unter einer teilweise aramäisch redenden Bevölkerung lebte, sind sie schon ziemlich zahlreich. Sie finden sich auch schon im Buche Jeremia und später im Buch Hiob. Vielfach könnten derartige Aramaismen freilich auch durch Abschreiber in den Text gekommen sein. Die frühere Vorstellung, daß die Juden im babylonischen Exil ihre Sprache verlernt und gegen das Aramäische vertauscht hätten, erweist sich aber als durchaus unrichtig. Freilich drohte diese Gefahr schon damals, aber man konnte sich ihrer noch erwehren; manche im Exil und unmittelbar nach demselben geschriebenen Stücke sind rein hebräisch, und die Leiter der neuen Gemeinde eiferten gegen die Sprachen der Heiden (Neh. 13, 23 f.). Aber auf die Dauer konnten die Juden ihre Sprache gegenüber dem eindringenden Aramäischen doch nicht behaupten. Das Aramäische war weitaus die verbreitetste in der größtenteils semitischen Westhälfte des Perserreichs. Aramäer wohnten in Mesopotamien bis nach Assyrien und Babylonien, im eigentlichen Syrien und im nördlichen Palästina. Wegen ihrer weiten Verbreitung war sie deshalb schon früh eine Art von internationaler Verkehrssprache geworden (2. Kön. 18, 26), wurde das aber erst recht, als unter der persischen Oberherrschaft die politische Selbständigkeit und damit größtenteils auch die Eigentümlichkeit der verschiedenen semitischen Völker Vorderasiens, soweit sie den Persern unterworfen waren, zu Grunde ging. Da drang das Aramäische, das für die Westhälfte des Perserreichs eine Art von offizieller Sprache gewesen zu sein scheint (s. Schrift S. 1440), immer mehr in allerlei Gebiete ein, in denen es ursprünglich fremd war, und verdrängte nach und nach innerhalb des Perserreichs fast alle anderen semitischen Sprachen. Und dieser Prozeß schritt auch da noch weiter fort, als die griechische Oberherrschaft an die Stelle der persischen trat. So war z. B. zur Zeit Christi das alte Assyrien ein aramäisches Land und in ganz Syrien und Palästina mit Ausnahme von Phönicien wurde damals aramäisch gesprochen. Sogar die von Haus aus arabischen Nabatäer bedienten sich der aramäischen Sprache. So verloren auch die Juden ihre eigentümliche Sprache, aber natürlich war der Übergang ein allmählicher. In den spätesten alttest. Büchern sind die Aramaismen sehr zahlreich, namentlich im Buche Koheleth, aber auch in der Chronik, dem Buche Esther und manchen Psalmen. Dem Buche Esra liegt sogar schon zum Teil eine aramäisch geschriebene Schrift zu Grunde (Esra 4, 8—6, 18. 7, 12—26) und der letzte Redaktor des Buches Esra, d. h. der Chronist, vermochte beide Sprachen zu schreiben. Aramäisch ist ferner ein großer Teil des Buches Daniel geschrieben (Dan. 2, 4—7, 28; vgl. noch Jer. 10, 11. 1. Mos. 31, 47). Als jene Quelle des Buches Esra und erst recht, als die Chronik und das Buch Daniel geschrieben wurden, war das Hebräische offenbar nicht mehr die jüdische Volkssprache, denn im anderen Falle wäre die aramäische Sprache jener Stücke unbegreiflich. Auch fühlt man in den hebräischen Stücken des Buches Daniel den Verfassern an, daß das Hebräische für sie eine tote Sprache war, und dasselbe gilt namentlich auch vom Verfasser des Koheleth. Darum war freilich die hebräische Litteratur noch nicht sofort zu Ende. Hebräisch sind ursprünglich z. B. das Buch Jesus Sirach, das erste Makkabäerbuch, das Buch Henoch und der Psalter Salomo's geschrieben, die sämtlich dem 2. und letzten Jahrhundert vor Chr. angehören. Aus dieser Zeit stammen auch noch gewisse hebräische Gebete der Juden. Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, daß man noch in dieser späteren Zeit ziemlich reines Hebräisch zu schreiben verstand. Aber fortan war das Hebräische eine Gelehrtensprache und es entwickelte sich als solche zu dem übrigens stark aramaisierenden Neuhebräisch der Mischna. Dagegen redete der gemeine Mann aramäisch und schon in vorchristlicher Zeit mußte man dem Volke die synagogale Schriftlection ins Aramäische übersetzen; das ist der Ursprung der anfänglich nur mündlich fortgepflanzten Targume. Im Gegensatz zur Sprache des gemeinen Lebens hieß nun das Hebräische auch die heilige Sprache. Das aramäische Idiom, das von den palästinensischen Juden gesprochen wurde, und eine gewisse hebräische Farbe trägt, gehört zu dem westlichen, bezw. südwestlichen Zweige des aramäischen Sprachstammes, dessen Gebiet sich nun in einem weiten Halbkreise von Ägypten bis an die Mündungen des Euphrat und Tigris erstreckte. Wir kennen eine große Zahl von aramäischen Dialekten, die nicht unwesentlich von einander abweichen. Selbst in Palästina unterschied der galiläische Dialekt sich merklich vom samaritanischen und judäischen (Matth. 26, 73. Mark. 14, 70). Der erstgenannte, der den Judäern für unrein und ungebildet galt, war auch die Sprache Jesu und seiner Jünger, und es ist sehr zweifelhaft, ob Jesus selbst Hebräisch verstand (vgl. Matth. 5, 22. 6, 24. 16, 23. 26, 17. 27, 33. 46. Mark. 5, 41. 7, 34. 14, 36. 15, 34. Apstlg. 1, 19. Joh. 1, 42. 19, 13. 1. Kor. 16, 22 u. s. w.). Nach Dan. 4, 2 ff. vgl. 1, 4 nannte man das jüdische Aramäisch früher meistens Chaldäisch, wozu jene Stelle keineswegs berechtigt. Gegenwärtig steht vielmehr fest, daß die Sprache der Chaldäer, d. h. Babylonier eine andere war. Im Gegensatz zum Griechischen

wird sie endlich im N. T., aber auch bei Josephus Hebräisch genannt (vgl. Joh. 5, 2. 19, 13. 17. Apstlg. 21, 40. 22, 2). — Konnten die Juden in Palästina ihre eigentümliche Sprache auf die Dauer nicht festhalten, so war die große jüdische Diaspora, die es seit der ersten Zerstörung Jerusalems gab, und die sich im Laufe der Jahrhunderte über alle Welt verbreitete, noch viel weniger dazu im stande. In der Zerstreuung scheinen die Juden sich überall bald den verschiedenen Landessprachen anbequemt zu haben. Aber abgesehen von ihrer allgemein semitischen Art war die jüdische Eigentümlichkeit zu sehr ausgebildet, als daß sie ohne weiteres eine fremde Sprache hätten annehmen können. Das jüdische Leben drehte sich ja überall um das h. Buch. Deshalb nahm jede fremde Sprache im Munde der Juden doch immer wieder eine besondere Gestalt an, namentlich an den beiden großen Centren der Diaspora in Babylonien und Alexandria. Am ersteren Orte redeten die Juden gewiß schon mehrere Jahrhunderte vor Chr. den eigentümlichen ostaramäischen Dialekt des babylonischen Talmuds, während sich in Ägypten, wo seit Jeremia's Tagen starke jüdische Kolonien existierten, später hauptsächlich in Alexandria das sog. Hellenistische, das Juden-Griechisch, ausbildete. Und wie der Hellenismus überhaupt für die Ausbreitung des Christentums von der größten Bedeutung gewesen ist, so vor allen Dingen die hellenistische Sprache, in der die Schriften des N. T.s abgefaßt sind. Dieselbe ist eine eigentümliche Mischung griechischer Form mit semitischem Geiste. In ihrer ältesten Gestalt, die uns in der alexandrinischen Übersetzung des Pentateuchs vorliegt, ist sie in der That kaum anders als ein verkleidetes Hebräisch oder Aramäisch zu bezeichnen. Zunächst nahm man das Griechische ja nur an zum Zweck notdürftiger Verständigung im praktischen Leben, in Handel und Wandel; dazu hatte man vor allen Dingen die griechischen Wörter nötig, die man aber in hebräischer Weise zusammenfügte und auch soviel wie möglich in hebräischem Sinne verstand. Die griechische Bibelübersetzung, die zum Teil ohne Zweifel nach Art der Targume nur die Kodifikation der mündlichen Dolmetschung ist, wie sie in der hellenistischen Synagoge üblich war, ist für uns vielfach nur durch Vergleichung des hebräischen Urtextes verständlich und für Griechen wird sie großenteils völlig unverständlich gewesen sein. Das hohe Ansehen, das die alexandrinische Bibelübersetzung gewann, bewirkte nun, daß dieser ursprüngliche Charakter des Judengriechisch sich bei den Hellenisten behauptete, obwohl ihre Sprache sich auf die Dauer mehr und mehr der griechischen Gemeinsprache näherte, und einzelne jüdische Schriftsteller nicht ohne Geschick das klassische Griechisch nachahmten. Überall finden wir bei hellenistischen Autoren in gewissem Grade die Erscheinungen wieder, die die alexandrinische Bibel charakterisieren. Für manchen hebräischen Ausdruck kannte man den entsprechenden griechischen nicht, für manchen gab es keinen. Da werden deshalb Synonyme genommen, die eigentlich nicht passen, es werden griechischen Wörtern die Nebenbedeutungen zugemutet, die das entsprechende Hebräische hat; hebräische Metaphern und Redensarten werden wörtlich im Griechischen nachgebildet; griechische Denominativa und Deverbalia nach den entsprechenden hebräischen Parallelen gebildet, und hebräisch resp. aramäisch ist vielfach das syntaktische Wortgefüge. Natürlich ist das bei verschiedenen Schriftstellern in sehr verschiedenem Grade der Fall, je nach der größeren oder geringeren sprachlichen Bildung und dem sprachlichen Geschicke des Autors. Der eine gebraucht ein plattes Judengriechisch, der andere lehnt sich einigermaßen an die vulgäre griechische Verkehrssprache an, wie sie sich seit Alexander an verschiedenen Orten und so auch in Alexandrien provinziell ausgebildet hatte, ein dritter nähert sich der gemeingriechischen Schriftsprache. Letzteres gilt einigermaßen schon von dem Verfasser des Buches der Weisheit, namentlich aber von Philo und Josephus, während die apokryphischen Erzählungen des A. T.s, soweit sie ursprünglich griechisch geschrieben sind, meist eine sehr vulgäre Diktion haben. So waren schon in vorchristlicher Zeit die jüdischen Vorstellungen und Begriffe auf einen griechischen Ausdruck gebracht und damit für die Predigt des Evangeliums an die Griechen eine bei aller Unvollkommenheit doch sehr wertvolle Form vorhanden. Das Hellenistische war indessen auch bis nach Palästina vorgedrungen. Schon seit der seleucidischen Zeit hatten viele heidnische Städte rings um Palästina die griechische Sprache angenommen. Um Christi Geburt hatten namentlich die Städte an der philistäischen Küste und die Dekapolis vorwiegend griechisch redende Bevölkerung. Von da war das Griechische aber auch in das Innere des Landes vorgerückt, namentlich nach Samaria und Galiläa. Hier hatten manche Städte griechische Namen, die Stadt Samaria (Sebaste) hatte griechische Münzen und griechische Kulte. Auch in Galiläa gab es nicht unbeträchtliche griechische Elemente; wir wissen z. B., daß ein Teil der Bevölkerung von Tiberias griechisch sprach. Auch die Herodäer ließen griechische Münzen schlagen und hatten zahlreiche Griechen an ihren Höfen. Man kann nicht zweifeln, daß im ganzen Lande, auch in Judäa, die Gebildeten Griechisch verstanden und vielfach auch sprachen, obgleich die Schriftgelehrten dagegen ankämpften. Der unvermeidliche Verkehr mit den Heiden brachte das mit sich. Wichtig war aber namentlich, daß alljährlich zu den Festen eine große Zahl von hellenischen Juden nach Jerusalem kamen; hellenisierte Juden waren

selbst in Jerusalem ansässig und ihre verschiedenen Landsmannschaften hatten dort eigene Synagogen. Vielleicht sprachen diese verschiedene hellenistische Dialekte; sie alle benutzten aber wohl die alexandrinische Bibelübersetzung, und ohne Zweifel war das Griechische der palästinensischen Juden sehr wesentlich von dem alexandrinischen Judengriechisch beeinflußt. Jedenfalls war aber auch der Einfluß der aramäischen Landessprache daran zu erkennen. — Das ist der Boden, auf dem die neutest. Gräcität zu einem guten Teil erwachsen ist, aber auch nur der Boden. Denn in großem Umfang mußte für die neuen christlichen Ideen erst ein neuer Wortschatz teils durch Neubildung, teils durch Umstempelung griechischer Ausdrücke gewonnen werden, und es ist wichtig zu beobachten, mit welcher Energie sich auch hier die Lebenskraft des neuen Geistes bethätigte. Der klassischen Gräcität kommen die neutest. Schriftsteller freilich bei weitem nicht so nahe wie Josephus und Philo; ihre Sprache will vielmehr mit der griechischen Umgangssprache verglichen sein. Übrigens bestehen hierbei zwischen den einzelnen neutest. Schriftstellern große Unterschiede, nicht nur in ihrem vielfach individuell ausgebildeten Wortschatz, sondern auch in der Sprachfarbe. Die beste Gräcität wird allgemein dem Hebräerbriefe zuerkannt, dessen Verfasser ohne Zweifel ein hellenistisch gebildeter Jude war. Lukas, von Haus aus ein Heide, schreibt in der Vorrede seines Evangeliums ein fließendes und ziemlich reines Griechisch, durch das sich auch die zweite Hälfte der Apostelgeschichte auszeichnet. Dabei ist seine Sprache anderswo sehr merklich vom Hellenistischen tingiert. Paulus, der die christliche Terminologie zu einem großen Teil geschaffen hat, läßt anderseits die Schule der Schriftgelehrten auch in seiner Sprache deutlich erkennen, wie er ja auch wohl von Haus aus einen aramäischen Dialekt redete. Eine größere Fertigkeit im griechischen Ausdrucke, die er übrigens vor anderen neutest. Schriftstellern voraus hat, begreift sich aus der Übung, die er als Heidenapostel gewann. Das Evangelium und die Briefe des Johannes, die in ihrem Wortschatz keineswegs grobhellenistisch sind, zeigen im Satzbau dagegen einen durchaus hebräisch-aramäischen Charakter. Eine eigentümliche Stellung nimmt sodann der Jakobusbrief ein, der ein viel besseres Griechisch hat, als man von dem Bruder des Herrn erwarten sollte. Am stärksten hebräisch-aramäisch gefärbt ist die Sprache der Apokalypse, deren Verfasser überall in einer anderen Sprache denkt, als er schreibt. Nicht minder als im A. T. will deshalb im Neuen die Sprache der einzelnen Schriftsteller für sich studiert sein. Auszugehen hat man aber begreiflicherweise von den schlicht erzählenden Stücken des N. T.s. — Vgl. Nöldeke, Art. Sprache, hebräische, in Schenkels Bibel-Lexikon, Bd. V, sowie desselben Schrift: Die semitischen Sprachen, Leipzig 1887. Sm.

Sprengwasser. Das Wasser, welches auf den Leichenunreinen gespritzt wird, heißt mê nidda Unreinigkeitswasser, d. i. der Wegschaffung der Unreinigkeit dienendes; der Name wird aber auch anders gedeutet, Abenezra deutet ihn Entfernungs- oder Beseitigungs-Wasser, Raschi: Sprengungs-Wasser, wie schon Sept. und Hieronymus, an dessen aquae adspersionis sich Luthers „Sprengwasser" anschließt. Nicht ein und dasselbe mit diesem Reinigungsmittel Leichenunreiner ist das allgemeinerem Zwecke dienende mê chaṭṭâth Sünden-, d. i. Entsündigungs-Wasser, 4. Mos. 8, 7; die eine Benennung ist aber gleichen Wertes mit der anderen; denn mit mê nidda wird entsündigt 4. Mos. 31, 23. Unreinheit und Sünde stehen nach biblischer Anschauung und zumal nach der Grundanschauung des besonders auf Heiligung des Naturlebens gerichteten mosaischen Volksgesetzes in engstem Kausalzusammenhang und sind deshalb wechselnde Begriffe; Schmutz ist wie konkrete Sünde, und Sünde wie in das Innenleben aufgenommener Schmutz. Die Sünde ist ja die Mutter des Todes, und der Tod ist der Vater alles Unreinen; denn alles was vom Tode ergriffen ist und damit zusammenhängt, gilt der Thora als unrein, und von allem Unreinen ist nicht das Tier, sondern der Mensch im Zustande des Todes das Unreinste. Die Leiche und Gott der Lebendige, die Verwesung und Gott der Heilige sind Gegensätze von äußerster Spannung. Daher die 3. Mos. 21, 1—6. 10, 6 u. Hes. 42, 25—27 verzeichneten, in d. A. Priester Nr. 3 erörterten strengen Anforderungen an die Priester, die Verunreinigung an Leichen und jede andere Teilnahme an den Trauerriten möglichst zu meiden, Anforderungen, die für den Hohenpriester (s. d. A. Nr. 2 u. 3. Mos. 21, 10—12) noch gesteigert werden. In dem Gesetze von der roten Kuh, deren Asche das reinigungskräftige Ingrediens des Sprengwassers ist, kommt diese Perhorrescierung des Todes zu vielfachem Ausdruck. Dieses Gesetz, womit 4. Mos. 19 die Geschichte der zwei ersten Jahre nach dem Auszug abschließt, beschreibt die Herstellung des Sprengwassers ausführlich, aber hier und da für spätere Praxis nicht mehr sicher verständlich und viele offene Fragen lassend, deren Beantwortung dem sogenannten traditionellen Gesetz (lex oralis) überlassen blieb; der Mischnatraktat Para (ohne Gemara) zeigt, was der Scharfsinn überspannt peinlicher und kleinlicher Gesetzlichkeit zu leisten vermocht hat. Es soll — so sagt 4. Mos. 19 die an Mose und Aaron ergehende göttliche Weisung — von der Gemeinde eine rote Kuh gestellt werden, eine fleckenlose (nach der Tradition: durchaus rotbraun ohne andersfarbige Haare), ohne Leibesschaden, die noch kein Joch getragen und also zu keiner Dienstarbeit ver-

wendet worden ist; rot soll sie sein, weil rot (adom) die Farbe des Blutes (dam) und also des im Blute rollenden Lebens ist, also als Trägerin frischen, den Folgen des Todes entgegenzuwirken fähigen Lebens. Diese Kuh soll man dem Priester Eleasar übergeben (nach der Tradition braucht es weiterhin nicht der Sagan, d. i. stellvertretende Hohepriester, es kann auch dieser selber oder irgend ein anderer Priester sein); man soll sie zum Lager hinausführen und soll sie (denn die Schlachtung jedweden Opfers durfte auch der Laie vollziehen) vor ihm (so daß er Augenzeuge ist) schlachten. Schon hier ist dies bedeutsam, daß Eleasar, nicht Aaron, mit Herstellung des Mittels gegen Leichenunreinheit beauftragt wird; diese Herstellung ziemt sich nicht für den Hohenpriester, welchem es in schlechthin ausschließlicher Weise verboten war, in Beziehung zu irgend welcher Leiche zu treten; bedeutsam auch dies, daß die Herstellung außerhalb des Lagers geschehen muß, weil das Lager Israels, geschweige das Heiligtum, durch keine geflissentliche faktische Beziehung auf den Tod entweiht werden soll. Nachdem die Kuh geschlachtet ist, soll Eleasar seinen Finger in das Blut des Tieres tauchen und von diesem Blute siebenmal gegen die Ostseite des Stiftzeltes hinspritzen; — das Blut des im Vorhofe geschlachteten Sündopfers der Gemeinde für unvorsätzliche Begehungssünden wird siebenmal gegen die Parocheth gespritzt; hier geschieht die Spritzung (Nazzāa) in die Luft; denn da der Schmutz des Todes in keinerlei Beziehung zum Heiligtum treten soll, so wird das Blut des diesen Schmutz hinweg zu nehmen bestimmten Tieres dem Heiligtume nur von ferne appliziert, damit das Sündopfer (denn die rote Kuh ist ein solches, wie sie V. 9 auch genannt wird, obgleich es, wie z. B. auch bei den Opfertieren des Bundesschlusses 1. Mos. 15, bei der sacratio ohne Hinzutritt der oblatio bleibt) gleichsam durch eine Fernwirkung seine Reinigungs- oder Entsündigungskraft empfange. Sodann soll man den Körper der Kuh ganz mit Fell, Fleisch und Blut, ohne Entfernung des Unrats in den Därmen, vor den Augen Eleasars verbrennen; die Person des Verbrenners bleibt unbestimmt, jedoch scheint es nach 3. Mos. 4, 12. 25 (wo der fungierende Priester Subjekt ist) ein Priester, also in diesem Falle, da Ithamar, wenn er gemeint wäre, genannt sein würde, ein priesterlich fungierender Levit sein zu sollen; die Verbrennung aber (saraph, was nie von der Verflammung auf dem Altar gesagt wird) ist die bei allem Hochheiligen, welches dem Genusse entzogen, einzige geziemende Art der Wegschaffung. Während der Verbrennung soll der Priester (also wohl Eleasar, vor dessen Augen sie geschieht) Cedernholz, Ysop und ein mit Kokkus getränktes Stück Zeug in den Brand hineinwerfen; die drei Ingredienzien kommen mehr als Medikamente, denn als Symbole in Betracht: das Cedernholz soll der Asche einen dem Todesgeruch entgegenwirkenden Duft der Unverweslichkeit mitteilen; der Ysop galt im Altertum allgemein als Reinigungsmittel und das Kokkusband mit seiner hochroten feurigen Farbe ist nicht bloß Bild der Lebensfülle (Bähr, Kurtz u. a.), sondern der Kokkussaft hat nach der alten materia medica auch arzneiliche Kraft. Das Eigentümliche dieses Verbrennungsaktes besteht darin, daß auch das Blut mitverbrannt wird; das nach der Spritzung und Streichung übrige Blut der esoterischen Sündopfer wurde an den Brandopferaltargrund ausgegossen, hier aber wird das Blut mitverbrannt, weil in der Asche des Tieres ein quintessentielles Reinigungsmittel gewonnen werden soll, in welchem das Blut, nachdem es mittels der Spritzung eines Teiles gleichsam mit Sühnkraft imprägniert ist, die eigentliche Basis ausmacht. Das Geschäft des Verbrenners ist mit diesem Akte zu Ende; denn er ist nun unrein, hat seine Kleider zu waschen und sich zu baden und geht erst am Abend dadurch seiner Unreinheit ledig; er ist unrein, weil sein Geschäft sich auf den Tod bezog, aber er ist nur einen Tag, nicht sieben Tage unrein, weil es der Entfernung der Todesunreinheit gewidmet war. Ein reiner Mann sammelt nun die Asche und hinterlegt sie an einem reinen Orte außerhalb des Lagers; sie selbst ist ein chaṭṭath und also ein Hochheiliges, nur die Intention auf die Unreinheit, gegen welche ein Antidotum hergestellt werden sollte, war das Verunreinigende. Darum hat auch der Sammler der Asche seine Kleider zu waschen, er ist, wie der Verbrenner, unrein bis Sonnenuntergang. Wenn nun die Asche in Anwendung kommen soll, so thut man nach V. 17 lebendiges Wasser darauf, d. h. wie es traditionell gedeutet wird: man füllt das Gefäß mit Wasser und mischt die Asche damit, so daß sie vom Wasser gedeckt wird. Die Applikation an leichenunreine Dinge und Personen vollzieht ein reiner Mann (nach der Tradition: des Priesterstandes) mittels eines in das Wasser getauchten Ysopstengels (des auch beim ägyptischen Passah in Anwendung gekommenen und bei der Reinigung des Aussätzigen anzuwendenden Sprengwedels) am 3. und 7. Tage der Verunreinigung; die verunreinigte Person hat nach der zweiten Besprengung ihre Kleider zu waschen, sich zu baden und erlangt dann am Abend die (zur Befassung mit Heiligem erforderliche) Reinheit zurück. Auch der Besprenger ist nach V. 21 unrein bis zum Abend; die talmudische Deutung, welche hier nicht den Besprenger, sondern den Träger des Sprengwassers versteht (Nidda 9a, Joma 14a), thut dem Wortlaut Gewalt an, s. dagegen Reinigkeit und Reinigungen S. 1294b und das Specielle über Leichenunreinheit ebend. Nr. 5. Die Vorkehrungen für Herstellung des Sprengwassers, welche die Mischna Para beschreibt, ver-

lieren sich ins Fabelhafte. Es gab, wie dort in Kap. III erzählt wird, in Jerusalem ein Gehöfte auf Felsenboden, welches, um der verunreinigenden Einwirkung etwa darunter gelegener Gräber entnommen zu sein, unterhöhlt war. Dorthin brachte man Schwangere, die da gebaren. Wenn ihre Kinder herangewachsen, aber noch nicht in das Alter der Geschlechtsreife eingetreten waren, brachte man starkleibige Rinder mit Brettern obenauf, auf die man die Kinder aufsitzen ließ, deren Beine nun soweit vom Boden entfernt blieben, daß die Einwirkung einer etwa zu passierenden Grabstätte ausgeschlossen blieb. Sie hatten steinerne (und deshalb für Unreinheit unempfängliche) Becher in ihren Händen. Am Siloah angekommen, stiegen sie ab, füllten die Becher und saßen dann wieder auf. Nach dem Tempelberg gekommen, verließen sie ihre Hochsitze; auch hier war der Boden, um gegen etwa vom Boden andringende Leichenunreinheit geschützt zu sein, unterhöhlt, und im Eingange des Frauenvorhofes dicht vor dem Zwinger (chêl) war eine Kanne mit Entsündigungsasche der seither verbrannten Kühe in Bereitschaft gestellt. Es galt nun, die Entsündigungsasche in das aus dem Siloah geholte Wasser hineinzubringen, ohne daß ein Mann dabei mitwirkte, bei dem die Möglichkeit geschlechtlicher oder doch von dem heidnischen Babylonien her anhaftender Unreinheit vorhanden war. Man brachte deshalb einen Schafbock, band ihm einen Strick zwischen die Hörner, befestigte an dem Strick einen verästelten Stecken und warf diesen in die Kanne; dann schlug man den Schafbock, so daß er zurückfuhr und den Stecken aus der Kanne herausriß, worauf das Kind herzueilte und soviel der am Stecken haftenden Entsündigungsasche heiligte, daß sie oben auf dem Wasser zu sehen war. Mit diesem Sprengwasser wurde der bei Verbrennung der neuen Kuh zum Fungieren ersehene Priester, welcher sieben Tage vorher fern von seiner Häuslichkeit, in einer nordöstlichen Tempelkammer, die das Steinhaus (bêth eben) hieß, abgeschlossen blieb, alltäglich besprengt, und wenn er mit seinen Gehilfen den Weg vom Tempelberg nach dem Ölberg antrat, überschritt er, um gegen die Verunreinigung von Gräbern in der Tiefe sichergestellt zu sein, eine aus übereinander liegenden Wölbungen oberhalb ihrer Tragpfeiler hinführende Stiege (kebesch), welche eigens für diesen Zweck gebaut war. Wir lassen dahingestellt, wieviel dieser ceremoniellen Überschwenglichkeiten auf treuer Erinnerung beruht. Merkwürdig aber ist das unumwundene Bekenntnis III, 5: „Die erste rote Kuh hat Moses beschafft und die zweite Esra, und fünf sind beschafft worden seit Esra und weiterhin.“ Del.

Sprichwort, s. Spruch.

Springhase, s. Kaninchen u. Maus.

Spruch, Sprichwort. Das Sprichwort heißt im Hebr. maschal, d. i. „Gleichnis“ (Hes. 17, 2); denn häufig tritt es, zumal im Orient (vgl. d. A. Rätsel), im Gewand des Gleichnisses auf, oder es macht bekannte Personen mit Bezug auf ihre merkwürdigen Schicksale, Erlebnisse oder Eigenschaften zum Typus, der gleichartiges veranschaulicht und an welchem gleichartiges gemessen wird (vgl. 1. Mos. 10, 9. 1. Sam. 10, 12. 19, 24) — „zum Sprichwort werden“ ist besonders häufig s. v. a. zum Unglücks-, Straf- und Warnungsexempel werden (vgl. 5. Mos. 28, 37. 1. Kön. 9, 7. 2. Chr. 7, 20. Jer. 24, 9. Hes. 14, 8. Sach. 8, 13 und dazu Jer. 29, 22. Ps. 44, 15. 69, 12. Hiob 17, 6) — oder es liegt wenigstens seiner Anwendung irgend eine Vergleichung zu Grunde. Ohne Zweifel waren bei den Israeliten viele eigentliche Volkssprichwörter im Umlauf; doch sind in der Bibel verhältnismäßig nur wenige davon erhalten (vgl. Richt. 8, 21. 1. Sam. 24, 14. 2. Sam. 5, 8. Hiob 2, 4. Jer. 31, 29. Hes. 12, 22. 16, 44. 18, 2. Sir. 10, 12. Luk. 4, 23. Joh. 4, 37. 2. Petr. 2, 22). Zwar mögen unter den 3000 Sprüchen, die Salomo „redete“, d. h. im Munde führte (1. Kön. 4, 32 [5, 12]), auch manche Volkssprichwörter gewesen sein; und so mögen sich solche auch in dem nach ihm benannten Spruchbuch und ebenso in dem Prediger Salomo's und in der Weisheit Jesus Sirachs erhalten haben. In der Hauptsache aber sind die in diesen Büchern enthaltenen Sprüche nicht aus dem Volksmund gesammelte Sprichwörter, sondern künstlerische Produkte, in welchen die Lehrer der Weisheit ihrer Lebenserfahrung und Weltanschauung einen dichterischen Ausdruck gegeben haben. Wie jedes geflügelte Wort konnten sie wohl zu Volkssprichwörtern werden, und es war gewiß die Absicht der Spruchdichter, sie als solche in Umlauf zu bringen; aber von Hause aus waren sie es nicht. Doch hatte es seinen guten Grund, daß auch sie mit dem das Volkssprichwort bezeichnenden Namen maschal bezeichnet wurden. Denn ursprünglich nahmen die Spruchdichter dieses offenbar zum Muster: sie gaben ihre Weisheitslehren in der Form kurzer, in sich abgeschlossener, zweigliedriger Sätze mit der scharfen, treffenden, oft akuminösen und häufig bildlichen Ausdrucksweise des Volkssprichworts. Dies war die in der salomonischen Zeit herrschende und von Salomo selbst vorzugsweise angewendete Form der Lehrdichtung. Darauf weisen nicht bloß die Angaben in 1. Kön. 4, 32 f. Pred. 12, 9 hin, sondern das bezeugt auch der Grundstock unseres Spruchbuches, die Sammlung Spr. 10—22, 16, welche (mit alleiniger Ausnahme von 21, 25 f.) lauter solche Einzelsprüche enthält, und in welcher zweifellos die in Spr. 1, 1 in Aussicht gestellten „Sprüche Salomo's“ vorzugsweise zu suchen sind (vgl. Spr. 10, 1). Auch in der im Auftrag des Königs Hiskia von einem

Kollegium veranstalteten Nachlese salomonischer Sprüche (Spr. 25—29) herrscht jene Form des Einzelspruches durchaus vor (bes. in Kap. 28 u. 29). — Nicht immer haben sich aber die Spruchdichter an der alten knappen Form des zweigliedrigen Satzes genügen lassen; sie haben ihre Sprüche oft auch weiter ausgeführt, wie namentlich in der Sammlung des Spruchbuchs, welche „Worte der Weisen" darbietet (Spr. 22, 17—24, 34), Sprüche von 2, 3, ja von 5 Versen vorkommen; oder sie haben sich in Lehrgedichten versucht, in welchen von der alten Spruchform nur noch der ebenmäßig gebaute, zweigliedrige Vers mit 6 oder 7 Hauptbetonungen beibehalten ist, während sich sonst die dichterische Rede in voller Freiheit in den von der Lyrik geschaffenen Formen ergeht. Wenn aber dabei die Spruchdichtung in Ermahnungsrede übergeht, und an Stelle der lehrhaften und körnigen Ausdrucksweise ein rhetorisierender Predigtton tritt, wie dies in dem Eingangsteil des Spruchbuchs (Kap. 1—9) der Fall ist, so ist das — formell betrachtet — eine Ausartung und Verwischung des dem Lehrgedicht zukommenden Charakters. Doch kennzeichnen sich auch solche Ermahnungsreden dadurch noch als Ausläufer der Spruchdichtung, daß sie deutlich in kleinere, oft sehr kunstvoll gebaute und in sich abgerundete Redegruppen zu zerfallen pflegen, wie denn z. B. das ganze Kapitel Spr. 2 im Hebr. einen einzigen, kunstvoll gegliederten Satz bildet. — Der Name maschal, d. i. Spruch wurde für alle solche Ausgestaltungen der didaktischen Poesie beibehalten, bezeichnet also auch überhaupt das **Lehrgedicht** (so Ps. 49, 5. 78, 2). — Aber auch **triumphierende Spottlieder**, welche den gefallenen Feind als Straf- und Warnungsexempel hinstehen, können so genannt werden (Jes. 14, 4. 4. Mos. 21, 27); und von einem anderen Gesichtspunkt aus ist der Name auch auf jede vergleichende, oft dunkle und deutungsbedürftige Bilderrede anwendbar (vgl. Dan. 5, 12. Joh. 16, 25. 29), und kann daher in noch allgemeinerem Sinne dichterisch geformte und in gehobenem Ton gehaltene Aussprüche sehr verschiedener Art bezeichnen (vgl. 4. Mos. 23, 7. 18. 24, 3. 15. 20. 21. 23. Hiob 27, 1. 29, 1). — In Joh. 15, 25 (vgl. 12, 38) ist „Spruch" s. v. a. Schriftausspruch, Schriftwort, in Apstlg. 16, 4 s. v. a. Festsetzung, Entscheidung.

Staar, s. Blindheit.

Stab, s. Scepter.

Stachys: ein Christ in Rom, den Paulus Röm. 16, 9 als „seinen Geliebten" grüßt. Spätere haben ihn zu einem der siebzig Jünger gemacht. Bg.

Stadion ist bei den Griechen und bei anderen Völkern griechischer Sprache und Civilisation das größte Längenmaß, und wird von denselben während des gesamten Altertums auch nach Ausdehnung des römischen Netzes großer Heerstraßen über den Osten **stets** bei Angabe der **räumlichen Entfernung** zweier Orte von einander zur Bezeichnung gebraucht. Ursprünglich bezeichnete das Wort Stadion die in dem Leben der Griechen so bedeutungsvolle **Rennbahn** für festliche Kampfspiele als feststehende, bestimmt vorgezeichnete Strecke. Die Länge der Rennbahn aber wurde nach der Strecke normiert, die ein rüstiger Mann im Schnelllaufe zurücklegen kann, ohne daß er anzuhalten braucht um Atem zu schöpfen. **Theoretisch** rechneten die Griechen überall ein Stadion zu 600 griech. (625 römischen) Fuß, die Länge der **Olympischen** Rennbahn. [Nach den neueren Messungen in Olympia sind dies 192,27 m, der Fuß also = 0,3205 m.] Acht solcher Stadien kamen auf die römische, 40 auf die deutsche Meile (das Stadion ist also eine Strecke von drei Minuten). **Thatsächlich** trifft das aber **nicht** überall zu; denn die Griechen bestimmten ihre Messungen nur selten genau nach der Meßschnur, bei längeren Strecken meist nur durch Ausschreiten mit den Füßen, oft auch noch flüchtiger, und reduzierten ausländische Maße nur allgemein durch Umrechnung nach den olympischen Längenmaßen. Man kann also in der Längenangabe vieler ihrer Schriftsteller keineswegs immer genaue Messungen finden. — In der späteren **römischen** Zeit seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. wurde ein **etwas längeres** Stadion gebraucht, wovon 7½ auf die römische Meile gingen. Der Ursprung desselben wird teils in Kleinasien, teils in **Palästina** gesucht; letzteres, welches dem talmudischen Rûs oder Rîs entsprach, war das 400fache der sogen. mosaischen oder mittleren Elle. Angaben nach **solchen** Stadien finden sich bei Luk. 24, 13, und mehrfach bei Josephus. Luther hat (vgl. 2. Makk. 11, 5. 12, 9. 10. 16. 17. 29. Joh. 6, 19. 11, 18. Offb. 14, 20. 21, 16) Stadion gewöhnlich durch „Feldweg" (s. S. 443) übersetzt. Vgl. F. **Hultsch**, Griech. und röm. Metrologie, S. 31 bis 58, und 272. H.

Stadt. Die biblische Überlieferung führt den 1 Anfang des Städtebaus auf Kain zurück (1. Mos. 4, 17; vgl. S. 822); man darf hierin, wie in manchem anderen, eine Nachwirkung davon erkennen, daß Israel ursprünglich ein Volk von Hirtennomaden war. Die Städte, die es bewohnte, seit es im Lande Canaan zum seßhaften, Ackerbau treibenden Kulturvolk geworden war, hatte es auch — zum wenigsten größtenteils — nicht selbst erst gebaut. Das Land war schon vor seiner Besitznahme durch die Israeliten voll großer und fester Städte (4. Mos. 13, 29. 5. Mos. 1, 28. 6, 10. 9, 1. Jos. 24, 13), deren Gründung meist im Dunkeln, und, falls sich, wie bei Hebron, eine Kunde davon erhalten hat (4. Mos. 13, 23), in grauer Vorzeit oder, wie bei Sichem (s. d. A.), wenigstens vor der

Zeit Jakobs liegt. Von diesen Städten wurden bei der Eroberung Canaans unter Josua nur einzelne zerstört (Jos. 11, 13), und auch die zerstörten entweder von den Canaanitern (s. Hazor) oder von den Israeliten (s. Jericho) bald wieder an ihrer alten Stelle aufgebaut. Von ganz neuen Städtegründungen infolge der Niederlassung der Israeliten weiß die Geschichte wenig zu berichten. Denn wo vom „Bauen" von Städten die Rede ist, hat man meist nur an Vergrößerung oder an Befestigung derselben zu denken (vgl. Jos. 19, 50. Richt. 18, 28. 1. Kön. 12, 25. 15, 17. 21 f. 2. Chr. 8, 5; so wohl auch 1. Chr. 8 [7], 24 und 9 [8], 12); und in den Notizen der genealogischen Listen der Chronik, welche einen Mann, dessen Name übrigens manchmal selbst eine Stadt repräsentiert, als „Vater" einer oder mehrerer Städte bezeichnen (vgl. z. B. 1. Chr. 2, 24. 42—49. 50—55. 4, 4. 5. 18 ff.), darf man schwerlich Erinnerungen an Städtegründungen finden wollen. Unter den Städten, welche die Rubeniten und Gaditen im Ostjordanland „bauten", mögen einzelne Neugründungen gewesen sein (4. Mos. 32, 16. 24. 34—39; vgl. aber V. 26). Aus dem Westjordanland hören wir nur von der Gründung eines neuen Lus (s. d. A.) durch einen bei der Einnahme von Lus-Bethel von den Ephraimiten verschonten canaanitischen Bewohner dieser Stadt (Richt. 1, 26) und in späterer Zeit von der Gründung Samaria's (s. d. A.) durch den König Omri (1. Kön. 16, 24). — Der erwähnte geschichtliche Sachverhalt erklärt sich einfach: mehr als in vielen anderen Ländern waren in Palästina die Lokalitäten, an welche Städte gegründet werden konnten, durch die geographischen und die Bodenverhältnisse von vornherein vorgezeichnet. Vor allem boten sich dazu Berghöhen und Hügel dar (vgl. Jos. 11, 13. Matth. 5, 14), von denen man einen weiten Umblick hatte, und die am leichtesten verteidigt und befestigt werden konnten; sodann zwischen den Bergen gelegene fruchtbare Thäler mit verteidigungsfähigen Zugängen, besonders solche, welche natürliche Paßwege bildeten (vgl. Sichem, Hebron); ferner luden liebliche, wasserreiche Oasen, die mitten in öden Gegenden gelegen waren, zur Ansiedelung ein (vgl. Jericho, Engedi); und das Vorhandensein von Bächen, Quellen, Brunnen und Teichen veranlaßte überhaupt vielfach die Erbauung von kleineren Städten. Solche von der Natur angewiesenen Stätten behielten unter dem Wechsel der politischen und der Bevölkerungsverhältnisse ihre Bedeutung und konnten nicht leicht mit anderen vertauscht werden. — 2 Von der Bauart der altisraelitischen Städte haben wir wenig nähere Kenntnis. Über den Unterschied von Städten und Dörfern und über die Bedeutung des Ausdrucks „Töchter" einer Stadt s. d. A. Dorf. Der letzterem Ausdruck entsprechende Begriff der Mutterstadt (Metropolis) kommt 2. Sam. 20, 19 von Abel-Beth-Maacha vor. Unter den Städten selbst werden ummauerte und offene unterschieden (5. Mos. 3, 5. Esth. 9, 19 im Hebr.), und jene waren wieder entweder nur zu ihrer eigenen Sicherheit mit Mauern umgeben oder sie dienten zugleich als Reichsfestungen; vgl. darüber und über die Beschaffenheit der Stadtmauern d. A. Festungen Nr. 1 u. 2. Die mit starken Flügelthüren und ehernen oder eisernen Riegeln ausgestatteten Stadtthore, die man mit Anbruch der Nacht zu verschließen pflegte (Jos. 2, 5. 7), waren wohl in der Regel an Thorgebäuden angebracht; über dem überbauten Thoreingange befand sich ein Obergemach (2. Sam. 18, 33); manchmal waren es der Thorgebäude auch zwei, ein inneres und ein äußeres, zwischen denen ein kleiner Hof lag (2. Sam. 18, 24 ff.). Von dem platten Dach des Thorgebäudes (2. Sam. 18, 24) oder von einem dazu gehörigen Turm (2. Kön. 9, 17) aus hielt der Thorwächter Ausschau, um durch Rufen oder durch Hornsignale (Jer. 6, 17. Hes. 33, 1 ff.) das Herannahen ungewöhnlicher Ankömmlinge und besonders herannahende Gefahren anzukündigen. Die übrige Thorwache (2. Kön. 7, 10 f. Neh. 13, 19) unter dem Kommando des Thorhüters (Jer. 37, 13) hatte wohl in den Nebenräumen der Thorgebäude ihr Wachtlokal. An den Thoren lagen größere oder kleinere freie Plätze, die Hauptstätten alles öffentlichen Verkehrs (1. Mos. 19, 2. Richt. 19, 15 ff. 2. Sam. 19, 8. 1. Kön. 22, 10. 2. Kön. 7, 1. 2. Chr. 32, 6. Neh. 8, 1. 3. 16. Hiob 29, 7; vgl. d. Artt. Thore und Gasse). Die Straßen, die heutzutage in den Städten des Orients meist so eng sind, daß keine zwei beladene Kamele neben einander gehen können, waren wohl auch im Altertum in der Regel nicht breiter; Josephus redet nicht selten von der Enge der Gassen Jerusalems, welche rasche Flucht des Volkes erschwerten und leicht durch Anhäufung der Leichen Erschlagener verstopft wurden (Josephus, Jüd. Kr. II, 14, 9. 15, 5. VI, 8, 5. Altert. XX, 5, 3); und wo alte Straßenzüge durch Ausgrabungen erkennbar geworden sind, erweisen sie sich meist als ziemlich enge. Zwar gab es auch breitere Hauptstraßen, in welchen man mit Wagen fahren konnte (2. Sam. 15, 1. 1. Kön. 1, 5. Jer. 17, 25); im allgemeinen aber boten neben den Freiplätzen nur die Anfänge und Kreuzungspunkte der Straßen genügenden Raum, wo etwa ein Lehrer der Wahrheit das Volk um sich sammeln (Spr. 1, 21. Luk. 13, 26) oder ein scheinheiliger Pharisäer seine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit zur Schau stellen konnte (Matth. 6, 5. 2). Die Eingänge der Straßen werden darum auch manchmal als die Orte hervorgehoben, wo die in einer Stadt umherliegenden Leichen (Jes. 5, 25. Hes. 11, 6) am zahlreichsten zu sehen waren (Jes. 51, 20. Klgl. 2, 19. 4, 1. Nah. 3, 10). — Ob es schon im Altertum gepflasterte Straßen gab, ist zweifelhaft: im A. T. ist nur das steinerne Pflaster des Tempelvorhofs erwähnt (2. Kön. 16, 17), und die

Angabe des Josephus (Altert. VIII, 7, 4), daß Salomo die nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzen Steinen habe belegen lassen, ist schwerlich zuverlässig. Dagegen wird der Kot auf den Gassen (Ps. 18, 43. Jes. 5, 25. 10, 6. Micha 7, 10. Sach. 9, 3. 10, 5) häufig sprichwörtlich erwähnt; nur selten findet sich eine Stelle, in welcher man vielleicht eine Andeutung finden darf, daß für die Reinigung der Straßen Sorge getragen wurde (1. Kön. 14, 10. Ps. 18, 43). Sichere Kunde von Straßenpflasterungen haben wir erst aus der Zeit der Herodianer: in Antiochien ließ Herodes d. Gr. die Hauptstraße mit Steinplatten belegen (Joseph., Jüd. Kr. I, 21, 11. Altert. XVI, 5, 3), und in Jerusalem wurden die Straßen unter Herodes Agrippa II. mit weißen Steinen gepflastert (Altert. XX, 9, 7). Auch für die Straßenreinigung wurde dazumal besser gesorgt, wie denn Herodes d. Gr. in Cäsarea zu diesem Zwecke eine unterirdische Kanalisation angelegt hat (Joseph., Altert. XV, 9, 6). — Eine Eigentümlichkeit der orientalischen Städte, die Bazarstraßen, d. h. Straßen oder Gassen, in welchen die Genossen desselben Gewerbes oder die mit den gleichen Waren handelnden Krämer beisammen wohnen und ihre Ware feil halten, ist durch die Erwähnung der Bäckergasse (Jer. 37, 21) und des Quartiers der Goldschmiede und Krämer (Neh. 3, 31 f.) auch schon für das alte Jerusalem bezeugt; ebenso auch durch die Notiz 1. Kön. 20, 34, daß schon im Altertume die Einräumung der Befugnis, solche Bazarstraßen für die Händler und Gewerbtreibenden eines siegreichen Volkes in der Hauptstadt des besiegten anzulegen, zuweilen zu den Bedingungen gehörte, unter welchen Frieden geschlossen wurde (vgl. S. 291 b. 579 a). — Es war natürlich, daß solche Bazarstraßen nach dem in ihnen betriebenen Geschäft benannt wurden (Jes. 37, 21. Joseph., Jüd. Kr. V, 8, 1), während andere Straßenbezeichnungen von bekannten Lokalitäten, an welchen vorbei oder zu welchen sie führten (vgl. 2. Kön. 25, 4) oder von einer sie auszeichnenden Beschaffenheit (Apstlg. 9, 11) entnommen wurden. — Über die Bauart und Einrichtung der Häuser s. d. A. Haus; daß in befestigten Städten manche Häuser an die Stadtmauern angebaut waren, zeigen Stellen wie Jos. 2, 15. 2. Kor. 11, 33 (vgl. auch Festungen Nr. 4). — Das Bedürfnis der Versorgung mit Wasser mußten die meisten altisraelitischen Städte, so weit es nicht durch vorhandene Quellen und Bäche gedeckt war, durch Anlegung von Cisternen und Teichen befriedigen (s. Brunnen). Doch gab es wenigstens in Jerusalem schon zu den Zeiten Jesaja's auch Wasserleitungen (Jes. 7, 3. 22, 9. 11. 2. Kön. 20, 20. 2. Chr. 32, 30; vgl. d. A. Jerusalem Nr. 10) und in späterer Zeit führte eine solche der Hauptstadt von den 2½ Stunden entfernten Salomosteichen Wasser zu (s. d. A. Etam und vgl. Schick, Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem in ZDPV. I, S. 138 ff.). — Die Umgebung der Städte war gewöhnlich mit Begräbnisstätten erfüllt, während innerhalb derselben nur etwa Könige ihre Ruhestätte fanden (s. Gräber Nr. 2). — Die meisten altisraelitischen Städte scheinen nicht sehr umfangreich gewesen zu sein: die canaanitische Bewohnerschaft Ai's betrug zur Zeit der Eroberung 12000 (Jos. 8, 25); größer war damals Gibeon (Jos. 10, 2); die Angabe, daß die Zahl der Waffenfähigen in Gibea zur Zeit der Richter 700 betrug (Richt. 20, 15), läßt auf eine Bevölkerung von etwa 3000 Seelen schließen; in späteren Zeiten waren die Städte ohne Zweifel volkreicher; und da die Bevölkerung meist auf engem Raum zusammengedrängt (vgl. auch S. 925a) und die Straßen eng waren, so werden die meisten Städte, wenigstens in den Tageszeiten, in welchen der öffentliche Verkehr stattfand, oder die Kinder auf der Gasse spielten (Jer. 6, 11. Sach. 8, 4 f.), den Eindruck großer Belebtheit gemacht haben. Doch mögen die Bemerkungen über die Einwohnerzahl Jerusalems, die in d. A. Jerusalem Nr. 12 gemacht sind, vor übertriebenen Vorstellungen über die Größe der Stadtbevölkerungen bewahren. Bezüglich der zum Teil übertriebenen Angaben des Josephus (vgl. bes. Jüd. Kr. III, 3, 2) für die Zeit der Römerherrschaft vgl. S. 473a. — Natürlich besaßen nicht alle Bewohner einer Stadt eigene Häuser; aber doch darf man im alten Israel kein ausgebildetes Mietwohnungswesen voraussetzen, wie es heutzutage in unseren Städten besteht. Die Regel war ohne Zweifel, daß jedes Familienhaupt sein eigenes Haus hatte. Der Begriff des Beisassen (hebr. tôschab; bei Luther „Gast", „Einwohner", „Bürger", auch „Hausgenosse") bezieht sich zunächst nicht auf die Mitbewohner eines fremden Hauses, sondern bezeichnet den, welcher ohne eigentümlichen Grundbesitz in einem fremden Lande (1. Mos. 23, 4. 3. Mos. 25, 45. 47. 4. Mos. 35, 15) oder in einer ihm nicht heimatlichen Landschaft (1. Kön. 17, 1) lebt. Er bezeichnet dann allerdings auch solche Israeliten, welche infolge ihrer Verarmung Mitbewohner in den Häusern anderer geworden waren und wohl in Geld oder durch Arbeit eine Miete entrichten mußten (3. Mos. 25, 35. 40). Solche Beisassen werden meist neben dem Tagelöhner genannt (2. Mos. 12, 45. 3. Mos. 22, 10. 25, 6. 40), und, wie dieser, nicht zur Familie im engeren Sinne gerechnet, weshalb sie von der Passahfeier der Familie und in Priesterfamilien vom Genuß des Heiligen ausgeschlossen waren. Aber groß hat man sich allem Anschein nach die Zahl solcher Mietwohner in den altisraelitischen Städten nicht zu denken, wogegen sie zur Zeit Jesus Sirachs beträchtlich vermehrt gewesen sein mag (Sir. 29, 29 ff.). — Das Regiment übten in den Städten die Stadtältesten (s. Älteste Nr. 3); seit Josaphat bestanden neben

ihnen in allen festen Städten besondere Gerichtskollegien (s. Gerichtswesen Nr. 4). Ein Stadtpräfekt (Fürst der Stadt; bei Luther: Stadtvogt oder Bürgermeister) wird in Samaria (1. Kön. 22, 26. 2. Chr. 18, 25) und in Jerusalem (2. Kön. 23, 8. 2. Chr. 34, 8) erwähnt; doch gab es in Jerusalem deren wohl mehr als einen; denn 2. Chr. 29, 20 kommt eine Mehrheit von Fürsten der Stadt (Luther: „die Obersten der Stadt") vor, und für die Zeit Josia's wird als Stadtfürst einer Stelle Josua (2. Kön. 23, 8) und in der anderen Maeseja (2. Chr. 34, 8) genannt. Im nachexilischen Jerusalem hatten jedenfalls zwei Fürsten, von denen jeder eine Hälfte des zu der Hauptstadt gehörigen Landbezirks unter sich hatte, ihren Sitz in der Hauptstadt (Neh. 3, 9 u. 12; in beiden VV. ist zu lesen: „des halben Bezirks von Jerusalem"), und zwar wahrscheinlich neben einem besonderen Stadtfürsten; denn auch in Mizpa gab es damals einen Stadt- und einen Bezirksfürsten (Neh. 3, 19. 15); übrigens waren auch kleinere Städte, wie Beth Zur (V. 16) und Kegila (V. 17. 18) damals Sitze von zwei Bezirksfürsten, ohne Zweifel wegen der Ausdehnung des zu ihnen gehörigen Landbezirks, wogegen Beth Cherem (s. d. A.) nur einen hatte (V. 14). — In der Nacht, in welcher die unbeleuchteten Straßen still und menschenleer waren, übten Nachtwächter teils von ihren Posten aus (Ps. 127, 1. 130, 6. Jes. 21, 11), teils patrouillierend (Hohesl. 3, 3. 5, 7) den Sicherheitsdienst (s. Nachtwache). — Daß man schon früh Bürgerlisten in den Städten geführt hat, erhellt aus manchen Anspielungen auf diese Einrichtung (vgl. Jer. 22, 30. Hes. 13, 9), besonders aus der daraus erwachsenen Vorstellung eines von Gott selbst geführten Buches, in welchem die Bürger seines Reiches verzeichnet sind, des Buches des Lebens oder der Lebendigen (Ps. 69, 29. 87, 6. Jes. 4, 3 u. a.). — 4 Die Namen der Städte sind vielfach von ihrer Lage auf einer Höhe (vgl. Rama, Ramoth, Geba, Gibea, Gibeon, Mizpa), auf einem von Bergen überragten Paß (vgl. Sichem), in einem Thal (vgl. Beth Emek), in einer grasreichen Aue (vgl. Abel), an einer Quelle (vgl. Ain, Engedi, Beth Nimra), an einem oder mehreren Brunnen (vgl. Beer, Beeroth, Beerseba), in der Steppe (vgl. Beth-Araba), oder von der sonstigen Beschaffenheit ihrer Umgebung (vgl. Kiriath Jearim, Bethsemes, Bethlehem), von den sie auszeichnenden Bäumen (vgl. Elath, Tamar, Bethphage, Beth Tappuah, Sittim, Rimmon) und den daselbst vorkommenden Tieren (vgl. Lais, Beth Lebaoth, Zeboim) entnommen, oder auch von ihrer Bestimmung (vgl. Beth Marcaboth, Hazar Susa), dem in ihnen vorzugsweise betriebenen Gewerbe (vgl. Bethsaida) oder von anderem, wodurch sich ihre Bewohnerschaft bekannt gemacht hatte (vgl. Kiriath Sepher). Nicht wenige haben ihre Namen von Gottheiten, deren Kultusstätten sie gewesen waren (vgl. Astharoth, die mit Baal zusammengesetzten Ortsnamen, Beth Dagon, Nebo) oder sind durch denselben allgemeiner als Gottesstätten (vgl. Beth El) und heilige Orte (vgl. Kades) bezeichnet. Seltener ist eine Stadt nach einem Stamm (vgl. Dan, Ephraim, Sebulon) oder nach einem einzelnen Mann (vgl. Samaria) benannt worden. — In zusammengesetzten Städtenamen begegnet man namentlich den Wörtern bêth (= „—hausen" in deutschen Ortsnamen), ḳirjath (= —stadt), chaṣar (= —hof, —hofen), kephar (= —dorf), beer (= —bronn), ên (= —quell), 'abel (= —au); die Zusammensetzung mit chaṣar und kephar weist offenbar darauf hin, daß die betreffenden Ortschaften aus bloßen Dörfern zu Städten geworden waren. Dualformen, wie Kiriathaim Jeruschalaim, weisen auf Zweiteiligkeit einer Stadt hin; waren die Teile einer Doppelstadt durch ihre Lage bestimmt von einander gesondert, so wurden sie wohl auch durch einen auf dieselbe weisenden Zusatz von einander unterschieden (vgl. Beth Horon). Gleichnamige Städte unterschied man ebenfalls durch einen bestimmter bezeichnenden Zusatz (s. Abel) oder durch Angabe des Stammgebiets, in welchem sie lagen, vielleicht auch schon durch die Bezeichnung „das zweite, das dritte" (s. Eglath). — Einzelne Städte haben ihren ursprünglichen Namen später mit einem anderen vertauscht: Zoar hieß ursprünglich Bela (1. Mos. 14, 2); der Stadtname Lus wurde mit Bethel (1. Mos. 28, 19. Richt. 1, 23), Kiriath Arba mit Hebron (Jos. 14, 15), Kiriath Sepher mit Debir (Jos. 15, 15. Richt. 1, 11), Jebus mit Jerusalem (s. d. A. Nr. 1), Laisch mit Dan (Jos. 19, 47. Richt. 18, 29) vertauscht; wie bei Laisch, so wurde auch sonst die Eroberung einer Stadt leicht Anlaß zu einer Namensänderung (vgl. 4. Mos. 32, 41 f. Richt. 1, 17. 2. Kön. 14, 7). In der griechisch-römischen Zeit erhielten viele Städte im West- und im Ostjordanland neue griechische Namen (Diospolis, Nikopolis, Eleutheropolis, Ptolemais, Antipatris, Neapolis, Sebaste, Skythopolis, Philadelphia, Areopolis u. a.) und von der Zeit der Herodianer an auch römische (Livias, Julias, Tiberias; vgl. auch Aelia Capitolina); doch haben nur wenige derselben die alten Namen verdrängt (vgl. Nabulus und Sebastieh für Sichem und Samaria); die meisten haben den von dem Volksmunde festgehaltenen alten Namen wieder weichen müssen, wie denn überhaupt die alten Ortsnamen mit großer Zähigkeit an den betreffenden Lokalitäten haften blieben und sich in ihrer aramäischen und später arabisierten Form größtenteils bis auf den heutigen Tag im Munde der einheimischen arabischen Bevölkerung erhalten haben. Dabei hat der alte Name zwar manchmal eine andere, durch das Arabische nahe gelegte Bedeutung gewonnen (vgl.

z. B. Beerseba, S. 197a); dagegen sind Umsetzungen hebräischer Namen in ganz anders lautende arabische von gleicher Bedeutung schwerlich anzunehmen oder bilden wenigstens ganz seltene Ausnahmen. — Die Syrerkriege, die Makkabäerkämpfe und die Römerkriege brachten neben der Zerstörung mancher Städte auch die Anlegung vieler neuer Festungen oder die Verstärkung vorhandener mit sich (1. Makk. 9, 50. 13, 33 u. a.). Mit dem Wachstum der Bevölkerung mehrte sich aber auch die Zahl der Städte; viele haben die Herodianer gegründet oder erweitert (vgl. z. B. Joseph., Altert. XVI, 5, 2. XVIII, 2, 1. 3). Städte, in welchen die griechische Einwohnerschaft sich mehrte, gewannen mit der Zeit immer mehr ein verändertes, hellenisiertes Aussehen; besonders seit der baulustige Herodes d. Gr. begonnen hatte, mehrere Städte, namentlich Jerusalem, Cäsarea und Samaria, mit Prachtbauten griechisch-römischer Art zu verschönern. Wie im Ostjordanland (vgl. d. A. Gerasa u. S. 532a), so wurden auch im eigentlichen Palästina verschiedene Städte unter den Herodianern und der römischen Verwaltung mit Säulengängen, Theatern, Amphitheatern, Gymnasien, Rennbahnen, Tempeln und anderen öffentlichen Gebäuden ausgestattet. Selbst auf Synagogenbauten übte da und dort die griechisch-römische Bauart Einfluß. — Im N. T. werden, wie auch von Josephus, Städte (polis) und Dörfer (kōmē) unterschieden; die letzteren pflegt Luther „Flecken“ oder „Märkte“ zu nennen. Als Dörfer sind Bethphage (Matth. 21, 2. Mark. 11, 2), Bethanien (Luk. 10, 38. Joh. 11, 1. 30), Emmaus (Luk. 24, 13. 28), aber auch Bethlehem (Joh. 7, 42), das sonst Stadt genannt wird, und Bethsaida (Mark. 8, 23. 26), das aus einem Dorf zur Stadt geworden war (s. Bethsaida), bezeichnet. Die Bezeichnung „Dorfstadt“ (kōmopolis; bei Luther: „Stadt“) kommt im N. T. nur Mark. 1, 38 vor. — Die städtischen Verfassungen waren um die Zeit Christi und der Apostel in Judäa und teilweise in Galiläa noch nach altjüdischem Muster eingerichtet: neben einer aus Stadtältesten (vgl. Luk. 7, 3) bestehenden Ortsbehörde gab es Ortsgerichte, die sogenannten kleinen Synedrien (vgl. S. 506b f. u. d. A. Synedrium). Doch gab es damals auch Städte mit hellenistischer Verfassung; so die Küstenstädte, die der Dekapolis und wohl die meisten der von Herodes d. Gr. und den Herodianern gegründeten Städte. In ihnen war die obrigkeitliche Gewalt in den Händen eines Rats (būlē), dessen Mitgliederzahl sehr bedeutend war und z. B. in Tiberias, über dessen Verfassung wir durch Josephus am genauesten unterrichtet sind, gegen 600 betrug (Jüd. Kr. II, 21, 9); eine Elite desselben, in Tiberias aus 10 Männern bestehend (Joseph., Leben 13. 33. Jüd. Kr. II, 21, 9), und an ihrer Spitze ein Archon (Joseph., Leben 27. 53. Jüd. Kr. II, 21, 3) führten das Regiment; auch das Amt eines den Marktverkehr beaufsichtigenden Agoranomos (s. Lübker u. d. W.) wird erwähnt (Joseph., Altert. XVIII, 6, 2). So weit solche Städte im Besitz der herodianischen Fürsten waren, war außerdem von diesen ein Statthalter über sie gesetzt, der in Tiberias und Gamala (Joseph., Leben 11) als Eparch, anderwärts auch als stratēgos (so in Cäsarea; vgl. Joseph., Altert. XIX, 7, 4) oder hypodikos (Joseph., Leben 15) bezeichnet wird. — In der Apostelgeschichte sind auch verschiedene Obrigkeiten griechischer Städte erwähnt; neben so allgemeinen Bezeichnungen, wie die der Stadtobrigkeit in Thessalonich (Apstlg. 17, 6. 8), begegnen uns in Philippi (Apstlg. 16, 19 ff.) die Strategen (Luther: Hauptleute), d. h. die zwei obersten, den Titel Prätoren führenden, auch duumviri genannten Magistratspersonen, denen nach dem Vorbilde der 2 Konsuln Roms in den römischen Kolonial- und Freistädten das Regiment übertragen war, und welchen, wie den Konsuln die Liktoren, „Stabträger“ (Luther: Stadtdiener) zur Verfügung standen (V. 35. 38). — Über den Kanzler in Ephesus (Apstlg. 19, 35) s. S. 832b. Bei dem „Stadtbuch“ der Spartaner in 1. Makk. 14, 22 f. hat man an die im Archiv aufbewahrten Staatsakten zu denken.

Stäupen, s. Leibesstrafen S. 915a.

Stahl, das künstlich verdichtete und gehärtete feine Eisen, hat man in 3 Bibelstellen erwähnt gefunden. Am ersten kann bei dem „Eisenwerk“, welches nach Hes. 27, 19 die arabischen Javaniten (s. Javan Nr. 2 u. Usal) den Tyriern lieferten, an Stahl, und zwar wahrscheinlich an aus solchem bestehende Degenklingen gedacht werden; die Degenklingen aus Indien und die aus Jemen waren bei den Arabern berühmt. Viel zweifelhafter ist, ob „das Eisen von Mitternacht“ in Jer. 15, 12 für Stahl zu halten ist. Allerdings galt bei den Alten als der beste Stahl der von den Chalybern in Pontus aus dem Eisenerz ihrer Bergwerke bereitete, weshalb im Griech. u. Lat. der Stahl nach ihnen benannt ist (chalyps, chalybs); aber daß er darum von den Israeliten mit dem unbestimmten Ausdruck „von Norden her kommendes Eisen“ bezeichnet worden sein soll, ist sehr unwahrscheinlich, und in jener dunkeln Stelle ist „das Eisen von Mitternacht“ wahrscheinlicher das Schwert der von Norden kommenden (vgl. Jer. 13, 20) Chaldäer. Nicht minder zweifelhaft ist die Annahme, daß das hebr. Wort paldah, dessen Mehrzahlsform Nah. 2, 4 vorkommt, Stahl bezw. Stahlbeschläge oder gar stählerne Sicheln an den Wagen (vgl. d. A. Wagen) bedeute; die gleich oder ähnlich lautenden syrischen und arabischen Bezeichnungen des Stahls, auf die man sich berufen hat, sind wahrscheinlich erst aus dem Persischen entlehnt; und annehmbarer erscheint die Übersetzung: „in (oder gleich) sich zerteilendem

(sprühendem) Feuer sind die Wagen" (vgl. Luthers: „seine Wagen leuchten wie Feuer"). — Das gewöhnliche Verfahren, durch welches Eisen zu Stahl verarbeitet wurde, war schon bei den Alten die rasche Abkühlung des glühend gemachten Eisens in Wasser; bei der Herstellung feinerer Ware wurde auch statt des Wassers Öl verwendet.

Stakte, s. Myrrhe.

1 **Stamm, Geschlecht, Vaterhaus.** Bei Völkern, welche als Nomadenhirten leben, gliedert sich die Gesamtheit leicht in eine Anzahl von einander gesonderter und sich mehr und mehr gegen einander abschließender Gruppen. Die Grundlage solcher Gliederung ist naturgemäß die Familie, und auch die größeren Gruppen bilden sich in der Regel ursprünglich durch verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit, also vorzugsweise durch gemeinsame Abkunft; an den so gebildeten Kern können sich aber durch Verbindungen mannigfacher Art auch andere, der Abkunft nach fremde Elemente anschließen und mehr und mehr mit demselben verwachsen. So hatte sich das Volk Israel schon vor Moses in der Zeit seines nomadischen Hirtenlebens zunächst in 12 Stämme gegliedert. Die zur Bezeichnung derselben gebräuchlichen hebr. Ausdrücke matteh und schebet oder wenigstens den ersteren erklärt man gewöhnlich durch „Schoß, Zweig, Ast" (vgl. matteh in Hes. 19, 11 ff.), was sich durch die Vergleichungen des Stammvaters mit der Wurzel oder dem Stamm (Jes. 11, 1), der Nachkommen mit den Schößlingen (Jer. 23, 5. Sach. 3, 8. 6, 12. Jes. 22, 24 im Hebr.) und des Geschlechts oder Volks mit einem Baum (1. Mos. 49, 22. Hes. 17, 22. Ps. 80, 9. 15. Jer. 2, 21) zu empfehlen scheint. Aber sowohl die im Sprachgebrauch herrschende Bedeutung jener beiden Wörter, als der Umstand, daß der Hebräer gewohnt ist, die Nachkommenschaft weit überwiegend unter dem Bilde des Hauses aufzufassen, spricht dafür, daß beide Ausdrücke vielmehr die unter einem Führerstab (s. Scepter) Vereinigten bezeichnen (vgl. 4. Mos. 17). Die Stämme gliederten sich wieder in eine Anzahl Geschlechter (mischpachah), diese in eine Anzahl von Familien, die einfach „Häuser", gewöhnlicher aber Vaterhäuser (bêth'ab, in der Mehrzahl bêth'abôth, was nicht mit Luther durch „Haus der Väter", sondern durch „Vaterhäuser" zu übersetzen ist) genannt werden; und diese endlich bestanden aus einer Anzahl von einzelnen Männern, d. i. Hausvätern mit ihren Familien (vgl. bes. Jos. 7, 14. 16—18. 1. Sam. 10, 19—21. Richt. 6, 15). Ähnliche Gliederungen auf der Grundlage genealogischer Zusammengehörigkeit finden sich nicht nur bei stammverwandten Völkern, wie den Edomitern, den Ismaeliten, den Nahoriten (s. u.), sondern auch bei Völkern anderen Stammes, auch bei seßhaften; so bilden ein besonders auffälliges Analogon die 4 attischen Phylen, die in je 3 Phratrien mit je 30 Geschlechtern zerfielen, von welch letzteren jedes wieder aus einer Anzahl Familien bestand (vgl. Lübker u. d. W. phyle). — Die biblische Überlieferung — bei deren 2 Kritik der Einfluß der Familienzugehörigkeit auf die Gliederung nomadisch lebender Völker oft allzu sehr acht gelassen wird — leitet die 12 Stämme Israels von den 12 Söhnen Jakobs ab, jedoch so, daß sie in verschiedene Gruppen zerfallen: 8 Stämme werden auf die zwei ebenbürtigen Frauen Jakobs zurückgeführt, davon 6 (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Isaschar und Sebulon) auf Lea und 2 (Joseph und Benjamin) auf Rahel, 4 Stämme dagegen auf bloße Halbfrauen, davon 2 (Dan und Naphtali) auf Rahels Magd Bilha, die 2 anderen (Gad und Asser) auf Lea's Magd Silpa. In dieser Gruppierung spiegeln sich ohne Zweifel die näheren oder entfernteren Beziehungen und die rechtlichen Verhältnisse ab, in welchen die einzelnen Stämme schon vor der Niederlassung in Canaan zu einander standen, und die gewiß nicht in der bloßen Verschiedenheit der Stammmütter begründet waren. Insbesondere scheint die Ableitung der letzten 4 Stämme von Halbfrauen darauf zu deuten, daß dieselben ursprünglich nicht als den anderen gleichberechtigt gegolten haben (vgl. 1. Mos. 33, 1 f.). — Beim Stamme Joseph trat eine Teilung in zwei besondere Stämme (Ephraim und Manasse) ein, deren selbständige Stellung neben den anderen in der Überlieferung darin Ausdruck findet, daß der sterbende Jakob Josephs beide Söhne durch Adoption an dessen Statt in die Reihe seiner eigenen Söhne stellt (1. Mos. 48). Es werden aber trotzdem immer nur 12 Stämme gezählt, indem Levi, der eine Sonderstellung einnimmt und kein besonderes Stammgebiet hat, nicht mitgezählt wird (vgl. z. B. 4. Mos. 1 u. 13); doch bleibt auch die Zusammenfassung Ephraims und Manasse's unter dem Namen Josephs üblich (vgl. S. 783b f.) Die Zwölfzahl der Stämme galt also als eine unwandelbar feststehende. Sie begegnet uns auch sonst in der biblischen Überlieferung: die Zahl der Stämme und Stammfürsten der Ismaeliten beträgt 12 (1. Mos. 25, 13 ff. 17, 20); Nahor hat 12 Söhne, von denen, wie in Jakobs Familie, 8 aus ebenbürtiger und 4 aus einer bloßen Nebenehe stammen (1. Mos. 22, 20 ff.); auch der edomitischen Stämme und Stammfürsten sind es 12, zu denen aber als 13. der unebenbürtige Amalek hinzutritt (vgl. 1. Mos. 36, 10—19, wo V. 16 der nur durch ein Versehen eingeschaltete Korah zu streichen ist; vgl. V. 11. 14. 18). Die alte, geschichtlich gewordene und von der Überlieferung festgehaltene Zwölfteilung Israels scheint das Schema abgegeben zu haben, nach welchem auch in diesen Fällen die Gruppierung nach der Zwölfzahl hergestellt wurde, wofür namentlich das Beispiel der Nahoriten spricht. Dagegen ist die Ver-

mutung, die Zwölfzahl der Monate, oder gar die der Sternbilder des Tierkreises (vgl. 1. Mos. 47, 9) sei bei den Israeliten und bei anderen semitischen Völkern die ursprüngliche Grundlage der Zwölfteilung, — auch wenn diese bei anderen Völkern so zu erklären sein sollte (vgl. übrigens bezüglich der angeblichen Zwölfzahl der persischen Stämme Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 237 f.), — kaum weniger haltlos, als die Meinung, sie beruhe darauf, daß die 12 Signatur des Bundesvolks sei, weil 12 = 4 × 3, und weil 3 die Signatur Gottes, 4 die der Welt und die Verbindung beider Zahlen die des Verbundenseins Gottes mit der Welt sei (Bähr, Symbolik I, 2. Aufl., S. 248 ff.). — Während die Zwölfzahl feststeht, ist dagegen die Reihenfolge in der Aufzählung sowohl der Stämme als ihrer Ahnherren eine wechselnde. Vorwiegend ist sie durch die von der Überlieferung durch die Ableitung von den verschiedenen Müttern bezeichnete Zusammengehörigkeit bestimmt, wobei in der Regel die Leasöhne den Rahelsöhnen vorangehen, die Söhne der Halbfrauen aber eine wechselnde Stellung einnehmen. Weiter ist die überlieferte Altersfolge der Stammväter maßgebend. Öfters macht sich aber auch die geographische Rücksicht auf die Lage der Stammgebiete geltend, und diese hat wohl in Verbindung mit der zeitlichen Aufeinanderfolge der festen Niederlassung der einzelnen Stämme auch schon auf die Fixierung jener Altersfolge einigen Einfluß geübt (bes. in der den Leasöhnen Issaschar und Sebulon zugewiesenen Stelle). In dieser Altersfolge, wie sie 1. Mos. 29. 30 u. 35, 16 ff. angegeben ist, stehen die Söhne der Halbfrauen zwischen den Leasöhnen Juda und Issaschar. Dagegen sind sie 1. Mos. 35, 23 ff. u. 2. Mos. 1, 1 ff. unter sonstiger Beibehaltung der Altersfolge ans Ende gestellt; ebenso 1. Chr. 2, 1 f., wo nur — wohl infolge eines Schwankens des Chronisten darüber, welcher seiner Vorlagen er folgen solle — Dan den Rahelsöhnen vorangeht. In 1. Mos. 46, 8 ff. schließen sich, im übrigen ebenfalls nach dem Alter geordnet, an die 6 Leasöhne zunächst die 2 Söhne der Magd Lea's und dann die 2 Söhne Rahels die ihrer Magd an. In 1. Mos. 49 endlich stehen die Söhne der Halbfrauen zwischen den Lea- und den Rahelsöhnen, wobei in der, weder die Altersfolge noch die Zusammengehörigkeit nach den Müttern berücksichtigenden Reihenfolge Dan, Gad, Asser, Naphtali, ebenso wie in der Voranstellung Sebulons vor Issaschar (wie in 5. Mos. 33 u. Jos. 19), die Rücksicht auf die Lage der Stammgebiete von Einfluß zu sein scheint. — In der Lager- und Zugordnung 4. Mos. 2, 3 ff. 10, 12 ff. gruppieren sich die Stämme ebenfalls nach den Stammmüttern (s. **Lager** Nr. 1); nur schließt sich Gad, die Stelle Levi's einnehmend, an die Gruppe Ruben, Simeon an, ohne Zweifel wegen seiner in gemeinsamen Lebensinteressen begründeten engeren Verbindung mit Ruben (4. Mos. 32, 1 ff.), die zur gemeinsamen Niederlassung im Ostjordanland führte; die übrigen von den Halbfrauen abgeleiteten Stämme sind wie in 1. Mos. 49 (siehe oben) geordnet. Abgesehen von der verschiedenen Stellung der Gruppen Rubens und Juda's normiert diese Lagerordnung die Reihenfolge in den Verzeichnissen sowohl der Stämme 4. Mos. 1, 20 ff. u. 4. Mos. 26 (wo nur Manasse vor Ephraim tritt), als der Stammfürsten 4. Mos. 7 und 4. Mos. 1, 5 ff. und wohl auch der Kundschafter 4. Mos. 13, 5 ff.; doch ist Gad in 4. Mos. 1, 5 ff. zu den anderen unebenbürtigen Stämmen an die vorletzte und in 4. Mos. 13 an die letzte Stelle heruntergerückt; außerdem hat in letzterem Verzeichnis bei Sebulon und Manasse eine vielleicht zufällige Verschiebung stattgefunden. — Einer, — abgesehen von der Voranstellung Juda's und der Manasse's vor Ephraim, — rein geographischen, von Süden nach Norden fortschreitenden Anordnung begegnen wir 4. Mos. 34, 19 ff.; einer ähnlichen, die Dans späteren Wohnsitz im Norden berücksichtigt und die Ostjordanstämme ans Ende stellt, in 1. Chr. 13 [12], 23 ff. — Auch in 5. Mos. 33, wo Simeon (s. d. A.) fehlt, herrscht innerhalb der beiden auf einander folgenden Gruppen der aus ebenbürtigen und der aus unebenbürtigen Ehen abgeleiteten Stämme allem Anschein nach eine geographische Anordnung. Endlich übt der geographische Gesichtspunkt auch in Jos. 13—19 und Richt. 1 auf die, im übrigen durch die Zeitfolge und die Umstände der Besitznahme der Stammgebiete bestimmte Reihenfolge einigen Einfluß (bes. in der Aufeinanderfolge Sebulon, Issaschar, Asser, Naphtali). Noch eine andere Gruppierung s. 5. Mos. 27, 12 f. — Am meisten willkürlich oder zufällig erscheint die Anordnung in 1. Chr. 4—8 [7] und in 1. Chr. 28 [27], 16 ff., wo auf die nach dem Alter der Stammväter geordneten Leastämme die Rahelstämme folgen, Naphtali zwischen diese beiden Gruppen gestellt ist, Dan den Schluß macht und Gad und Asser weggelassen sind. Über die künstliche Gruppierung der Stämme in Hes. 48, 31 ff. u. 48, 1 ff. vgl. Smends Kommentar zu Ezech. S. 392 ff. In der ungeordneten, nur durch einzelne Reminiscenzen an alttest. Gruppierungen beeinflußten Aufzählung Offb. 7, 5 ff. endlich ist Dan übergangen, bezw. statt desselben der in Joseph enthaltene Manasse noch besonders genannt. — 3 Die Zahl der **Geschlechter**, in welche die einzelnen Stämme zerfielen, war nicht, wie die der Stämme, eine feststehende. Die Behauptung, auch sie habe ursprünglich 12 betragen (Ewald, von Lengerke), ist nicht begründet; denn der Versuch, die Zwölfzahl in der Geschlechtsgliederung des Stammes Levi nachzuweisen, ist nur mittels willkürlicher kritischer Operationen durchzuführen und gewinnt keinenfalls ein für die ursprüngliche Geschlechts-

gliederung gültiges Ergebnis; und die 12 Geschlechter des Stammes Juda, die man in 1. Chr. 4, 1—23 (Ewald) oder leichter in 1. Chr. 4, 1—20 (Bertheau) zählen kann, gehören erst den Verhältnissen einer späten (nach Bertheau der nachexilischen) Zeit, vielleicht aber auch nur einer künstlichen Gruppierung an. Mit dem urkundlich bezeugten Sachverhalt steht jene Behauptung im Widerspruch. Von den 57 Geschlechtern, welche 4. Mose 26 für alle Stämme außer Levi aufgezählt sind, kommen 4 auf Ruben, 5 auf Simeon, 7 auf Gad, 5 (3 + 2) auf Juda, 4 auf Jsaschar, 3 auf Sebulon, 8 (1 + 1 + 6) auf Manasse, 4 (3 + 1) auf Ephraim, 7 (5 + 2) auf Benjamin, 1 auf Dan, 5 (3 + 2) auf Asser und 4 auf Naphtali. Die Zwölfzahl läßt sich hier nur darin finden, daß die beiden Josephstämme und ebenso die beiden von Silpa (s. d. A.) abgeleiteten Stämme (Gad und Asser) zusammen je 12 Geschlechter haben. Die Zahl der waffenfähigen Männer, die durchschnittlich auf ein Geschlecht kommt, ist eine ganz verschiedene; sie schwankt zwischen 4440 (Simeon) und 20 000 (Sebulon). Auffallend ist, daß der Stamm Dan mit 64 400 Mannen nur ein Geschlecht hat; man wird nicht zu viel Gewicht darauf legen dürfen, daß derselbe auch in Richt. 13, 2. 18, 2. 11 (im Hebr.) durch „das Geschlecht der Daniter" bezeichnet ist; denn das Wort mischpachah kommt auch sonst in umfassenderer Bedeutung als Bezeichnung von Stämmen, ja Völkern vor, und Jos. 19, 40. 48 ist auch von Geschlechtern Dans (in der Mehrzahl) die Rede. Wahrscheinlich hatte sich von dem früh zersplitterten (vgl. Richt. 1, 34. 18, 1. 1. Mos. 49, 16) Stamm nachmals nur ein Geschlecht in korporativer Selbständigkeit erhalten, weshalb Dan auch in 1. Chr. 8 [7] übergangen (wie Offb. 7, 5 ff.) oder wenigstens nur andeutend berücksichtigt ist (vgl. Bertheau zu 1. Chr. 7, 12). — Aber wenn man daraus auch folgern darf, daß in 4. Mos. 26 nicht alle ursprünglich vorhandenen Geschlechter verzeichnet sind (die der Leviten sind jedenfalls V. 58 nicht vollständig aufgezählt, und 2. Mos. 6, 15 kommen auf Simeon 6 Geschlechter), so war doch keinenfalls die Zahl dieser eine feststehende. Denn schon früh haben sich von einzelnen Geschlechtern neue Geschlechter abgezweigt, indem ihnen angehörige Vaterhäuser (Familien) im Volksorganismus die Bedeutung von Geschlechtern gewannen; und während die feststehende Zwölfzahl der Stämme für einen Stamm Joseph neben Ephraim und Manasse keinen Raum ließ (vgl. 1. Mos. 48, 6), rückten diese neuen Geschlechter neben denen, welchen sie angehört hatten, in die Reihe ein. Dies erhellt daraus, daß als Begründer der einzelnen Geschlechter zwar gewöhnlich die Söhne des Stammesahnherrn, bei Juda, Ephraim, Benjamin und Asser aber neben diesen auch einzelne Enkel genannt werden; ja bei Manasse sind die meisten Geschlechter sogar erst auf Urenkel des Stammvaters zurückgeführt, indem sich von dem Geschlecht Machirs zunächst das der Gileaditen (vgl. 4. Mos. 36, 1) und von diesem wieder die 6 anderen abzweigen; die letzteren bilden den im Westjordanland angesiedelten halben Stamm Manasse (vgl. Jos. 17, 2 mit 4. Mos. 26, 30 ff.), während die beiden ersteren das Halbmanasse des Ostjordanlandes repräsentieren (Jos. 13, 29 ff. 17, 1); auf die Stellung, welche der Komplex jener 6 Geschlechter neben den Stämmen bei der Besitznahme des Westjordanlandes einnahm, bezieht sich wohl auch die Notiz, daß Joseph die Kinder seines Enkels Machir adoptiert habe (1. Mos. 50, 23; vgl. 30, 3), wobei das Zwischenglied Gilead ignoriert zu sein scheint. — Nur bei Levi stand die Dreiteilung des Stammes (vgl. S. 919b) ebenso fest, wie die Zwölfteilung des ganzen Volkes. Bei den 3 Hauptgeschlechtern, in welche der Stamm sich zunächst gliedert (4. Mos. 26, 57; vgl. 1. Chr. 7, 54 [6, 39. 55]), fand darum nicht eine Abzweigung, sondern nur eine Teilung in einzelne Geschlechter statt, deren bloße Zusammenfassung die Hauptgeschlechter sind, wie der Stamm Joseph die Stämme Ephraim und Manasse zusammenfaßt. Das Geschlecht Gersons besteht aus 2, das Kahaths aus 4 und das Merari's aus 2 Einzelgeschlechtern (vgl. 4. Mos. 3, 18 ff., wo statt „in ihrem Geschlechte" überall „nach ihren Geschlechtern" zu lesen ist). Von dem Kahathitischen Geschlecht Jizhar zweigt sich dann allerdings das neue Geschlecht der Korachiten (s. Korah) ab (4. Mos. 26, 58); aber es tritt nur in die Reihe der Einzelgeschlechter, nicht in die der Hauptgeschlechter. Das von dem Kahathitischen Geschlecht Amram abgezweigte Priestergeschlecht aber nimmt eine Sonderstellung ein. — Immer blieb der Bestand der Geschlechter mancherlei im Laufe der Zeit eintretenden Veränderungen unterworfen: manche mögen ausgestorben sein oder sich aufgelöst haben (s. oben); und da jeder weitere Familienkreis leicht als Geschlecht angesehen werden konnte (vgl. Ruth 2, 1. 3. 1. Sam. 18, 18. 20, 6. 29. 2. Sam. 14, 7. Sach. 12, 12 f.), so konnten dafür um so leichter neue Geschlechter durch Abzweigung von älteren aufkommen (vgl. 2. Sam. 16, 5: das Geschlecht des Hauses Sauls); auch kam es vor, daß ein früher nach seinem Ahnherrn benanntes Geschlecht den Namen eines hervorragenden Nachkommen desselben zu führen begann, wie auch die Araberstämme öfters nach einem berühmten Oberhaupt benannt werden (vgl. d. A. Laedan). Es ist daher begreiflich, daß manchmal Namen von Geschlechtern auftauchen, die sonst nicht nachweisbar sind, wie dies z. B. bei dem benjaminitischen Geschlecht Matri der Fall ist, welchem Saul angehörte (vgl. 1. Sam. 10, 21. 9, 21). Übrigens kommt neben dem Ausdruck mischpachah als Bezeichnung des Geschlechts auch 'eleph vor (vgl. 1. Sam. 10, 19 mit V. 21; auch Richt. 6, 15. 1. Sam. 23, 23. 4. Mos.

1, 16. 10, 4. Jos. 22, 21. 36), was schwerlich Tausendschaft, sondern Familienverbindung, Genossenschaft (vgl. 'aluph) bedeutet und Mich. 5, 1 auch vom Wohnsitz eines Geschlechts (1. Sam. 18, 18. 4 20, 6. 29) gebraucht ist. — Die Unterabteilungen der Geschlechter heißen **Vaterhäuser** (vgl. 4. Mos. 36, 6 mit V. 1. Richt. 6, 15. 1. Chr. 8 [7], 7. 25 [24], 4 u. a.). In diesem genealogisch-statistischen, auf die Gliederung des Volksorganismus bezüglichen Sinn ist der Ausdruck „Vaterhaus" überall gebraucht, wo von Aufzeichnungen und Zählungen „nach Geschlechtern, nach Vaterhäusern" (vgl. 4. Mos. 1, 18 ff. 4, 2. 29 u. v. a.) u. meist, wo von „Häuptern (Obersten) der Vaterhäuser" die Rede ist. Man hat dabei nicht an Einzelfamilien zu denken, obschon auch diese als „Vaterhaus" bezeichnet werden können (2. Mos. 12, 3), sondern an **Familiensippschaften**, die sehr zahlreich sein und viele Einzelfamilien umfassen können. Der Bestand dieser Vaterhäuser war natürlich noch mehr, als der der Geschlechter, mancherlei Veränderungen unterworfen: ein Fall, in welchem zwei Vaterhäuser wegen zu kleiner Zahl ihrer Sprößlinge zu **einem** zusammengefaßt wurden, wird ausdrücklich 1. Chr. 24 [23], 11 erwähnt. — Der Ausdruck „Vaterhaus" kommt aber auch noch in anderer Anwendung vor, was zu manchen Mißverständnissen und Verwirrungen des wahren Sachverhalts Anlaß gegeben hat. Abgesehen von den Fällen, wo er in **lokalem** Sinn das Haus des Vaters bezeichnet, in welchem z. B. unverheiratete und kinderlos verwitwete oder verstoßene Töchter Unterkommen haben (1. Mos. 24, 23. 31, 14. 38, 11. 3. Mos. 22, 13. 4. Mos. 30, 4. 17. 5. Mos. 22, 21. Richt. 19, 2 f.), wird er nämlich auch in **rein** genealogischem Sinne gebraucht. Ist dann das Wort „Vater" im **eigentlichen** Sinne gemeint, so bezeichnet „das Vaterhaus jemandes" die von seinem Vater begründete Familie, also nächst Vater und Mutter besonders seine Brüder und Schwestern (Jos. 2, 12 f. 6, 25), weshalb „mein Vaterhaus" gleichbedeutend sein kann mit „meines Vaters Söhne" (1. Chr. 29 [28], 4. 2. Chr. 21, 13), aber auch sonstige Glieder der Familie, namentlich Enkel und überhaupt Nachkommen (daher: „seine Brüder und seines Vaters ganzes Haus" 1. Mos. 46, 31. 47, 12. 50, 8. 22. Jos. 2, 18. Richt. 9, 1. 16, 31. 1. Sam. 22, 1. Jer. 12, 6); dagegen gehören die Brüder des Vaters nicht dazu (2. Sam. 3, 8). — Wenn aber das Wort „Vater" im **uneigentlichen** weiteren Sinne gemeint ist, vom Großvater oder noch weiter zurück vom Ahnherrn des Geschlechtes oder des Stammes, so gewinnt der Ausdruck „Vaterhaus" bei diesem rein genealogischen Gebrauch einen umfassenderen Sinn und kann auch ein Geschlecht oder einen ganzen Stamm bezeichnen. So ist 2. Sam. 19, 29 Mephiboseths Vaterhaus die Nachkommenschaft seines Großvaters Saul; Sallums Vaterhaus in 1. Chr. 10 [9], 19 ist die Nachkommenschaft seines Urgroßvaters Korah; jedes der drei Hauptgeschlechter der Leviten bildet ein Vaterhaus, das seinen Fürsten oder Obersten hat (4. Mos. 3, 24. 30. 35), und alle 3 zusammen bilden wieder ein Vaterhaus, das Haus Levi's (4. Mos. 17, 23), das 4. Mos. 18, 1 (vgl. V. 2) unter dem Vaterhaus Aarons gemeint ist; so sind auch die 12 Stämme jeder ein Vaterhaus, das seinen Fürsten oder sein Haupt hat (4. Mos. 17, 2 f. 6 [17 f. 21]. Jos. 22, 14). — Dieser rein genealogische Gebrauch des Ausdrucks „Vaterhaus" ist also indifferent gegen die Gliederung des Volksorganismus in Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser; bei ihm entscheidet immer die beigefügte oder aus dem Zusammenhang zu entnehmende nähere Bestimmung über den engeren oder weiteren Umfang des Begriffs, und dieser Umfang kann sich vom Bereich der Einzelfamilie (2. Mos. 12, 3) erweitern bis zu dem des Stammes. Von solchem **rein** genealogischen Gebrauch des Ausdrucks ist jener **genealogisch-statistische**, nach welchem die Unterabteilungen der Geschlechter „Vaterhäuser" heißen, wohl zu unterscheiden. Es begreift sich aus diesem verschiedenen Gebrauch, daß die Zahl der Häupter der Vaterhäuser oft groß, oft aber auch eine sehr beschränkte sein kann. — Nur auf seiner Verkennung beruht die Annahme (Keils und Oehlers), daß auch **die** Familie, welche nach dem Erstgeburtsrecht in jedem Stamm, jedem Geschlecht und jeder Familiensippschaft den Prinzipat führte, als das Vaterhaus des Stammes, des Geschlechts, der Familiensippschaft bezeichnet worden sei. — An der Spitze der Stämme 5 standen die 12 **Stammfürsten**, „die Fürsten Israels" (4. Mos. 1, 44. 7, 2 u. a.) oder „die Fürsten der Gemeinde" (4. Mos. 4, 34. 31, 13 u. a.), an der Spitze jedes Geschlechtes ein **Geschlechtsfürst**, und jedes Vaterhaus hatte wieder sein **Haupt**. Mit letzterem Ausdruck (rôsch, râschim) werden nämlich die Leiter und Vertreter der einzelnen Vaterhäuser gewöhnlich bezeichnet; dagegen heißen die Stamm- und Geschlechtsfürsten zwar auch „Häupter", besonders wo die von ihnen repräsentierte Korporation nicht einheitlich als Stamm oder Geschlecht, sondern im Hinblick auf ihre Unterabteilungen als Komplex von Vaterhäusern bezeichnet wird, also in Ausdrücken wie „Häupter ihrer Vaterhäuser", die „Häupter der Vaterhäuser des Stammes", „die Häupter der Vaterhäuser Israels" u. dgl. (wobei es üblich ist bêth 'abôth in 'abôth zu verkürzen), aber daneben werden sie durch den Titel „Fürsten" (nasî, nesî'îm) ausgezeichnet. Sie sind der eigentliche Adel, und zwar ein in der Regel an die Erstgeburt geknüpfter Erbadel, dem es auch infolge der Erstgeburtsprivilegien an einer Grundlage materiellen Besitzes, wie sie zur Behauptung seiner Stellung erforderlich war, nicht gefehlt haben wird (vgl. die Artt. **Erbrecht** Nr. 1 u. **Erstgeburt**

Nr. 4). Der unbestimmtere Ausdruck „Älteste" faßt diese Fürsten und die Häupter der Vaterhäuser zusammen; vgl. darüber d. A. Älteste, wo auch schon das Erforderliche über die Regierungsgewalt der Fürsten und Häupter und deren Schranken bemerkt ist. Manchmal hat übrigens auch statt des Erstgeburtsrechts die politisch hervorragende Stellung, die sich ein Mann errungen hatte, die fürstliche Würde seiner Abkömmlinge begründet; insbesondere blieb die Familie Sauls auch nach dessen Sturz an der Spitze des Stammes Benjamin (vgl. 1. Chr. 28 [27], 21. 9 [8], 33 ff. 10 [9], 39 ff.), und an die Spitze des Stammes Juda trat natürlich das davidische Königshaus (vgl. schon 1. Chr. 28 [27], 18). — Indem wir bezüglich der Geschichte der Stämme, ihrer engeren Verbindungen unter einander und ihrer Bedeutung in der Volksgeschichte auf die einzelnen Artikel über dieselben, sowie auf die Artt. Josua, Richter Nr. 4 u. 5, Israel Nr. 1 u. 2 und Exil verweisen, beschränken wir uns hier auf einige allgemeine Bemerkungen. Jene auf der Familienordnung ruhende Verfassung der israelitischen Volksgemeinschaft war unter allem sonstigen Wechsel der Staatsverfassung der feste, volkstümliche Unterbau der Reichsordnungen. Ihr Bestand, nicht — wie neuere nach Vatke's Vorgang behauptet haben — die politische Unselbständigkeit der Juden unter der persischen Herrschaft, bildet die politisch-sociale Voraussetzung für die in dem sogen. Priestergesetz als mosaische Überlieferung verzeichneten Anordnungen. Die feste Niederlassung in Canaan, bei welcher jeder Stamm sein besonderes, bestimmt abgegrenztes Gebiet, dessen Umfang nach der Zahl und Bedeutung der Geschlechter (4. Mos. 33, 54 u. a.) verschieden war, einnahm (teilweise freilich auch nur beanspruchte), diente der Sonderung und relativen Selbständigkeit der einzelnen Stämme zur Sicherung. Und wie sehr jeder Stamm darauf hielt, daß sein Landbesitz, die Grundlage seiner Macht und Selbständigkeit, nicht geschmälert werde, ist in 4. Mos. 36, 2 ff. exemplifiziert. Ebenso zielen die gesetzlichen Anordnungen bezüglich des Grundbesitzes darauf ab, diesen den Geschlechtern und Familien möglichst zu erhalten (vgl. die Artt. Eigentum Nr. 1 u. 2 u. Jobeljahr). Je mehr aber im Königtum eine feste Reichseinheit gewonnen wurde, um so mehr mußte sich allerdings die politische Bedeutung der Stammessonderung verringern. In den ersten Zeiten des Königtums macht sie sich noch stark geltend. Die Rubeniten unternahmen in der Zeit Sauls noch ganz auf eigene Hand Eroberungskriege (1. Chr. 6 [5], 10. 18 ff.). In den der allgemeinen Anerkennung Davids vorangehenden Kämpfen mit dem Hause Sauls, in den Empörungen Absaloms und Seba's und dann wieder in den die Reichsspaltung herbeiführenden Ereignissen spielt die Rivalität der Stämme eine große Rolle. Auch hat im Reiche Davids noch jeder Stamm seinen besonderen Stammfürsten (1. Chr. 28 [27], 16 ff.), und die Bezirke der 12 Amtleute Salomo's sind wenigstens teilweise mit Rücksicht auf die Stammgebiete abgegrenzt (1. Kön. 4, 7 ff.). Nachdem sich aber die geteilten Reiche mehr konsolidiert hatten, tritt die politische Bedeutung der Stammessonderung immer mehr gegenüber der Einheit des Reichs und des Heeres zurück. Im Reiche Juda konnten die Bruchteile anderer Stämme, welche es mit umfaßte, natürlich neben dem einen herrschenden keine selbständige Bedeutung haben (s. Israel Nr. 2); und von den zehn Stämmen haben sich nur die in loserem Verband mit dem Reiche stehenden und nie recht seßhaft gewordenen, im Ostjordanland Ruben, an dessen Spitze noch zur Zeit seiner Wegführung ins Exil ein besonderer Stammfürst steht (1. Chr. 6 [5], 6), im Westjordanland Simeon, dessen Reste noch in der Zeit Hiskia's sich neue Wohnsitze erkämpfen (1. Chr. 4, 39 ff.), eine gewisse korporative Selbständigkeit länger bewahrt, wogegen in der Geschichte des Zehnstämmereichs keiner von den seßhafteren Stämmen mehr für sich eine politische Rolle spielt. Schwerlich sind bei den Bezirkseinteilungen dieses Reiches (vgl. die „Landvögte" in 1. Kön. 20, 14 ff.) die Stammgebiete mehr, als es die geographischen Verhältnisse erforderten, berücksichtigt worden; und jedenfalls verlor die genauere Abgrenzung derselben gegen einander ihre praktisch-rechtliche Bedeutung immer mehr (was wegen Jos. 13—19 bei der kritischen Untersuchung über die Abfassungszeit der elohistischen Grundschrift der Bücher Mose und des Buches Josua nicht außer acht gelassen werden darf). — Trotz alledem übte die alte Stamm-, Geschlechts- und Familienverfassung fortwährend keinen geringen Einfluß auf die Gestaltung des Volkslebens. Von den früh zersplitterten Stämmen (Simeon, Dan) abgesehen, blieben die Stammesgenossen im ganzen auf dem einmal eingenommenen Gebiete zusammen wohnen und bewahrten ihre Stammeseigentümlichkeiten, die selbst auf die Organisation des Reichsheeres maßgebenden Einfluß übten (vgl. 2. Chr. 14, 8. 17, 17 und dazu S. 883 a). Ebenso behielten die Geschlechter und die meisten Familiensippschaften ihre festen Sitze und Mittelpunkte. Der aus der Stamm- und Geschlechtsverfassung hervorgegangene Fürstenadel konnte daher auch bis zum Untergang beider Reiche einen nicht unbedeutenden politischen Einfluß bewahren (vgl. Älteste Nr. 4). Selbst nach dem Untergang des Zehnstämmereichs blieben die im Lande zurückgebliebenen Bevölkerungsreste noch stammweise beisammen wohnen (2. Chr. 30, 10 f. 18), und auch für die Exulanten dieses Reiches setzt wenigstens die spätere Überlieferung voraus, daß die Stammesgenossen enger zusammenhielten und namentlich Ehen gerne unter einander abschlossen (vgl. Tob. 1, 9. 17. 2, 1.

6, 12. 7, 4 ff.). — Von den Exulanten Juda's wissen wir sicherer, daß die einzelnen Vaterhäuser unter der Leitung ihrer Häupter örtlich und genossenschaftlich verbunden blieben, wie auch Leviten und Nethinim noch zur Zeit Esra's in Kasphia in größerer Zahl beisammen wohnten (Esra 8, 17—20). Auch führt der Davidide Serubabel als Haupt der Exulanten, ehe er zum persischen Statthalter in Judäa ernannt ist, wieder den altgewohnten (vgl. 2. Chr. 19, 11) Titel eines Fürsten Juda's (Esra 1, 8). Die Geschlechtsverbände hatten sich dagegen allem Anschein nach wenigstens größtenteils aufgelöst. Die aus dem Exil heimgekehrte Volksgemeinde, die wesentlich nur aus Angehörigen der Stämme Juda und Benjamin bestand, denen sich nur einzelne Männer aus dem vormaligen Zehnstämmereich angeschlossen hatten (vgl. 1. Chr. 10 [9], 3. Esra 6, 21. Neh. 10, 29), gliedert sich nicht mehr nach Geschlechtern, sondern nach den einzelnen Familiensippschaften oder Vaterhäusern (vgl. Esra 2, 8. Neh. 7) und wird durch deren Häupter vertreten (Neh. 10). Dabei wurden aber doch immer noch die judäischen und die benjaminitischen Stammesgenossen bestimmt unterschieden (1. Chr. 10 [9]. Neh. 11), wie sie denn auch, von Jerusalem abgesehen, in den ihnen zugewiesenen Kreisen räumlich von einander gesondert waren (Neh. 11, 25—36). Überhaupt wurde in der neuen Volksgemeinde von den einzelnen Familiensippschaften ein Nachweis ihrer israelitischen Abkunft gefordert, und falls sie denselben nicht zu liefern vermochten, so wurden ihnen nicht die vollen Rechte der nachweislich israelitischen Vaterhäuser zugestanden (Esra 2, 59 f. Neh. 7, 61 f.; vgl. Neh. 10, 14 ff., wo die in jenen Stellen genannten Namen fehlen), gerade wie die Berechtigung zum Priesteramt von einem urkundlichen Nachweis priesterlicher Abkunft abhängig gemacht wurde (vgl. S. 1244 b f.). Das Interesse die israelitische Abkunft nachweisen zu können, hat denn auch bis in die spätesten Zeiten hinein in vielen Familien, namentlich auch unter den Juden in der Zerstreuung, Überlieferungen über ihre Stammeszugehörigkeit erhalten, von denen freilich dahingestellt bleiben muß, in wie weit sie sicheren Grund hatten (vgl. Judith 8, 1. 9, 2. Luk. 1, 5. 2, 36. Röm. 11, 1. Phil. 3, 5). — Die ideelle Bedeutung aber, welche die Zwölfzahl der Stämme als eine mit der Idee des Gottesvolkes aufs innigste verwachsene Vorstellung (vgl. Jak. 1, 1) von Anfang an gehabt hat, hat sich zu allen Zeiten in mannigfacher Weise geltend gemacht, und zwar nicht nur in der Symbolik des Kultus, wie der weltlichen Kunst — wir erinnern beispielsweise an die 12 Löwen auf den Stufen des Thrones Salomo's (1. Kön. 10, 20), an die 12 Rinder unter dem ehernen Meer (1. Kön. 7, 25), an die 12 Steine, aus welchen Elias den Altar auf dem Carmel baut (1. Kön. 18, 31), an die Zwölfzahl der Opfertiere in Esra 8, 35 (vgl. 6, 17) — und nicht nur in der prophetischen Anschauung von dem Vollendungszustand des Volkes Gottes (vgl. Hes. 47, 13. 21. 48, 1 ff. 31 ff. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Offb. 7, 4 ff. 21, 12), sondern auch in Institutionen von unmittelbarer geschichtlicher Bedeutung, wie in der Zwölfzahl der Führer der heimkehrenden Exulanten (vgl. Esra 2, 2 mit Neh. 7, 7), die ohne Zweifel als Vorsteher der neuen Volksgemeinde zu denken sind, welche beanspruchte, das zwölfstämmige Gesamtisrael zu repräsentieren, und ganz besonders in der Zwölfzahl der Apostel, deren Beziehung auf die zwölf Stämme zweifellos ist (Matth. 19, 28), und deren Erhaltung Petrus und der Gemeinde in Jerusalem als ein wichtiges Anliegen gilt (Apstlg. 1, 15 ff.; vgl. auch Offb. 21, 14 mit V. 12). — Aus dem Bisherigen ergibt sich, von welch großer Bedeutung die Familienstammbäume, Geschlechtsregister und Stammverzeichnisse bei den Israeliten gewesen sein müssen. Das Interesse, welches die Araber nach literärischen und inschriftlichen Zeugnissen zu allen Zeiten gehabt haben, die eigene Abkunft nachweisen zu können, haben wir gewiß in noch höherem Maße bei den alten Israeliten vorauszusetzen, und ohne Zweifel gab es auch schon früh manche schriftliche Aufzeichnungen der darüber vorhandenen mündlichen Überlieferungen. Es waren aber in der älteren Zeit wohl nur im Interesse einzelner Familien gemachte Privataufzeichnungen ohne öffentliche Kontrolle. Doch fehlte es den mündlichen und schriftlichen Überlieferungen solcher Art nicht ganz an festerem Halt in öffentlichen Urkunden. Insbesondere wurde bei den Aufnahmen der waffenfähigen Mannschaft die Zahl derselben nicht nur nach Stämmen, Geschlechtern und Vaterhäusern in den Musterrollen verzeichnet, sondern die als Häupter der einzelnen Abteilungen hervorragenden Männer wurden auch mit Namen genannt (vgl. den Ausdruck „Männer des Namens", d. i. namentlich genannte in 4. Mos. 16, 2 u. 1. Chr. 6 [5], 24 im Hebr.; auch 1. Chr. 5 [4], 38. 41). Solche Aufnahmen sind unter David (1. Chr. 8 [7], 2. 27 [26], 31; vgl. 2. Sam. 24. 1. Chr. 22 [21]), wohl auch unter Assa (2. Chr. 14, 8), unter Ussia (2. Chr. 26, 11 ff.), unter Jotham, im Zehnstämmereich unter Jerobeam II. (1. Chr. 6 [5], 17) und gewiß sonst öfters vorgenommen worden. Dazu kamen Bürgerlisten der Städte, in welchen die einzelnen in viel weiterem Umfange namentlich verzeichnet wurden (vgl. Stadt Nr. 3). Ferner gab es offizielle Verzeichnisse, wie von den königlichen Beamten und Heerführern, so auch von den Mitgliedern des königlichen Hauses und deren Abkunftsverhältnissen. Auch die Geschlechter der Priester und der Leviten mußten in ihrem eigenen Interesse genealogische Verzeichnisse, denen der

Charakter von Rechtsurkunden zukam, anlegen (vgl. 2. Chr. 31, 15 ff.). Endlich wird es, wie in der uns vorliegenden Geschichtsschreibung, so auch in Urkunden von mancherlei Art üblich gewesen sein, den Namen der darin genannten Personen mehr oder weniger weit zurückreichende Abkunftsangaben hinzuzufügen. Jedenfalls zeugt von dem Umfang, welchen die genealogischen Aufzeichnungen verhältnismäßig früh gewonnen haben müssen, der große Einfluß, den sie auf die Geschichtsschreibung geübt haben, indem diese nicht nur an die Geschlechtsregister anknüpfte (s. Geschichtschreibung Nr. 2), sondern auch ethnographische, politische und sociale Verhältnisse aller Art nach dem Schema der Genealogie aufzufassen und darzustellen liebte. Ein besonderes Gewicht wurde nach der Heimkehr aus dem Exil in der neuen Volksgemeinde sowohl auf statistische Verzeichnisse ihrer Mitglieder (Esra 2. 8. Neh. 7, 5 ff. 11. 12), als auf Abkunftsnachweis gelegt, und der Umstand, daß nur wenige Familien der heimgekehrten Exulanten ausdrücklich als solche notiert werden, welche diesen Nachweis, der bei den Priesterfamilien ein urkundlicher sein mußte, nicht liefern konnten (Esra 2, 59 ff. Neh. 7, 61 ff.), zeugt davon, daß die genealogischen Überlieferungen der einzelnen Vaterhäuser im ganzen und großen während des Exils nicht abgerissen sein können. Am meisten Sorgfalt wurde in der nachexilischen Zeit auf die Verzeichnisse und Stammbäume der Priesterfamilien und demnächst der Leviten gewendet. Davon gibt schon Neh. 12 Zeugnis, wo solche Aufzeichnungen aus der Zeit der Hohenpriester von Josua an bis zu Jaddua, dem Zeitgenossen des Darius Codomannus (vgl. S. 649b), erwähnt und mehrere Mitteilungen daraus gemacht sind (vgl. bes. V. 1. 7. 12. 22. 23. 26). Josephus aber berichtet (gg. Ap. I, 7), daß auch die in Ägypten, in Babylonien und anderwärts in der Zerstreuung angesiedelten Abkömmlinge des Priestergeschlechts durch Zeugen beglaubigte Urkunden über ihre Abkunft und ihren Familienbestand nach Jerusalem schickten, und daß die Priesterschaft, wenn ihr Bestand in Kriegszeiten bedeutende Veränderungen erfahren hatte, auf Grund der alten Verzeichnisse neue anzufertigen pflegte, in welchen im Interesse der Reinerhaltung des Priesterstammes auch die Weiber mit aufgeführt wurden, da Abkömmlingen einer Mutter, die einmal kriegsgefangen war, die Befähigung zum Priestertum nicht zugestanden wurde (vgl. Joseph., Altert. XIII, 10, 5 u. Hohepriester Nr. 2). Die Angabe über die Abkunft der Mutter Johannis des Täufers Luk. 1, 5 wird also wohl kontrollierbar gewesen sein. — Sonst sind in den Geschlechtsregistern in der Regel nur männliche Nachkommen verzeichnet worden; die Namen von Weibern wurden nur ausnahmsweise aufgenommen: so die von Erbtöchtern (vgl. S. 407); in den Listen des königlichen Hauses insbesondere die Mütter der Könige; bei Verzweigungen eines Geschlechts nach verschiedenen gleichzeitigen oder auf einander folgenden Weibern des Ahnherrn die Namen dieser Ahnfrauen; auch sonst dann und wann der späteren Generationen in Erinnerung gebliebene Name eines denkwürdigen Weibes. — Auf die Abkunftsangaben konnte zuweilen das Institut der Leviratsehe Einfluß üben, indem als Vater des aus einer solchen entsprossenen Erstgeborenen nicht der leibliche Vater, sondern der kinderlos verstorbene Oheim, als dessen Sohn jener rechtlich galt, genannt wurde (vgl. Ehe Nr. 3 u. S. 1485a); doch muß man sich hüten, durch die Annahme solcher immerhin seltenen Ausnahmsfälle allzu rasch Abweichungen in den genealogischen Angaben zu harmonisieren. Nicht selten sind auch Mittelglieder übergangen worden, sei es, weil die Abkunftsangabe gleich auf den bekannteren Namen eines Vorfahren zurückgeht (vgl. z. B. S. 1336), sei es, weil sie überhaupt abkürzend nur durch Hervorhebung einiger Namen die genealogische Linie bezeichnen will (vgl. z. B. Esra 7, 1—5 mit 1. Chr. 7, 1—15 [5, 27—41]). Manche Genealogien, besonders in der Chronik, sind aber auch nur spätere Versuche, mittels schwankender Traditionen oder auch gewagter Kombinationen (vgl. z. B. S. 422b) nähere Nachweisungen über die Abkunft zu geben; als solche Versuche hat man auch die beiden Stammbäume Jesu in Matth. 1 und Luk. 3 anzusehen (vgl. S. 784). Ferner darf bei den Genealogien der Chronik die eben berührte Gewohnheit, Verhältnisse verschiedener Art nach genealogischem Schema darzustellen, nicht außer Acht gelassen werden. Auch führte das Streben nach einer gefälligen Symmetrie zwischen den einzelnen Gliedern der genealogischen Kette leicht zu einer sehr freien Behandlung der überlieferten Namenfolge; der bekannteste Beleg dafür ist der Stammbaum Jesu in Matth. 1 mit seinen dreimal 14 Gliedern (vgl. V. 17). Nimmt man noch hinzu, daß Versehen, Nachlässigkeiten, und mehr oder weniger willkürliche Änderungen bei der Reproduktionen älterer Vorlagen, und daß spätere Textverderbnisse gerade bei Namensreihen besonders leicht vorkommen konnten, so wird man begreiflich finden, daß manche Widersprüche in den genealogischen Angaben und Listen der Bibel nicht sicher aufzuhellen sind. — Über die Geschlechtsregister in 1. Tim. 1, 4 u. Tit. 3, 9 s. d. A. Fabel.

Stater, s. Drachme.

Stecken, s. Scepter.

Stein. Die Bibel erwähnt vielerlei Arten von Verwendung der Steine; am häufigsten natürlich die zu Bauzwecken (vgl. Haus Nr. 2 u. Bau-

kunst Nr. 1, auch Handwerker); öfters wird der Grund- und Eckstein des Baues hervorgehoben, zu dem man besonders ausgewählte und sorgfältig behauene Steine verwendete (Ps. 118, 22. Jes. 28, 16. Sach. 3, 9), und dessen Legung oft mit einer fröhlichen Festfeier verbunden war (Esra 3, 10 ff. Hiob 38, 6 f. Sach. 4, 7; vgl. zu letzterer St. S. 1336b); vgl. auch d. A. Eckstein. Zum Altarbau durften nur unbehauene Steine verwendet werden (2. Mos. 20, 25. 5. Mos. 27, 5 f. Jos. 8, 31. 1. Sam. 6, 14. 14, 33. 1. Makk. 4, 47; vgl. S. 73a. 1347b f.). Steinsäulen kommen in der altisraelitischen Baukunst selten vor (vgl. Hohesl. 5, 15 und S. 191b. 971b); um so häufiger sind die freistehenden Steinsäulen und großen aufgerichteten Steine erwähnt, die bald Kultuszwecken dienten (vgl. d. A. Salbsteine u. S. 164b. 1023), bald Denkmäler (s. d. A. u. S. 1347b) oder Grenzsteine (vgl. S. 18b) oder auch Wegzeiger (Jer. 31, 21. Hes. 21, 20) waren und manchmal besondere Namen trugen (Jos. 15, 6. 1. Sam. 4, 1. 7, 12. 20, 19. 1. Kön. 1, 9). Über die Pflasterung von Hofräumen und Straßen s. S. 592a. 971b u. d. A. Stadt Nr. 2 und über die Meilensteine d. A. Meile. Andere Verwendungen von Steinen findet man in den Artt. Messer, Mühle, Schleuder, Gewichte, Spiele besprochen. Die aus Stein gehauenen Götzenbilder (5. Mos. 29, 17. 2. Kön. 19, 18. Dan. 5, 4. 23) haben wir uns wenigstens bei den Canaanitern und den abgöttischen Israeliten so roh und widerlich vorzustellen, daß sie auch vom ästhetischen Gesichtspunkte aus als Greuel und Scheusale zu bezeichnen waren (vgl. S. 538). Auf die Bereitung von Kalk aus zerstoßenen Steinen ist im Hebr. Jes. 27, 9 (Luther: zu Asche) hingedeutet, und der Gebrauch von Feuersteinen ist 2. Makk. 10, 3 erwähnt. Über die Edelsteine s. d. A. u. d. A. Siegel. Steinerne Tafeln (s. Bundeslade Nr. 1), aufgerichtete Steine (5. Mos. 27, 4. 8. Jos. 8, 32) und Felswände (Hiob 19, 24) dienten auch von den ältesten Zeiten an als Mittel, um wichtige Urkunden der Nachwelt dauernd zu erhalten. Mit Steinplatten oder großen Steinen wurden die Öffnungen von Cisternen und Brunnen (vgl. S. 240b), von Grüften (S. 553b f.) und von Höhlen (Jos. 10, 18. 27) verschlossen. Aus dem Gebrauch, die Todesstrafe durch Steinigung zu vollziehen (s. Todesstrafen) ist wohl die Sitte entstanden, über den Leichen und Gräbern von Verbrechern und verhaßten Feinden Steinhaufen als Schand- und Warnungsdenkmal aufzuwerfen (vgl. Jos. 7, 26. 8, 29. 2. Sam. 18, 17). Dieselbe ist auch in ganz Syrien und bei den Arabern verbreitet. Bei den letzteren hat jedoch der über einem Grab aufgeworfene Steinhaufe oft auch nur die allgemeinere Bedeutung eines Erinnerungsdenkmals — so wenn er über Ermordeten errichtet wird, — ja sogar, wie unter andern bei den Griechen (Dougtaei Analecta S. 164 f.), die gerade entgegengesetzte eines Ehrendenkmals z. B. für einen Scheich oder einen Heiligen; vgl. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen (Zeitschrift für Völkerpsychologie, herausgegeben von Lazarus, 1880, H. 3, S. 289 ff.). Letzteres kommt aber in der Bibel nicht vor, wiewohl der als Vertragsdenkmal errichtete Steinhaufe 1. Mos. 31, 46 ff. zeigt, daß jene allgemeinere Bedeutung der Steinhaufen auch dem israelitischen Altertum nicht fremd ist. — Die in Offb. 2, 17 von Luther frei übersetzten Worte: „und will ihm geben ein gut Zeugnis, und mit dem Zeugnis einen neuen Namen geschrieben“ lauten wörtlich übersetzt: „und will ihm geben einen weißen Stein und auf dem Stein einen neuen Namen geschrieben.“ Die Sitte, mit Namen beschriebene Täfelchen bei Verlosungen zu gebrauchen (S. 939b), oder der griechisch-römische Gebrauch von Steinchen oder Bohnen, die mit einem Namen beschrieben wurden, bei Wahlhandlungen kann dabei wohl ebenso wenig in Betracht kommen, als der Gerichtsgebrauch, durch Abgabe eines Steines für die Freisprechung eines Angeklagten zu stimmen (woran Luther gedacht hat); noch weniger ist an die Ehrenkarten der olympischen Sieger oder gar an die Anweisungen, welche römische Kaiser für den Sieger in den Kampfspielen in die Arena werfen ließen, zu denken. Man wird dabei stehen zu bleiben haben, daß kleine Steine ein übliches Schreibmaterial waren, daß die weiße Farbe dem Charakter der himmlischen Überwinder entspricht (vgl. S. 438a), und daß die Hauptsache die Beilegung des neuen Namens (vgl. Jes. 62, 2. 65, 15) ist, welcher die jetzt noch verborgene künftige Herrlichkeit der im Glauben Bewährten (vgl. 1. Joh. 3, 2 u. Offb. 19, 12) zum Ausdruck bringt.

Steinbock. So gibt Luther in 5. Mos. 14, 5 das hebr. Wort 'akko wieder; er folgt dabei einer alten Überlieferung (Targ. Syr. Arab. Raschi), nach welcher das Wort gleichbedeutend ist mit ja'el, das Luther 1. Sam. 24, 3. Hiob 39, 1 und Ps. 104, 18 mit „Gemse“ und Spr. 5, 19 mit „Rehe“ wiedergibt. In der Sept. und Vulg. steht für 'akko der nicht sicher zu bestimmende Name tragelaphos, d. i. Bockhirsch. Der Identität des Wortes mit ja'el geben aber auch diese Übersetzungen Zeugnis, indem auch letzteres in der Sept. Hiob 39, 1 mit tragelaphos und Ps. 104 mit elaphos (Vulg.: cervus) übersetzt ist. Daß nun ja'el (= assyr. ja'ili) den Steinbock bezeichnet (so auch Vulg. in 1. Sam. 24 und Hiob 39), darf man als sachlich und sprachlich (besonders durch das entsprechende arab. Wort va'l, va'il) gesichert ansehen; und da der ja'el in 5. Mos. 14, 5 nicht wohl ungenannt bleiben konnte, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird,

so ist seine Identität mit dem 'akko genannten Tiere in der That sehr wahrscheinlich. — Der Steinbock, das edelste Tier im Ziegengeschlecht, ist von kräftigem, gedrungenem Körperbau, $4^1/_2$—5′ lang, 2—3′ hoch und $1^1/_2$—2 Centner schwer; am auffälligsten sind seine gewaltigen, bis zu 4′ langen und an der Wurzel armsdicken, bogenförmig schief nach rückwärts gekrümmten, mit breiten, wulstartigen Ringknoten (Wachstumsringen) versehenen, schwärzlichen Hörner, die auf dem verhältnismäßig kleinen, aber an der Stirn stark gewölbten Kopf nah beisammen stehen; bei dem Weibchen sind dieselben jedoch viel kleiner, schmäler und mehr denen der Hausziege ähnlich. Für die Bibel kommt eine dem Alpensteinbock (Capra ibex) und dem pyrenäischen nah verwandte Art, die Capra sinaitica, von den Arabern auch Beden genannt, in Betracht. Der Beden ist im Körperbau schlanker als der Alpensteinbock; die halbkreisförmigen Hörner des Bocks sind an der Basis vierkantig, dann werden sie dreikantig und gegen die hakig umgebogene Spitze hin komprimiert; er hat einen halbfußlangen, sich zuspitzenden Bart (der dem Alpensteinbock oft ganz fehlt), und am Rücken verlängert sich das am übrigen Körper kurze Haar zu einer zwei Fuß langen Mähne; um die Augen hat er einzelne schwarze Borsten; die Grundfarbe ist im Sommer gelblichbraun, im Winter braun; der Bart, die Mähne, der Hinterhals und die Brust sind dunkler braun bis schwarz, die Kehle und die Innenseite der Ohren weiß, die Beine weiß und dunkelbraun gemengt. Das stets kleinere Weibchen hat nur schwache, zusammengedrückte, vorn leicht geknotete Hörner und keinen Bart. Dieser Steinbock lebt in kleinen Rudeln von 8—10 Stück (nach Burckhardt S. 681 sogar von 40—50) auf den Felsenhöhen des Sinai, im Peträischen Arabien, im moabitischen Gebirge und insbesondere auch — viel zahlreicher, als man früher glaubte — in dem Felsgeklüft der ganzen Westküste des Toten Meeres (vgl. den „Felsen der Steinböcke" 1. Sam. 24, 3) und nördlich bis zum Berg Quarantania; ob er heutzutage noch auf dem Libanon und Antilibanos vorkommt, ist noch nicht sicher konstatiert; in Knochenbreccie eingebackene Bruchstücke seiner Hörner hat Tristram auf dem Libanon gefunden. Seine Lebensweise gleicht der des Alpensteinbocks; er liebt die höchsten, felsigen Berghöhen (Ps. 104, 18), steht oder liegt bei Tag gern ruhig auf Felsenvorsprüngen, leistet mit seinen kräftigen Beinen und zugespitzten Hufen im Klettern Unglaubliches und übertrifft in gewandtem und kühnem Springen die Gemsen. Die Muttertiere werfen Ende Juni oder Anfang Juli ein oder höchstens zwei Junge, die schon wenige Stunden nach der Geburt im Klettern der Mutter nachzueifern vermögen (vgl. Hiob 39, 1). Die Jagd auf das scheue und vorsichtige Tier ist schwierig und gefährlich, aber sehr beliebt; sein Fleisch wird dem der Gazelle weit vorgezogen; aus den Hörnern werden Messerhefte und Dolchgriffe angefertigt. Bei der Veranschaulichung weiblicher Schönheit durch Vergleichung mit der Steingeiße (Spr. 5, 19) kommt neben dem gefälligen Gliederbau wohl auch das lebhafte Auge und die Anmut und Behendigkeit aller Bewegungen in Betracht; auch bei den Arabern ist „schöner als ein Steinbock" eine sprichwörtliche Redensart. — Übrigens scheinen die Araber das Wort va'l auch in um-

Steinbock. Männchen und Weibchen.

fassenderem Sinne zu gebrauchen; wenigstens ist das so benannte Wild in der Gegend von Banias, das nach Seetzen (I, 337; vgl. auch S. 391) 2 Hörner, jedes mit 3 Zinken hat, kein Steinbock.

Steinigung, s. Todesstrafen.

Stephanas, ein Christ in Korinth, dessen von dem Apostel Paulus persönlich getaufte Familie die erste war, welche in Achaja für das Christentum gewonnen wurde (über Röm. 16, 5 s. d. A. Epänetus), und sich ganz dem Dienste der christlichen Gemeinschaft widmete; dieser Dienst mag unter anderem auch in der Bereitstellung ihres Hauses für gottesdienstliche Versammlungen und in der Vermittelung des Verkehrs mit anderen Christengemeinden und mit Paulus selbst bestanden haben, wie denn St. kurz vor Ostern d. J. 58 als Abgesandter der Korinthischen Gemeinde bei Paulus in Ephesus war; um so mehr begreift sich die Mahnung an die Gemeinde, die Dienstleistungen dieser Familie durch willfährige Unterordnung zu vergelten (vgl. 1. Kor. 1, 16. 16, 15—18).

Stephanus, der erste christliche Blutzeuge (Apstlg. 6, 5—8, 2). Er war von Herkunft „Hellenist", d. h. Jude von griechischer Sprache und Bildung (vgl. d. A. Hellenisten), gehörte also dem Teile der Urgemeinde an, der sich bei der anfänglich formlosen Armenpflege nach Apstlg. 6, 1 f. zurückgesetzt fühlte und hierdurch die Einrichtung des ersten Gemeindeamtes, des Amtes der Sieben, der Armenpfleger (vgl. d. A. Diakonen) veranlaßte. Stephanus selbst war unter diesen Sieben; wenn er daneben auch lehrte und predigte, so geschah dies nicht kraft jenes Amtes, sondern vermöge der urchristlichen allgemeinen Lehrfreiheit (Jak. 3, 1). Er wird als ein Mann von begeistertem und wunderthätigem Glauben und von vorzüglicher Gabe das Evangelium zu verkündigen und zu verteidigen geschildert, und es scheint in ihm eine freiere Denkart, als sie damals selbst den Aposteln eignete, zuerst sich geregt zu haben. Denn die Anklage, welche gegen ihn erhoben wird, „er höre nicht auf, Lästerworte zu reden wider die heilige Stätte (den Tempel) und das Gesetz; er habe gesagt, Jesus werde diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, die Mose (dem Volke) gegeben", wird zwar als eine „falsche" bezeichnet, hat aber ohne Zweifel — ebenso wie die Anklage wider Jesum (Mark. 14, 58; vgl. Joh. 2, 19) nur wirklich von ihm gethane Äußerungen aufgegriffen und entstellt. Hiernach scheint Stephanus — vielleicht geradezu in Anschließung an das Jesuswort Mark. 14, 58. Joh. 2, 19 (dessen Ausdeutung Joh. 2, 21 als eine allegorische schwerlich den ursprünglichen auf die wirkliche Kultusstätte der Juden zielenden Sinn wiedergibt) den Gedanken gehegt und ausgesprochen zu haben, daß die Konsequenz des Christentums allerdings die Zerbrechung des jüdischen Kultuswesens und die Abthuung der dem Volke von Mose gegebenen gesetzlichen Sittenordnung sein werde; eine Konsequenz, welche zu ziehen einem Hellenisten bei seinen, schon als er noch Jude war, freieren Gewöhnungen näher lag, als den in palästinensischer Gesetzesstrenge aufgewachsenen Uraposteln. Die auf diese Anschauung begründete Anklage der „Gotteslästerung" wurde gegen Stephanus erhoben von Schriftgelehrten, welche an ihm für Niederlagen in öffentlichen Disputationen Rache suchten; so wurde er vor das Synedrium gestellt und zu jener Verantwortungsrede Apstlg. Kap. 7 veranlaßt, welche zu den merkwürdigsten Denkmalen des Urchristentums gehört. Die Kritik hat dieselbe als ein Produkt des Lukas in Anspruch genommen, aber sie ist viel zu originell und von anderen Reden der Apostelgeschichte charakteristisch verschieden, um diesem Verdacht ernstlich zu unterliegen. Ihre weitläufige Durchwanderung der israelitischen Geschichte von Abraham bis auf Salomo scheint mit dem kurzen scharfpolemischen Schlusse in keinem angemessenen Verhältnis und inneren Zusammenhang zu stehen, und hat doch ihren guten apologetisch-polemischen Sinn. Ein zwiefacher Gesichtspunkt durchzieht diese historischen Ausführungen. Einmal der in dem schließlichen scharfen Vorwurf V. 51 heraustretende, daß dem Volke und seinen Oberen ihre die ganze Geschichte des alten Bundes durchziehende und schließlich in der Kreuzigung Christi gipfelnde Widerspenstigkeit gegen die Führungen Gottes vorgehalten werden soll. Dann aber — was namentlich in dem langen Verweilen bei der Patriarchengeschichte und dem Abbrechen bei dem salomonischen Tempelbau hervortritt — der Gedanke, daß Gott niemals seine Offenbarungsgegenwart an jene Stätte gebunden habe, wider welche Lästerworte geredet zu haben man den Stephanus anklagte, daß diese Offenbarungsgegenwart vielmehr von Abraham bis auf Salomo das Volk als Pilgrim begleitet habe, in der Fremde, in der Wüste, im wandernden Zelt, und sehr wider Gottes Sinn schließlich in die Tempelmauern eingeschlossen worden sei (V. 48. 49). Diese beiden Gesichtspunkte, über welche die Auslegung sich gestritten hat, gehören zusammen und ergänzen sich zur Einheit des Redezwecks: „Die Offenbarung Gottes, will Stephanus zeigen, war von Anbeginn eine formenfreie, an keinen bestimmten Ort und keine bestimmten Ceremonien gebundene, sie war Geist und Leben von Anfang an: ihr aber habt sie immerfort mißkannt, verleugnet und ins Fleischliche gezogen. Eure ganze Geschichte ist von alters her ein immer erneuter Widerstreit des Geistes Gottes und eures fleischlichen Sinnes, und diesem Widerstreit habt ihr jetzt durch den Mord des Gerechten, den Gott euch zum Messias und Erlöser gegeben hatte, die Krone aufgesetzt." Vielleicht schon in der Behandlung Jo-

sephs seitens seiner Brüder, jedenfalls aber in dem Verhalten der Kinder Israel zu Mose, dem Erretter des Volkes und Vorspiel des Messias (vgl. V. 35 ff.), wird das Verhalten des Volkes gegen Jesum vorgebildet gefunden und indirekt dargestellt. Dann macht der Tempelbau Salomo's, den der Redner im Verhältnis zur früheren beweglichen Stiftshütte für keine Verbesserung zu halten scheint, den Übergang von dem Vorwurf des Götzendienstes der Väter zur Bigotterie der späteren Geschlechter, deren Eifern um das steinerne Heiligtum sich mit der Erwürgung der lebendigen Gottesboten, der Propheten, trefflich vertrug, und die nun in der Verwerfung und Kreuzigung des Messias ihren heillosen inneren Widerspruch mit Gesetz und Propheten besiegelt haben. Der Schluß der Rede, deren Höhepunkt und Schlüssel demnach in V. 48–51 liegt, ist vielleicht durch den Wutausbruch der Zuhörer unterdrückt; aber soviel ist klar, daß Stephanus nicht sowohl auf seine Verteidigung und Lebensrettung, als vielmehr auf ein todesmutiges Zeugnis wider des Volkes Sünde und für die Herrlichkeit Christi (V. 51) ausgegangen ist. So erleidet er in einer tumultuarischen Scene, in welcher der jüdische Fanatismus sich über die Fällung eines ordentlichen Richterspruchs und die Genehmigung desselben durch die römische Obrigkeit hinwegsetzt, den Tod des Gotteslästerers, die Steinigung, auch darin Jesu nachfolgend, daß er sterbend für sein frevelndes Volk die göttliche Vergebung anruft. Bessere Männer im Volke scheinen diese That des jüdischen Fanatismus tief beklagt und dem Gemordeten ein ehrenvolles Begräbnis gewidmet zu haben (Apstlg. 8, 2); denn die hier Erwähnten sind wohl nicht als Christen zu denken. Der Tod des Stephanus gab das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung der Christen in Jerusalem und bis über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus, was begreiflich ist, da der innere Gegensatz des neuen Glaubens gegen das Judentum, welcher anfangs unter der vollkommenen Gesetzestreue der Urgemeinde verborgen gewesen, durch Stephanus zu Tage getreten war. Eine wunderbare Gottesfügung aber ist es, daß derselbe Paulus, welcher an die Spitze dieser Verfolgung trat, hernach der folgerichtigste und thatkräftigste Durchführer eben des Gedankens geworden ist, der zuerst in Stephanus hervorgebrochen zu sein scheint, so daß letzterer nicht ohne Grund als Vorläufer des Paulus hat bezeichnet werden können. Bg.

Sterbedrüse, s. Pest.

1 **Sterne.** Weitaus die meisten Aussagen der Bibel über die Sterne geben nur die allgemeinen Eindrücke wieder, welchen der Aufblick zu dem gestirnten Himmel auf ein von dem Glauben an den lebendigen Gott erfülltes Gemüt macht. Neben ihrer unzählbaren Menge, die häufig vergleichender Veranschaulichung dient (vgl. 1. Mos. 15, 5. 22, 17. 26, 4 u. a.), kommt auch die feste Ordnung ihrer Verteilung über den Himmel und ihr durch die „Gesetze des Himmels" (Jer. 31, 35 f. 33, 25. Hiob 38, 33) geregelter Lauf (Richter 5, 20) in Betracht, wenn sie als „das Heer des Himmels" aufgefaßt werden (Jes. 40, 26). Außerdem wird ihr reines (Hiob 25, 5), glänzendes (Dan. 12, 3), aber in seinem Glanz verschieden abgestuftes (1. Kor. 15, 41) Licht, das sie zur herrlichen Himmelszier macht (Sir. 43, 9. Weish. 7, 29), und vermöge dessen sie an der Erhellung der Nacht und dem Regiment über sie (Ps. 136, 9) teilnehmen, und die unerreichbare Höhe, in der sie sich befinden, und die dem Menschen Gottes Erhabenheit zum Bewußtsein bringen soll (Hiob 22, 12; vgl. Jes. 14, 13. Ob. 4. Sir. 44, 23), hervorgehoben. Die alte Auffassung der Gestirne als lebendiger Wesen ist zwar nicht ohne alle Nachwirkung geblieben (s. d. A. Sonne), wie denn auch in der Vorstellung des Himmelsheeres die der Engel und die der Sterne öfters in einander fließt (vgl. Hiob 38, 7); aber der Glaube, daß Gott die Sterne geschaffen (1. Mos. 1, 16. Hiob 9, 9. Ps. 8, 4 u. a.), daß er sie zählt, nennt und ruft (Ps. 147, 4. Jes. 40, 26; vgl. Weish. 7, 19), sie ganz in seiner Gewalt hat (Hiob 9, 7) und zu seinen Zwecken gebraucht (Richt. 5, 20), kommt überall zu kräftigem Ausdruck. Zu den Vorzeichen und Schrecknissen seines Gerichtstages gehört auch, daß die Sterne ihren Schein verlieren (Jes. 13, 10. Hes. 32, 7. Joel 2, 10. 3, 20. Offb. 8, 12. Luk. 21, 25), oder vom Himmel fallen, wie die welken Blätter von einem Baume (Jes. 34, 4. Matth. 24, 29. Offb. 6, 13); letztere Vorstellung knüpft offenbar an die Wahrnehmung der Sternschnuppen an. Auf die Unterscheidung von Fixsternen, Planeten und Kometen findet sich im A. T. keine Hindeutung, obschon dieser Unterschied den Israeliten nicht ganz unbekannt gewesen sein kann; die im späteren Judentum (B. Henoch 18, 14 ff.) und im N. T. (Jud. 13) vorkommende Vorstellung von Irrsternen hat ohne Zweifel in der Wahrnehmung des scheinbar regellosen Laufs der Kometen ihren Ursprung. — Nur wenige besonders 2 in die Augen fallende Sterne und Sternbilder sind in der Bibel gelegentlich genannt. Es sind die folgenden: 1) Von den Planeten die Venus als Morgenstern; unter dem Namen hêlel (richtiger hêlal), d. i. Glanzstern (eine Bedeutung, die auch arabische, aramäische und assyrische Bezeichnungen desselben haben) und mit dem Zusatz „Sohn der Morgenröte" (wie bei den Griechen Heosphoros Sohn der Eos ist), also männlich aufgefaßt (nicht weiblich, wie bei den Babyloniern und Assyrern, vgl. S. 141), ist der Morgenstern Jes. 14, 12 Bild des Königs von Babel; in Hiob 38, 7 sind alle am Schöpfungsmorgen schon vorhandenen Sterne nach ihm „Morgensterne" genannt; Sir. 50, 6 ist die Herrlichkeit des hinter dem Vorhang des Allerheiligsten hervortretenden

Hohenpriesters Simon mit seinem aus dem Gewölk hervorstrahlenden Glanze verglichen, in 2. Petri 1, 19 die im Herzen aufleuchtende Erfahrungserkenntnis des vollen, alle Verheißungen erfüllenden Heiles in Christo und in Offb. 2, 28 die den Überwindern verliehene himmlische Herrlichkeit bildlich als „der Morgenstern" bezeichnet; in Offb. 22, 16 endlich ist Jesus selbst „der helle Morgenstern" genannt. Der bei Hieronymus und anderen Kirchenvätern vorkommenden Beziehung der Stelle Jes. 14, 12 auf den Satan (vgl. Luk. 10, 18. Offb. 12, 7 ff.) verdankt dieser den Namen Lucifer. — Von den Fixsternen und ihren Bildern sind erwähnt: 2) ʿasch oder ʿajisch (Hiob 9, 9. 38, 32), von Luther „der Wagen am Himmel" übersetzt, gemäß der traditionellen Ansicht, nach welcher das Sternbild des großen Bären, das auch Wagen genannt wird, gemeint ist; bei den Arabern heißt dasselbe naʿasch, d. i. Totenbahre, und die drei Schwanz- oder Deichselsterne werden von ihnen Leichengefolge (benât naʿsch) aufgefaßt; im heutigen Syrien ist dieser Name noch gebräuchlich, und es knüpft sich daran die Vorstellung, daß die Kinder des von Gedî (dem Polarstern) getöteten Naʿsch, — voran die Söhne mit der Leiche des Vaters und hinter ihnen die Töchter, von welchen eine Wâldana, d. i. die Wöchnerin, ihr Kind im Schoße trägt, — in der Absicht, die Blutrache an dem Mörder zu vollziehen, diesen allnächtlich umkreisen, wobei der im Süden stehende und nach Norden strebende Suhêl, d. i. Kanopus, dem Gedi zu Hilfe kommen will, aber, weil er sich zu spät aufgemacht hat, sein Ziel vor Ablauf der Nacht nicht mehr erreichen kann (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Hiob, 2. Aufl. S. 501 f.). Obschon der Annahme, daß das hebr. ʿasch aus naʿasch verkürzt sei, die daneben vorkommende Wortform ʿajisch im Wege steht, und daher sehr zweifelhaft ist, ob wir den Israeliten die arabische Vorstellung zuschreiben dürfen, so ist doch überwiegend wahrscheinlich, daß der Name wirklich den großen Bären bezeichnet; einmal weil die Erwähnung dieses am nördlichen Himmel am meisten in die Augen fallenden Sternbilds in den angeführten Stellen zu erwarten ist, und dasselbe in Hiob 9 passend die erste Stelle einnimmt, und sodann weil in Hiob 38 die Kinder des ʿajisch als sein Gefolge erwähnt sind (lies statt Luthers „über seine Kinder" „samt seinen Kindern"); dabei muß dahingestellt bleiben, was für eine Vorstellung die Israeliten mit dem Sternbild, beziehungsweise mit dessen nicht sicher zu erklärendem Namen verbunden haben (etwa die einer Löwin mit ihren Jungen, gemäß dem arab. ʿājith? So Ewald). Die von M. A. Stern (in Geigers jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben 1865, H. 4) ausgesprochene und von Nöldeke und Schrader gebilligte Meinung, daß ʿajisch die Plejaden bezeichne, hat viel weniger für sich. — 3) Kesîl (Hiob 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8. Jes. 13, 10) ist ohne Zweifel der Orion. Die alten Übersetzer deuten den Namen durch Riese, Gigant (Targ. Syr.), die griechischen (Sept. in Hiob und Jes.) legen ihm den Namen Orion, der armenische (in Hiob und Jes.) den des Stammvaters der Armenier Haik bei. Die in Hiob 38, 31 erwähnten „Bande des Orion" weisen auf die im Altertum verbreitete, aber bei den Semiten sonst noch nicht nachgewiesene Vorstellung hin, welche in diesem Sternbild einen am Himmel angefesselten Riesen sieht, der von den Israeliten gemäß der sprachgebräuchlichen Bedeutung des Wortes Kesîl als ein auf seine Kraft vertrauender gottloser Thor aufgefaßt worden ist. Schwerlich sind aber die drei Gürtelsterne für jene Bande zu halten, da der hebr. Ausdruck für letztere zu einem Gurt nicht paßt. Das Lösen der Bande versteht man gewöhnlich von einer Befreiung des Riesen von den ihn an seiner Stelle festhaltenden Fesseln, wogegen Dillmann an Zugseile denken will, durch deren Lockerung der Orion je nach den Jahreszeiten höher am Himmel steigt (er kommt in Syrien überhaupt 17° höher über den Horizont, als bei uns) oder vielleicht auch tiefer sinkt. Als Vorstellung der Perser wird im Chronikon Paschale, von Cedrenus, von Johann von Antiochia und anderen Byzantinern angeführt, der Orion sei der an den Himmel gefesselte Nimrod, eine Kombination, die wohl noch beträchtlich jünger ist, als die Fabeleien des späteren Judentums über Nimrod (vgl. S. 1099). — Der Meinung einiger mittelalteriger Rabbinen (Saad., Gekat., Abulwal. u. a.), Kesîl sei der arab. Suhêl, d. h. der im südlichen Steuerruder des Schiffes stehende Kanopus (s. oben; nach anderen der Sirius), kann gegenüber der älteren traditionellen Ansicht kein besonderes Gewicht beigelegt werden. In Jes. 13 steht im Hebr. die Mehrzahlsform „Orione", was mit Recht durch „der Orion und ihm ähnliche große Sternbilder" gedeutet wird. — 4) Kîmah (Hiob 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8) von Luther richtig mit „die Glucke" oder „die sieben Sterne" übersetzt; denn der Name, welcher „Haufe" bedeutet, ist sicher, wie der gleichbedeutende arabische Name thurajjā, Bezeichnung des aus sieben großen und vielen kleinen Sternen bestehenden, unter dem Namen Plejaden oder Siebengestirn bekannten Sternhaufens, der im Sternbild des Stiers in der Nähe der Ekliptik steht und von den Arabern gewöhnlich en-negm, d. i. „das Gestirn" genannt wird, weil die Plejaden vor anderen Gestirnen, namentlich durch ihre monatlichen Konjunkturen mit dem Monde, als Zeitmesser dienen und den Kalender normieren (vgl. Joseph., Altert. XIII, 8, 2). In Hiob 38, 31 ist von einem Zusammenbinden der die einzelnen Sterne dieses Haufens zusammenhaltenden Bande die Rede. Zu einer näheren Bestimmung darüber, was nach israelitischer Vorstellung den Bestand des Haufens bildet, fehlt jeder Anhalt; bei persischen Dichtern ist er ein Brillantgeschmeide. Der

von Luther gebrauchte volkstümliche Name „die Glucke", d. i. die Henne mit ihren Küchlein, der auch bei den Engländern und Franzosen gebräuchlich ist, kommt zwar schon im Targum zum B. Hiob vor und soll auch bei den Arabern üblich sein (vgl. Stern a. a. O. S. 262), beruht aber auf einer Vorstellung, die bei den alten Israeliten nicht vorausgesetzt werden kann (vgl. S. 658), und zu jenen „Banden" nicht paßt. Die Gründe Sterns (a. a. O. S. 269 ff.) für die abweichende Meinung, Kîmah sei der Sirius, sind nicht geeignet, die wohlbegründete traditionelle Ansicht umzustoßen. — 5) Zwischen dem Orion und dem großen Bären ist Hiob 38, 32 ein Sternbild unter dem Namen mazzarôth genannt, das Luther nach Vulg. mit „Morgenstern" übersetzt hat. Seine Bestimmung ist bisher am wenigsten gelungen. Man hält das Wort meist für identisch mit mazzalôth, womit 2. Kön. 23, 5 zwischen Baal, der Sonne und dem Monde einerseits und dem ganzen (übrigen) Himmelsheer anderseits ein Gegenstand abgöttischen astralen Kultus bezeichnet wird; und die Sept. bietet allerdings an beiden Stellen mazurôth dar. Dieses mazzalôth deutet man gewöhnlich nach dem Arab. auf „die Herbergen (der Sonne)", d. i. auf die 12 Sternbilder des Tierkreises, welche die Rabbinen mazzalôth oder das Rad der mazzalôth nennen. Aber so verbreitet auch die Vorstellung des Tierkreises schon im hohen Altertum, lange ehe die Griechen sie kennen gelernt und umgebildet haben, bei den Babyloniern, Ägyptern und Indern gewesen ist, so wenig Wahrscheinlichkeit hat es, daß seine Sternbilder als Gegenstand der Verehrung nach Sonne und Mond aus dem übrigen Himmelsheer besonders hervorgehoben sein können. Denn ein besonderer Kultus hat sich wohl nie an dieselben geknüpft. Vergegenwärtigt man sich dagegen, daß nächst Sonne und Mond die übrigen Planeten sowohl in der babylonisch-assyrischen Religion überhaupt (vgl. S. 140 f.), als in der Astrologie der Chaldäer, die Hauptrolle spielen, und daß der Kultus des Saturn seitens der Israeliten in Am. 5, 26 ausdrücklich bezeugt ist (vgl. die Artt. Chiun, Siccuth u. S. 141b), so wird man anerkennen müssen, daß nichts näher liegt, als bei den mazzalôth in 2. Kön. 23, 5 mit Luther an die Planeten zu denken; auch sie heißen bei den Rabbinen mazzalôth, nicht weil sie durch die Sternbilder des Tierkreises laufen (Delitzsch), sondern als die „Schicksalssterne"; und an sie hat man aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei den sieben Ringen zu denken, die man so häufig auf den babylonisch-assyrischen Cylindern neben Sonne und Mond abgebildet sieht (vgl. S. 141a), woran man sich durch die Siebenzahl, um deren willen Layard an die Plejaden und Stern (a. a. S. 268) an die Hyaden denken wollte, nicht deshalb irre machen lassen darf, weil Sonne und Mond, die selbst zu dieser Siebenzahl gehören, daneben noch besonders abgebildet sind; denn die Siebenzahl konnte als eine für die Planeten feststehende trotzdem recht wohl beibehalten werden. — Ob aber die mazzarôth in Hiob 38 mit den mazzalôth identisch, also ebenfalls die Planeten sind, ist (trotz der Sept.) fraglich, obschon das „Hervorbringen zu seiner Zeit" gut dazu passen würde. Manche andere Deutungen, wie die auf die 28 Mondstationen, die naxatra der Inder (Delitzsch), oder gar der nur von einer bedenklichen Worterklärung eingegebene Einfall, das Wort bezeichne die beiden weit auseinander liegenden Sternbilder der nördlichen und der südlichen Krone (Ewald), können freilich noch viel weniger in Betracht kommen. Aber es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß sowohl die drei anderen daneben genannten Sternbilder, als der Ausdruck „zu seiner (nicht: zu ihrer) Zeit" und nicht minder der Umstand, daß in der Parallelstelle Hiob 9, 9 dafür „die Kammern des Südens", d. h. — wie Luther richtig erläutert — die dem südlichen Himmel angehörigen Sterne, genannt sind, die Annahme empfehlen, daß mazzarôth ein aus mehreren Sternen bestehendes Sternbild des südlichen Himmels bezeichnet, welches nur zeitenweise sichtbar wurde, und dessen Aufgang im Wechsel der Jahreszeiten und der Witterung seine bestimmte Bedeutung hatte. Bei der Unsicherheit der Erklärung des Wortes mazzarôth ist aber eine nähere Bestimmung nicht möglich. Sachlich passend wäre das Sternbild des Schiffs, dessen Hauptstern, der Suhel (s. oben) oder Canopus, in einer arab. Übersetzung in Hiob 9, 9 mit dem Zusatz „das Herz des Südens" an Stelle der „Kammern des Südens" genannt ist (Delitzsch, Hiob, 2. Aufl. S. 128 Anm.) und durch seinen Aufgang die Jahreszeit markiert, in welcher bei Abnahme der Hitze die Früchte reif werden (Niebuhr, Beschr. S. 116 Anm.); oder auch der große Hund, dessen Hauptstern, der Sirius, der hellste aller Fixsterne ist und in meteorologischer Beziehung überall im Altertum eine große Rolle spielt. Stern (a. a. O. S. 264 ff.) denkt an die dem nördlichen Himmel angehörigen Hyaden (Regensterne) mit ihrem Hauptstern Aldabaran, deren Aufgang die Regenzeit ankündigt, eine Annahme, die allenfalls zu Hiob 38, 32 paßt, für 2. Kön. 23, 5 aber jedenfalls ganz unannehmbar ist. — Ob die Israeliten auch die Sternbilder des Drachen, der Schlange im Ophiuchos und des Walfisches gekannt haben, ist zweifelhaft (vgl. S. 921. 1281 a); und die Beziehung auf das Zwillingsgestirn in Apstlg. 28, 11 ist nur eine entfernte, sofern nämlich die Dioskuren (s. d. A.) am Himmel durch dasselbe repräsentiert waren. — Über den 3 Gestirndienst der Babylonier und der Assyrer s. S. 140 f., über den der himjaritischen Araber S. 105b. Bei den Israeliten hat derselbe in Verbindung mit dem besonderen Kultus der Sonne und des Mondes erst von Assyrien her Eingang

gefunden (vgl. Sonne Nr. 2). Zur Zeit des Propheten Amos wurde im Zehnstämmereich der Planet Saturn unter assyrischen Namen verehrt (Am. 5, 26; vgl. Chiun und Siccuth), und Anbetung des ganzen Himmelsheeres wird den Bürgern des Zehnstämmereichs 2. Kön. 17, 16 vorgeworfen. Im Reiche Juda sucht nach dem noch ganz allgemein gefaßten Verbot des Dekalogs (2. Mos. 20, 4. 5. Mos. 5, 8) erst die jüngere Gesetzgebung dem Eindringen des Gestirndienstes zu wehren (5. Mos. 4, 19. 17, 3; vgl. 13, 7). Unter König Manasse, der sogar in beiden Tempelvorhöfen dem Himmelsheer Altäre errichtete (2. Kön. 21, 3. 5. 2. Chr. 33, 3. 5), fand er aber in Jerusalem und in anderen Städten viele Anhänger, und auch Josia's reformatorische Energie konnte diesen vorzugsweise auf den Dächern geübten und in Anbetung und Darbringung von Räucheropfern bestehenden abgöttischen Kultus nicht auf die Dauer ausrotten (Jer. 7, 18. 19, 13. Zeph. 1, 5. 2. Kön. 23, 4. 5. 12. Jer. 44, 17. 25). — In enger Wechselbeziehung mit dem Gestirnkult steht die Astrologie, die Hauptbeschäftigung der chaldäischen „Weisen", d. h. der dortigen Priesterschaft. Doch hat dieselbe ihre allgemeinere, von dem Gestirnkult relativ unabhängige Grundlage. Diese besteht in der Wahrnehmung des Einflusses, welchen die Himmelskörper und deren regelmäßige Bewegungen auf den Wechsel der Jahreszeiten, auf die Witterung, überhaupt auf das Naturleben der Erdenwelt teils wirklich ausüben, teils durch das zeitliche Zusammentreffen der siderischen und der tellurischen und atmosphärischen Erscheinungen auszuüben scheinen, ein Einfluß, um dessen willen auch in der Bibel von einer Herrschaft des Himmels über die Erdenwelt die Rede ist (vgl. bes. Hiob 38, 33 im Hebr.). In dem Glauben an die alles voraus bestimmende Macht der Gottheit und in dem Verlangen nach Aufschlüssen über die Zukunft wurde aber dieser Einfluß auch als ein im Menschenleben ebenso, wie in der Natur, wirksamer, die Schicksale der Völker wie der einzelnen bestimmender aufgefaßt; nur sind es hier neben den ungewöhnlicheren Erscheinungen, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Kometenerscheinungen u. dgl., die mehr zufälligen Verschiedenheiten des Aussehens der Himmelskörper in Gestalt, Farbe und Glanz, besonders bei ihrem Auf- und Untergang, und die mannigfaltigen Konstellationen, an welche jener Einfluß gebunden gedacht wurde, und denen darum als Vorzeichen, durch welche die Gottheit Künftiges anzeige, ihre bestimmte Bedeutung beigelegt wurde (vgl. Jer. 10, 2). Für die Konstellationen waren natürlich die Planeten, diese „Dolmetscher" des Willens der Götter (Diodor II, 30), ihre Stellung zu einander und zu den Bildern des Tierkreises am wichtigsten. Durch tabellarische Aufzeichnungen der gemachten Beobachtungen und Erfahrungen, von denen der dritte Band des großen englischen Keilinschriftenwerkes viele urkundliche Zeugnisse darbietet, erwuchs bei den Chaldäern ein ganzes System astrologischer Wissenschaft, und die Sterndeutekunst beherrschte dort mehr, als bei irgend einem anderen Volke (vgl. bezüglich der von den Ägyptern geübten Kunst des Nativitätstellens Herod. II, 82), das ganze öffentliche und das private Leben. Von dem großen Propheten des Exils, welchem Jes. 40—66 angehört, konnte diese so einflußreiche und hoffärtige Afterweisheit nicht unberücksichtigt bleiben; am bestimmtesten spricht er sich über sie Jes. 47, 13 aus, wo die „Sterngucker" mit Bezug auf die zu astrologischen Zwecken vorgenommenen Einteilungen des Himmels in bestimmte Felder im Hebr. auch „Zerleger des Himmels" (Luther: „Meister des Himmelslaufs") genannt sind, und als ihr mit der Feststellung des Kalenders verbundenes Geschäft angegeben wird, daß sie an jedem Neumond dem Volke Kunde davon gaben, was ihm im Laufe des Monats begegnen werde. Auch im B. Daniel sind die chaldäischen Astrologen unter den „Weisen" besonders hervorgehoben, aber nicht in dem von Luther durch „Sternseher" wiedergegebenen Wort chartummîm (Dan. 1, 20. 2, 2. 10. 27. 4, 4. 6. 5, 11), einer von den ägyptischen Wahrsagern (1. Mos. 41, 8. 24 u. a.) entlehnten Bezeichnung allgemeineren Sinnes, sondern in dem von Luther mit „Wahrsager" übersetzten aramäischen Wort gazerîn (Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11), eigentlich „die Bestimmer", d. h. wohl die Verkündiger der von der Gottheit bestimmten Schicksale. — Der Stern 4 der Weisen (Matth. 2, 2. 7. 9 f., vgl. d. A. Magier u. S. 728b) ist, so wie er in der evangelischen Erzählung beschrieben wird, jedenfalls kein astronomisch bestimmbarer Stern. Die Vorstellung eines die Geburt des Messias kund machenden Sternes hat, obschon „die Weisen" ohne Zweifel nicht Juden, sondern heidnische Astrologen sind, keine andere Quelle, als die Weißagung 4. Mos. 24, 17, die von den Juden nach alter Überlieferung — wie die Targume und der Name des in der Zeit Hadrians aufgetretenen Pseudomessias Bar Kochba, d. i. „Sternensohn" zeigen (vgl. auch Test. d. 12 Patr. bei Fabricius, cod. pseudepigr. S. 584) — messianisch gedeutet worden ist. Doch ist dadurch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auf die Gestaltung der Erzählung eine um die Zeit der Geburt Christi wahrgenommene auffallende astronomische Erscheinung Einfluß geübt hat. Zu einem Kometen, der ohnehin dem jüdischen Volksglauben als Unheil verkündendes Zeichen galt (vgl. Joseph., Jüd. Kr. VI, 5, 3), passen die einzelnen Angaben über den Stern am wenigsten. Dagegen trifft allerdings die von Kepler und Ideler berechnete Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im J. 747 d. Stadt Rom mit einigen derselben in auffälliger Weise zusammen. Beide Planeten waren

nämlich am 20. Mai vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel im 20. Grade des Sternbildes der Fische in Konjunktion und nur einen Grad von einander entfernt zu sehen (vgl. Matth. 2, 2); sie blieben dann Monate lang ganz nahe bei einander; am 27. Oktober trafen sie zum zweitenmale im 16. Grad der Fische und am 12. November zum drittenmale im 15. Grad derselben zusammen, beide Male wieder so, daß der Breitenunterschied nur ungefähr einen Grad betrug; und diese Konjunktionen waren in den Abendstunden am südlichen Himmel (also von Jerusalem aus in der Richtung nach Bethlehem; vgl. V. 9 f.) zu sehen (vgl. Ideler, Handb. der Chronol. II, 399 ff.; über die Ansicht des portugiesischen Rabbinen des 15. Jahrh. Abarbanel, daß die Geburt des Messias durch die im Jahre der Welt 5224 erfolgende Wiederkehr der Konjunktion von Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische angekündigt werde, wie dieselbe im Jahre der Welt 2365 die Geburt Mose's 3 Jahre vor derselben angekündigt habe, vgl. Merx, Joel S. 232 ff.). Freilich darf dabei nicht außer acht gelassen werden, daß die evang. Erzählung augenscheinlich nicht von einer Konstellation, sondern von einem einzelnen Stern redet, wie dies schon die Grundlage der Vorstellung vom Stern des Messias 4. Mos. 24, 17 mit sich brachte. — Während in 4. Mos. 24, 17 der Stern, der aus Jakob aufgehen soll, den zunächst durch David repräsentierten König des Gottesreiches bezeichnet, macht die apokalyptische Bildersprache des Buches Daniel aus dem Sternenheer überhaupt eine Bezeichnung des dem Gott des Himmels und Herrn der Heerscharen (Zebaoth) angehörigen heiligen Volks, weshalb die Schädigungen desselben durch Antiochus Epiphanes ein Herabwerfen eines Teiles der Sterne zur Erde und Zertreten derselben ist (Dan. 8, 10; vgl. V. 11 u. 24). Dies Bild ist in der Offb. Joh. (12, 4) auf die Schädigungen übertragen, welche der große Drache, d. i. der Satan (vgl. S. 328) dem Gottesvolke zuzufügen Macht hatte. Wenn die Gottesgemeinde daneben als Weib personifiziert ist, so wirkt doch jene symbolische Anschauung des Buches Daniel auch darin nach, daß das Weib mit der Sonne bekleidet ist, den Mond unter den Füßen hat und mit Bezug auf die 12 Stämme Israels ein Diadem von 12 Sternen trägt (Offb. 12, 1; vgl. dazu 1. Mos. 37, 9). — Die 7 Sterne, welche Christus als sein Eigentum in seiner Rechten hält (Offb. 1, 16. 2, 1. 3, 1), sind nach 1, 20 „Engel der 7 Gemeinden", d. h. die in der Vorstellung einer engelischen Persönlichkeit einheitlich zusammengefaßte und personifizierte Vorsteherschaft der Gemeinden. In Offb. 9, 1 f. ist der vom Himmel gefallene Stern (vgl. Jes. 14, 12) ein mit der Vollmacht höllische Plagen über die Menschen zu bringen ausgestatteter böser Engel, wogegen der „wie eine Fackel brennende" und nach seiner Wirkung „Wermuth" genannte Stern in Offb. 8, 10 f. lediglich eine von den Kometenerscheinungen entlehnte Veranschaulichung des Mittels zu sein scheint, durch welches Gott die für die Menschen unheilvollen Wirkungen auf die Gewässer übt.

Steuer wird in der deutschen Bibel gemäß der ursprünglichen Bedeutung „Unterstützung" von den Liebesgaben gebraucht, welche der Apostel Paulus für die Armen in der Gemeinde zu Jerusalem sammeln ließ (Röm. 15, 26. 1. Kor. 16, 1 f. 2. Kor. 8, 20. 9, 1. 12 f.). Von einer Geldsammlung zu einem Sühngeschenk an den Tempel steht das Wort 2. Makk. 12, 43; in dem jetzt gebräuchlichsten Sinn einer schuldigen Geldabgabe dagegen nur 2. Chr. 24, 6. 9. Vgl. im übrigen die Artt. Abgaben, Cyrenius und Römer S. 1315b.

Stiftshütte. Das Wort „Stift" — von „stiften", d. h. zu festem, dauerndem Bestand gründen, einrichten oder anstellen — war zu Luthers Zeit vorzugsweise von den durch unwiderrufliche Festsetzungen zu kirchlichen und speciell gottesdienstlichen oder klösterlichen Zwecken bestimmten Gebäuden, Örtlichkeiten und Sachen im Gebrauch. Demgemäß nennt Luther das Reichsheiligtum zu Bethel in Am. 7, 13 „des Königs Stift", erwähnt Hes. 6, 6 neben den Höhen, Altären, Götzen und Bildern „die Stifte" an Stelle des im Hebr. gebrauchten, allgemeinen Ausdrucks „Machwerke" und nennt mit Bezug auf den Tempel Jerusalem Jes. 33, 20 „die Stadt unseres Stiftes" und den Berg Zion in Jes. 14, 14 „den Berg des Stiftes" (vgl. aber S. 202b). So will er nun auch mit dem Ausdruck „Stiftshütte" nach seiner eigenen Erklärung das von Moses errichtete heilige Zelt als einen von Gott gestifteten (vgl. Mos. 20, 24), „gewissen Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte" bezeichnen. Der eigentlichen Bedeutung der gebräuchlichsten hebr. Bezeichnung des mosaischen Heiligtums 'ohel mô'ed entspricht freilich weder diese Übersetzung, noch die von Luther damit verbundene Vorstellung der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde. Die israelitischen Heiligtümer sind keine bloßen Gottesdienststätten. Vielmehr wird durch dieselben die göttliche Zusage: „Ich will inmitten der Kinder Israel wohnen und ihr Gott sein" realisiert (2. Mos. 25, 8. 29, 45 f.). Die Stiftshütte ist die „Wohnstätte Jehova's" (3. Mos. 17, 4. 4. Mos. 16, 9 u. a.), an welche er seine persönliche Gegenwart in der Mitte seines Volkes gebunden, woselbst er sich eingestellt hat, um von da mit seinem Volk und dessen Repräsentanten zu reden (2. Mos. 25, 22. 29, 42 ff.), wo man also vor sein Angesicht kommen und mit ihm in Verkehr treten kann; darum heißt sie „Zelt der Zusammenkunft", nämlich der Zusammenkunft

Gottes mit seinem Volke. So fand durch das Heiligtum, ohne Beeinträchtigung des Gebots, daß kein Bild Jehova's angefertigt werden sollte, seine Gegenwart doch die sinnenfällige Darstellung, welche sowohl der am Äußerlichen haftende Sinn des Volkes als der Charakter des alttest. nationalen Gottesstaates erforderte, und selbst daß Jehova nur einer sei, konnte dadurch zur Darstellung gebracht werden, daß es auch nur eine Wohnstätte Jehova's gab. — Neben jener gebräuchlichsten Bezeichnung der Stiftshütte kommt auch die andere „Wohnung“ oder „Zelt des Zeugnisses“ vor (2. Mos. 38, 21. 4. Mos. 1, 50. 53. 9, 15. 17, 7 f. [22 f.] u. a.), was trotz der entsprechenden Ausdrücke „Lade des Zeugnisses“, „Tafeln des Zeugnisses“ schwerlich durch „Zelt, in welchem das Zweitafelgesetz niedergelegt ist“ zu deuten, sondern in dem allgemeineren Sinne: „Wohnung, wo Gott sich und seinen Willen bezeugt“, also Gottesoffenbarungszelt gemeint ist (vgl. 2. Mos. 25, 22. 30, 6. 36 u. a.). — Die Stiftshütte mit ihren Geräten ist im 2. Buch Mose zweimal beschrieben, indem zuerst Kap. 25—27 u. 30 die detaillierte göttliche Anweisung, welche Moses während seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Sinai über ihre Einrichtung erhielt, und dann Kap. 36. 37. 40 meist mit denselben Worten die Ausführung derselben berichtet wird. Die Überlieferung stellt ihre Errichtung als das gemeinsame Werk des ganzen Volkes dar: es bringt alle zur würdigen Ausstattung des Heiligtums erforderlichen Materialien mit einer den Bedarf übersteigenden Opferwilligkeit als freiwilliges Hebopfer dar (2. Mos. 25, 1 ff. 35, 4 ff. 20 ff. 36, 4 ff. 38, 21 ff.); daneben wird aber auch berichtet, daß das Silber durch eine obligatorische allgemeine Kopfsteuer aufgebracht wurde (30, 11 ff. 38, 25 ff.); auch an den Arbeiten helfen alle derselben Kundigen, die Weiber eingeschlossen, freiwillig mit (28, 3. 31, 6. 35, 10. 26 f. 36, 2. 4. 8. 39, 42 f.). Anderseits legt die Überlieferung das größte Gewicht darauf, daß die ganze Gotteswohnung bis ins kleinste Detail hinein nicht nach menschlichem Gutdünken, sondern nach Gottes Willen, Anweisung und Leitung eingerichtet wurde, weil sie nur dadurch eine wahrhaft heilige und der heiligen Majestät Gottes würdige Wohnstätte werden könnte: zu den detaillierten Anweisungen, welche Moses in Worten erhält, kommt hinzu, daß ihm auf dem Sinai ein Modell der Gotteswohnung und alles ihres Gerätes gezeigt wird (2. Mos. 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8); daß dieses Modell ein Abbild der himmlischen Wohnstätte Gottes gewesen sei, ist eine zwar naheliegende, aber erst im späteren Judentum nachweisbare, im Hebräerbrief (vgl. bes. 8, 5) vorausgesetzte Vorstellung. Ferner werden die Werkmeister Bezaleel (s. d. A.) und Oholiab von Gott berufen und für ihre Aufgabe besonders mit dem Geiste Gottes ausgerüstet (2. Mos. 31, 1 ff.), und auch die Kunstfertigkeit aller ihrer Mithelfer aus dem Volke hat ihre Quelle in der ihnen von Gott in das Herz gegebenen Weisheit (28, 3. 31, 6. 36, 2). Die Ausführung des ganzen Werkes fällt nach 2. Mos. 19, 1 u. 40, 2 in die Zeit zwischen dem 3. Monat des ersten und dem Neujahrstag des

Grundriß der Stiftshütte.

a. Schaubrottisch. b. silberner Leuchter. c. Räucheraltar. d. Bundeslade. e. Waschbecken. g. Brandopferaltar. h. schräg ansteigender Erdaufwurf.

zweiten Jahres nach dem Auszug aus Ägypten, ein Zeitraum, von welchem jedoch noch der 40-tägige Aufenthalt Mose's auf dem Sinai in Abzug zu bringen ist. — Das Heiligtum — ein tragbarer Zelttempel — bestand aus der eigentlichen Gotteswohnung (2. Mos. 35, 18 u. a.) und einem dieselbe von allen Seiten umgebenden Vorhof. Jene bestand wieder aus einem festen Gerüste und den es bedeckenden Teppichen. Das Gerüste bildeten 48 Bohlen (Kéresch; griech. in der Sept. styloi, bei Philo und Josephus kiones) aus Akazienholz (s. d. A.), jede 10 Ellen lang und 1½ Ellen breit; je 20 kamen auf die beiden nach Norden und Süden gelegenen Langseiten, die übrigen 8 auf die gegen Westen liegende Hinterwand, während die ganze Ostseite als offener Eingang ohne Wand blieb. Die Höhe des Gerüstes, dessen Grundfläche ein Rechteck bildete, betrug demgemäß 10 Ellen, die Länge jeder Langseite 30 Ellen und die der Hinterwand 12 Ellen. Die Dicke der Bohlen ist nicht angegeben; Josephus (Altert. III, 6, 3) denkt sie sich 4 Finger dick; aber mit Recht hat die spätere jüdische Tradition (Raschi), der die meisten neueren folgen, dieselbe auf eine Elle berechnet; denn anerkanntermaßen war für den inneren Raum eine Länge von 30 und eine der Höhe entsprechende Breite von 10 Ellen beabsichtigt; von den 12 Ellen, welche die Hinterwand lang war, sind also 2 Ellen überschüssig, welche nur die Dickflächen der angrenzenden Bohlen der Langseiten gedeckt haben können; daraus ergibt sich, daß diese je eine Elle dick gewesen sein müssen (von außen gemessen waren darum auch die Langseiten des Gerüstes unter Einrechnung der Dicke der Hinterwand 31 Ellen lang). Nur mittels der willkürlichen, mit 2. Mos. 26, 22 f. nicht zu rechtfertigenden Annahme, die beiden Eckbohlen der Hinterwand seien schmäler, als die sechs übrigen gewesen (nach Josephus nur eine halbe Elle breit), oder sie hätten als Winkelbohlen die angrenzenden Bohlen der Langseiten und der Hinterwand teilweise umschlossen, könnte man sich dieser Folgerung entziehen. Augenscheinlich ist aber vorausgesetzt, daß hinsichtlich der Höhe und Breite, wie auch der „Füße", zwischen den Eckbohlen und den übrigen Bohlen kein Unterschied war (2. Mos. 26, 16. 17. 25 vgl. mit 38, 27). Allen Bohlen gemeinsam war nämlich ferner, daß sie je zwei durch Leisten an einander gefügte „Hände" (hebr. jadôth) oder — wie man gewöhnlich nach dem Vorgang des Josephus deutet — „Zapfen" (so auch Luther), hatten, und daß sich unter ihnen und an den beiden „Händen" oder „Zapfen" zwei aus je einem Talent Silber (38, 27) angefertigte „Füße" (hebr. 'adanîm, griech. baseis) befanden. Die in Luthers Übersetzung von 2. Mos. 26, 17 ausgedrückte, aus der Vulg. geflossene Vorstellung, nach welcher die Zapfen, an den Dickseiten der Bohlen angebracht, zur Verbindung der Bohlen mit einander (Verzahnung) gedient hätten, wird allgemein als dem Text widersprechend (vgl. 26, 19) verworfen. Mit Josephus nimmt man dagegen (nach 26, 19) gewöhnlich an, die zwei „Zapfen" seien an der Grundfläche der Bohlen angebracht gewesen und hätten die Verbindung der Bohlen mit den silbernen Füßen hergestellt. In der bestimmteren Gestaltung dieser Vorstellung gehen aber die Meinungen auseinander. Für ihre Beurteilung und überhaupt für die Gewinnung einer richtigen Vorstellung ist noch zweierlei in Betracht zu ziehen. Das eine ist, daß über die Befestigung der Bohlen im Erdboden nirgends eine Angabe gemacht ist, während man doch irgend welche Einrammung derselben für erforderlich zu halten pflegt; das andere, daß auch die Säulen, an welchen die Vorhänge der Hütte, und ebenso die, an welchen die Umhänge des Vorhofs aufgehängt waren, je einen „Fuß" hatten (der hebr. und der griech. Ausdruck ist derselbe), wogegen hier von „Händen" oder „Zapfen" nicht die Rede ist, und daß bei diesen Säulen eine Befestigung im Boden unbedingt vorausgesetzt werden muß. Nun lassen die einen überall die „Füße", die anderen (wenigstens bei den Bohlen) die „Zapfen" dem Zwecke der Einrammung dienen. Jene denken sich die silbernen und ehernen „Füße" als spitz zulaufende, in den Boden eingeschlagene Keile, deren Oberteil aber nur aus den Wandungen eines die „Zapfen" bezw. das Fußende der Säulen in sich aufnehmenden Loches bestand*). Man beruft sich besonders auf Hiob 38, 6, wo von einer Einsenkung der Säulenfüße des Weltgebäudes die Rede ist. Allein diese Vorstellung ist schon dadurch ausgeschlossen, daß das Körpermaß eines Talentes = 43,65 kg (vgl. S. 1016) Silber noch nicht den siebenten Teil eines Kubikfußes beträgt; zwei Talente Silber hätten daher nicht ausgereicht, um zwei Keile von solcher Größe und Stärke herzustellen, daß dieselben einer Bohle von den angegebenen Dimensionen festen Halt im Boden hätten geben können. Ohnehin ist von dem zu diesen „Füßen" verwendeten Material vorauszusetzen, daß es dem Heiligtume zum Schmucke dienen sollte, also nicht ganz in der Erde stecken konnte (vgl. auch 2. Mos. 30, 16). In Hohesl. 5, 15 sind die goldenen Füße weißer Marmorsäulen mit demselben hebr. Ausdruck bezeichnet, und so hat man ohne Zweifel auch bei unseren silbernen und ehernen „Füßen" an niedrige und darum für die Höhe des Gerüstes nicht besonders in Betracht kommende, säulenfußartige und wohl (worauf auch Hohesl.

*) Von den ehernen „Füßen" der Vorhofssäulen hat schon Josephus diese Vorstellung, indem er sie mit den eisernen, oben schuhartigen Spitzen vergleicht, mittels deren man die Lanzenschäfte in die Erde zu stecken pflegte (saurōtēres). Ob er sich die silbernen Füße der Bohlen ebenso gedacht hat, ist nicht so gewiß, als man gewöhnlich meint (vgl. Altert. III, 6, 2 mit III, 6, 3 a. E.).

5, 15 deutet) bei den Säulen nach allen Seiten hin und bei den Bohlen (wo dies nicht möglich war) wenigstens auf deren äußerer und innerer Breitseite etwas vorspringende Untersätze zu denken. Wir bemerken dabei, daß die Sockel der ägyptischen Säulen ungewöhnlich niedrig zu sein pflegen (vgl. S. 47), und daß auch in Hohesl. 5, 15 verhältnismäßig sehr niedrige Säulenfüße vorausgesetzt sind. — Viel annehmbarer erscheint demgemäß die andere Vorstellung, die „Zapfen" hätten nicht bloß zur Verbindung der „Füße" mit den Bohlen, sondern auch zur Einrammung der letzteren in den Boden gedient. Man muß sich dann unter denselben große Pflöcke vorstellen, und die silbernen

a. Bohle. b. Silberne Bohlenfüße.

Untersätze, am wahrscheinlichsten in der Gestalt viereckiger Platten, müssen in der Mitte ein großes Loch zum Durchstecken der Pflöcke gehabt haben, so daß sie nur eine am Boden befindliche Einfassung der Bohlen und Säulen bildeten. In der That kann die Feststellung der Säulen für die Vorhänge der Stiftshütte und die Vorhofsumhänge und deren Verbindung mit den silbernen und ehernen „Füßen" nicht wohl anders bewerkstelligt worden sein, als so, daß die Unterteile der Säulen, die von etwas geringerem Umfang als der eigentliche Säulenkörper gewesen sein werden, durch ihrem Umfang entsprechende Löcher der Fußuntersätze hindurch in die Erde eingesenkt wurden. Dann wird aber auch bei den Bohlen derselbe Effekt in gleicher Weise erzielt worden sein, nur daß hier wegen ihres großen Umfanges zwei Fußuntersätze verwendet werden mußten, und daher der in die Erde einzurammende Unterteil der Bohle zwei pflockartige Enden gehabt haben muß. Zu dieser Vorstellung paßt auch die in 2. Mos. 40, 18 enthaltene Andeutung über das Verfahren bei der Aufrichtung „der Wohnung", sofern zuerst die (nach 4. Mos. 4, 31 von den Bohlen zum Zwecke des Transportes leicht abnehmbaren) Fußuntersätze an ihre Stelle gebracht, dann die Bohlen aufgerichtet und hierauf die Riegel eingezogen wurden. — Müssen wir demgemäß diese jetzt wohl verbreitetste Vorstellung als eine wesentlich richtige anerkennen, so scheint uns dieselbe doch in einem Punkte einer Berichtigung zu bedürfen. Jene in die Erde einzuschlagenden Pflöcke konnten, wie uns dünkt, nimmermehr „Hände" genannt werden. Dazu kommt, daß auch die von der Ver-

a. Eckbohle. b. Querschnitt einer Eckbohle und (b¹) der anstoßenden Bohle der Langwand. H. Hohlkehle. L. Durchlaufende Leiste.

bindung dieser „Hände" mit einander durch Leisten gebrauchten Ausdrücke (vgl. zu 2. Mos. 26, 17 und 36, 22 die Stellen 2. Mos. 26, 3. 5 f. Hes. 1, 9. 23. 3, 13) — man möge sich diese Leistenverbindung denken wie man will — mit der Vorstellung parallel stehender „Zapfen" oder Pflöcke nicht wohl vereinbar sind, vielmehr darauf hinweisen, daß diese „Hände" jedenfalls von entgegengesetzten Richtungen her auf einander zu liefen, wahrscheinlich aber auch unmittelbar an einander gefügt wurden. Jene in die Erde einzuschlagenden pflockartigen Fußenden sind vielmehr in der Beschreibung ebenso unerwähnt geblieben, wie der in die Erde einzusenkende Unterteil der Säulen; auch sind sie bei der Angabe über die Länge der Bohlen, außer Betracht gelassen, ganz wie die Angabe über die Höhe des Vorhofs (27, 18) jenes Unterteil der Säulen unberücksichtigt läßt, indem die Beschreibung eben nur, was über dem Boden sich befand, und nicht was in diesem steckte, ins Auge faßt; da-

gegen kann das von den niedrigen silbernen Fußuntersätzen umschlossene Bohlenstück in der Angabe der Bohlenlänge recht wohl inbegriffen sein. — Was soll man sich nun aber unter den zwei „Händen" vorstellen? Dieser Ausdruck kommt anderwärts in zwei verschiedenen Anwendungen vor: einmal bezeichnet er die Seitenlehnen an Salomo's Thron (1. Kön. 10, 19) und die Halter an den fahrbaren Wasserbecken des Tempels, sowohl die, welche zur Festhaltung der Räder (1. Kön. 7, 32 f.), als die, welche zur Unterstützung des Beckenrandes (V. 35 f.) dienten (vgl. S. 581); sodann bedeutet er auch die „Teile" eines Ganzen (1. Mos. 47, 24. 2. Sam. 19, 44. 2. Kön. 11, 7. Neh. 11, 1; vgl. 1. Mos. 43, 34. Dan. 1, 20). Gemäß ersterer Anwendung könnte man in unserem Falle an Halter denken, die an beiden Breitseiten der Bohlen am unteren Ende angebracht waren und mit ihren einwärts gebogenen, also auf einander zulaufenden Enden die silbernen Fußuntersätze umfaßten, um sie fest an ihrer Stelle und eng an einander geschlossen zu erhalten (ob das angkōniskoi der Sept. in 2. Mos. 26, 17 so gemeint ist, ist freilich zweifelhaft). Wir verfolgen jedoch diese Vorstellung nicht weiter, weil keine einigermaßen wahrscheinliche Leistenverbindung dieser Halter denkbar ist, und die Einfügung der silbernen Fußuntersätze überaus schwierig, ja bei einer den Säulenfüßen gleichen Gestalt derselben wohl ganz unmöglich wäre. Auch kann die herrschende Ansicht darin nicht völlig im Unrecht sein, daß sie die zwei pflockartigen Fußenden der Bohlen, die wir für die zwei silbernen „Füße" brauchen, in eine nähere Beziehung zu den zwei „Händen" setzt. Diese ergibt sich, wenn wir die zweite der oben angeführten Bedeutungen dieses Ausdrucks in Anwendung bringen (im Anschluß an die Sept. in 26, 19). Dann sagt die Beschreibung, daß jede Bohle zwei durch Leisten an einander gefügte Teile haben (26, 17), und daß zwei Fußuntersätze unter jeder Bohle an ihren beiden Teilen sich befinden sollten (26, 19). Wir haben dann anzunehmen, daß jede Bohle durch feste Zusammenfügung von zwei Stücken hergestellt wurde, und haben damit auch einen textgemäßen Anhalt zur Beseitigung eines anderen sachlichen Bedenkens gewonnen, des Bedenkens nämlich, daß Bohlen von $1^1/_2$ Ellen Breite schwerlich aus Akazienbäumen (s. Akazie) und überhaupt nur aus wahren Baumriesen in einem Stück herstellbar wären. Unsere Berichtigung der jetzt am meisten verbreiteten Vorstellung besteht also nur darin, daß wir unter den mittels Leisten mit einander verbundenen „Händen" nicht besondere in die Grundfläche der Bohlen eingefügte Pflöcke, sondern die zwei Stücke, aus welchen jede Bohle bestand, und deren durch die silbernen Untersätze zu steckenden und in die Erde einzugrabenden Fußenden man sich pflockartig denken mag, verstehen.

Von hier aus fällt vielleicht auch ein Licht auf die dunkle und in der verschiedensten Weise aufgefaßte Beschreibung der besonderen Gestaltung der Eckbohlen der Hinterwand. Dieselbe lautet (2. Mos. 26, 23 f.): „Und zwei Bohlen sollst du machen zu Eckstücken (vgl. Hes. 41, 22) an der (genannten) Seite. Und sie sollen zweifach sein unterhalb und gleicherweise (d. h. eine wie die andere) sollen sie ganz sein an ihrem Kopfstück bis an den ersten Ring hin; so soll es bei ihnen beiden sein; zu den beiden Eckstücken sollen sie dienen". In diesen Worten ist keinenfalls eine Eigentümlichkeit der Eckbohlen angegeben, die ihnen lediglich vermöge der Stelle, die sie im Gerüst einnahmen, zukam, etwa daß sie zur Hinterwand gehörten und zugleich die Langwände abschlossen; denn nach dem Wortlaut und Zusammenhang ist von der Anfertigung der einzelnen Bohlen, also von einer die Gestaltung betreffenden Eigentümlichkeit derselben die Rede. Man wird darum auch bei dem ersten Ring nicht an den ersten der an den Gerüstwänden horizontal laufenden Reihe von Ringen, sondern an den ersten der an der einzelnen Eckbohle befindlichen Ringe zu denken haben, und zwar, da die Worte „bis an den ersten Ring hin" sich an eine Aussage über das Kopfstück anschließen, an den ersten von oben an gezählt. Die Ausdrücke „unterhalb" und „an seinem (ihrem) Kopfstück" bilden nämlich offenbar einen Gegensatz. Hieraus ist weiter zu folgern, daß von dem Unterteil und von dem Kopfstück nicht wohl ein und dasselbe ausgesagt sein kann*), weder daß beide „zweifach" waren (st. tammîm hat man nach Sam. u. Chald. tômîm = to'ammîm aussprechen wollen), noch daß beide „ganz" waren (st. to'amîm wollte Kamphausen temîmîm lesen); ohnehin müßte dann von dem übrigen Teile der Bohle, d. h. von dem Mittelstück (nicht, wie Kamphausen meint, dem Kopfstück) angegeben sein, wie es im Unterschied von den genannten Stücken gestaltet sein sollte. Mit Recht hat vielmehr die durch die Vokalpunkte fixierte Überlieferung angenommen, daß von dem Unterteil und von dem Kopfstück verschiedenes ausgesagt wird; jenes bezeichnet sie als „zweifach", dieses als „ganz". Letzteres kann nur besagen, daß das Kopfstück bis an den obersten Ring hin den Charakter völliger Ganzheit hatte, also aus einem Stück bestand, oder vielmehr — da die Zusammenfügung aus zwei Teilen von allen Bohlen gilt (26, 17) = ganz wie die übrigen Bohlen aus den beiden Hälften zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt war. Man wird daraus zu entnehmen haben, daß sie vom obersten Ring an abwärts nicht mehr in diesem Sinne „ganz" waren, und das wird in dem dem „ganz"

*) Zu dieser Annahme ist man durch unrichtige Deutung des Ausdrucks „gleicherweise" gekommen.

gegenüberstehenden Ausdruck „zweifach" liegen müssen; dieser selbst aber kann wohl nur besagen, daß die Eckbohlen in ihrem Unterteil irgendwie das Aussehen von zwei Bohlen hatten. Die bei den übrigen Bohlen und auch am Kopfstück der Eckbohlen infolge der engen Zusammenfügung nicht auffällige Zusammensetzung aus zwei Bohlenhälften muß also hier sehr merklich in die Augen gefallen sein. Dies war der Fall, wenn auf der äußeren Breitseite der Eckbohlen, da wo ihre Hälften zusammengefügt waren, eine starke bis zum obersten Ring hinaufreichende Hohlkehle ausgearbeitet war. Dürfen wir annehmen, daß diese Hohlkehle eine Viertelelle breit war, und daß die Abschnitte, durch welche sie hergestellt wurde, nicht an den äußeren, die Ecken bildenden, sondern an den inneren nach der Mitte der Hinterwand zu stehenden Bohlenhälften gemacht waren, so hat dieselbe nicht nur im allgemeinen die Eckbohlen als solche gekennzeichnet, sondern auch an der Außenseite der Hinterwand die Linien markiert, bis zu welchen der 10 Ellen breite Innenraum des Allerheiligsten reichte, und von welchen an die Eckbohlen nur noch die Dickflächen der letzten Bohlen der Langwände deckten. Einer ganz ähnlichen Markierung der Trennungsfläche zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten werden wir hernach bei der Zusammenfügung der beiden Hälften der Byssusdecke begegnen (s. u.). Ob etwa mit diesem Zwecke der praktische verbunden war, das Herausnehmen der Riegel der Hinterwand zu erleichtern, worauf der Umstand deuten könnte, daß die Hohlkehle gerade in der Gegend des obersten Ringes begann, mag dahingestellt bleiben. Das Kopfstück der Bohlen aber sollte ganz sein, teils zur besseren Sicherung derselben gegen Beschädigung beim Transport, teils und vorzugsweise, damit die darüber herabhängenden Teppichdecken möglichst wenig durch Kanten und Ecken des Gerüstes gefährdet wurden. — An den Bohlen befanden sich — und zwar ohne Zweifel an der Außenseite des Gerüstes, goldene Ringe — wie viele ist nicht gesagt —, durch welche an beiden Langseiten und an der Hinterseite je fünf die Bohlenwände zusammenhaltende Riegel aus Akazienholz gezogen wurden. Von dem mittleren, in der Mitte der Bohlen, d. h. in ihrer halben Höhe angebrachten (nicht: durch ihr durchbohrtes Innere durchgestoßenen) Riegel wird ausdrücklich (26, 28) gesagt, daß er von einem Ende (natürlich nicht des Gerüstes, sondern) jeder Wand bis zum anderen durchgegangen sei; die vier anderen — das müssen wir daraus schließen — waren kürzer; man denkt sie wohl am besten so angebracht, daß je zwei unterhalb und zwei oberhalb des Hauptriegels von den entgegengesetzten Enden der Wand nach der Mitte zu liefen, aber nicht in gleicher Höhe, sondern der eine um etwas höher, als der ihm korrespondierende, und beide so lang, daß ihre über die Mitte der Wand hinausreichenden Enden noch etwas über einander liefen; denn es müssen auch dem äußeren Ansehen nach fünf Riegel gewesen sein, nicht bloß drei, wie der Fall wäre, wenn die einander korrespondierenden Riegel in gleicher Höhe und jeder gerade bis zur Mitte der Wand gelaufen wären. Es sind dann an jeder Bohle drei Ringe vorauszusetzen, an den Eckbohlen aber außer den drei an den Breitseiten angebrachten und für die Riegel der Hinterwand bestimmten auch an den in der Flucht der Langwände laufenden Dickseiten weitere drei, oder zum wenigsten noch einer für den mittleren Hauptriegel der Langwände, um die letzteren mit der Hinterwand fest zu verbinden*). Findet man aus einem Stück hergestellte 30 Ellen lange Riegel unwahrscheinlich, so hindert nichts, dieselben nach dem Vorgang des

Bohlenwand mit den Riegeln.

*) Die Vorstellung des Josephus (Altert. III, 6, 3), jene Verbindung sei dadurch hergestellt worden, daß die Riegel der beiden Langwände mit ihren über diese hinausreichenden Enden in entsprechende Löcher an den Enden des Hauptriegels der Hinterwand, den er sich als einen Querbalken denkt, eingefügt wurden, hat keinen Anhalt im Text.

Josephus als aus mehreren fest verbundenen Stücken zusammengesetzt zu denken*). Alle Bohlen und Riegel waren mit dünnem Goldblech überzogen, und zwar die ersteren ganz unzweifelhaft so, daß nicht bloß die Innenseite (Ewald), sondern auch die ganze Außenseite des Gerüstes vergoldet war. — Der wesentlichste Bestandteil der Gotteswohnung war nun aber nicht das Gerüste, sondern die darüber gebreiteten Teppichdecken, welche darum auch in der biblischen Beschreibung voranstehen, vor allem die das Gerüste zunächst überdeckende kostbare Byssusdecke, welche geradezu „die Wohnung" (im engeren Sinne) genannt wird (2. Mos. 26, 1. 6. 12. 13. 35, 11 u. a.). Dieselbe bestand aus 10 einzelnen, je 28 Ellen langen und 4 Ellen breiten Teppichen, von dem Kunstweber (vgl. d. A. Weben) aus gezwirntem weißen Byssusgarn, das als Grundstoff anzusehen sein wird, und aus purpurblauem, purpurrotem und carmesinrotem Garne so gewebt, daß sie mit Cherubsbildern gemustert waren (vgl. die Artt. Baumwolle, Farben S. 436 f., Purpur, Carmesin und Cherubim S. 267b). Von diesen 10 Einzelteppichen waren je 5 an ihren Langseiten mit einander verbunden, so daß man zwei große Teppichstücke, jedes von 28 Ellen Länge und 20 Ellen Breite erhielt. An einem der 28 Ellen langen Säume eines jeden dieser Teppichstücke waren 50 purpurblaue Schleifen (zusammen also 100) so angebracht, daß dieselben einander genau gegenüber standen. In diese zweimal 50 Schleifen wurden 50 goldene an beiden Enden zu Haken umgebogene Spangen eingefügt, wodurch die Verbindung der beiden Teppichstücke hergestellt wurde. Die ganze Byssusdecke wurde so über das Holzgerüste gedeckt, daß die durch die Schleifen und Spangen gebildete Verbindung ihrer beiden Hälften 10 Ellen von der Innenseite der Hinterwand entfernt, gerade über den das Heilige und das Allerheiligste trennenden Vorhang (vgl. 26, 33) zu liegen kam. Streitig ist, ob dieselbe an der Außenseite des Gerüstes oder als tapetenartige Wandbekleidung an der Innenseite desselben herunterhing. Indessen ist letztere Meinung sicher unrichtig. Sie ist ganz unvereinbar mit dem, was der Text in 2. Mos. 26, 12 und 13 ausdrücklich über das Verhältnis der Ziegenhaardecke zu der Byssusdecke sagt (s. u.); aber auch an sich erscheint sie unannehmbar, sobald man sich den Sachverhalt, der sich aus ihr ergeben würde, klar und vollständig vergegenwärtigt. Man müßte zunächst voraussetzen, daß an der Innenseite des Gerüstes oben kleine Haken und an der Teppichdecke ihnen entsprechende Schleifen angebracht waren, mittels welcher dieselbe in jene Haken eingehängt wurde; davon oder von irgend einer dem gleichen Zwecke dienenden Vorrichtung ist aber im Texte keine Spur zu finden. Sodann hätte die Teppichdecke an den Langseiten des Gerüstes $\frac{28-10}{2}$ = 9 Ellen von oben an herabgereicht, also noch eine Elle vom Boden abgestanden; an der Hinterwand aber hätte sie 40 — 30 = 10 Ellen, also bis zum Boden herabgereicht; außerdem aber hätten sich an jeder der beiden Ecken überschüssige Teppichstücke von je 10 Ellen Länge und 9 Ellen Breite ergeben, die man entweder beide auf der Hinterwand oder je eines an einer der beiden Langwände triangulär hätte umschlagen oder als faltigen Bausch im Inneren der Wohnung hätte herabhängen lassen müssen; und nun stelle man sich vor, wie das Allerheiligste im Inneren ausgesehen hätte: die Tapete hätte auf zwei Seiten noch eine Elle vom Boden abgestanden, an der Hinterwand aber bis zum Boden herabgereicht, und die überschüssigen Eckstücke hätten das Mißverhältnis jedenfalls nicht verbessert, sondern eher verschlimmert*). — Sicherlich hing also die Byssusdecke an der Außenseite des Gerüstes herab, so daß sie im Inneren nur an der Decke zu sehen war, während an den Wänden die mit Gold überzogenen Bohlen in ihrer ganzen Länge unverdeckt blieben. Die Berechnung ergibt, wenn man die Bohlendicke mit in Anschlag bringt, daß die Byssusdecke an der Außenseite der Langwände $\frac{28-12}{2}$ = 8 Ellen und an der der Hinterwand 40 — 31 = 9 Ellen tief herabhing, und daß die überschüssigen Eckstücke 9 Ellen lang und 8 Ellen breit waren; die letzteren stellt man sich nun gewiß am besten als eine Art frei herabhängender, faltenreicher Schleppe vor. Von einer besonderen Befestigung des Byssusteppiches redet der Text nicht; denn die gelegentlich erwähnten ehernen Zeltpflöcke (Luther: „Nägel") und Seile der Wohnung (2. Mos. 27, 19. 35, 18. 38, 20. 31) dienten zur Befestigung der Ziegenhaardecke. Man darf wohl auch unbedenklich anneh=

*) Nach Josephus (a. a. O.) sollen die Riegel mit Ausnahme des Hauptriegels der Hinterwand aus kleinen Riegeln von je fünf Ellen Länge so zusammengesetzt gewesen sein, daß immer der eine am Kopfende des anderen mit diesem zusammengefügt und mittels einer Schraube verbunden wurde. Die Übersetzung der Sept. bietet für diese Vorstellung einigen Anhalt, nicht aber der hebräische Text, und nur auf Ungenauigkeit oder Willkür beruht es, daß Josephus statt von fünf Riegeln von fünf Ellen langen Riegeln redet.

*) Wenn man sie sich nach den Langwänden hin umgeschlagen denkt, hätten sie zwar die angegebene Verschiedenheit in der Wandbekleidung großenteils verdeckt, hätten sie aber doch noch an den nach dem Heiligen zu gelegenen Winkeln des Allerheiligsten hervortreten lassen. Hätten sie frei herabgehangen, so hätten sie die würfelförmige Gestalt des Allerheiligsten beeinträchtigt. Am erträglichsten wäre noch die Annahme, daß sie an der Hinterwand, eins über dem anderen triangulär umgeschlagen waren. Dann blieb aber immer das Mißverhältnis in dem Maße des Herabreichens der Teppichtapeten ganz unverändert bestehen.

men, daß die Byssusdecke ohne besondere Befestigung über das Gerüste gedeckt wurde; denn der den Plafond bildende Teil derselben (eine Fläche von 372 oder die Bohlendicke abgerechnet 300 Quadratellen, während auf die an den Außenseiten des Gerüstes herabhängenden Teile zusammen 748 Quadratellen kommen) konnte durch die Anspannung der unmittelbar darüber liegenden Ziegenhaardecke hinreichend straff erhalten werden, und wurde so mehr geschont. — Die über der Byssusdecke liegende zweite Decke entsprach in ihrem Stoffe einem Gewebe aus zu Garn versponnenen (35, 26) Ziegenhaaren, den auch sonst üblichen Zeltdecken, und wird im Unterschied von der Byssusdecke, welche „die Wohnung" bildete, selbst „das Zelt" (Luther: „die Hütte") genannt (2. Mos. 26, 7. 11 ff.). Ihre Farbe ist nicht angegeben; die gewöhnlichen Zeltdecken dieser Art sind meist schwarz, zuweilen auch schwarz und weiß gestreift; so mag man sich auch diese Decke denken, wogegen ganz weiße Farbe derselben (Bähr) keinerlei Wahrscheinlichkeit hat. Die Decke bestand aus 11 einzelnen Teppichen von je 30 Ellen Länge und 4 Ellen Breite: 5 davon waren an ihren Langseiten zu einem, und die 6 anderen ebenso zu einem zweiten Teppichstück zusammengenäht, so daß das eine Stück 20, das andere 24 Ellen breit, beide aber 30 Ellen lang waren. Diese beiden Teppichstücke wurden ganz ebenso, wie die der Byssusdecke, durch zweimal 50 einander korrespondierende Schleifen, deren Stoff und Farbe nicht angegeben ist, und durch in diese eingefügte eherne Spangen mit einander verbunden. Das aus sechs Einzelteppichen bestehende breitere Stück war zur Bedeckung des Vorderraumes bestimmt, und der vorn am Eingang befindliche sechste Teppich war so umgeschlagen, daß er nur noch zwei Ellen breit, aber doppelt lag; dieser Umschlag, den man sich weder als vorspringendes Dach noch giebelartig, sondern nur als eine Art breiten Saumes zu denken hat, sollte der Decke an dem offenen Eingange zum Schutze gegen das Einreißen dienen und verhütete zugleich, daß sie allzu leicht von dem Winde aufgehoben wurde. Die Verbindung der beiden Teppichstücke darf man sich nicht gerade über der der zwei Stücke der Byssusdecke denken (in welchem Falle jener zwei Ellen breite Saum allerdings ein über das vordere Ende des Gerüstes vorspringendes Dach gebildet hätte); denn nach 2. Mos. 26, 12, wo zu übersetzen ist: „und der Überschuß des an den Teppichen des Zeltes Überzähligen, nämlich die Hälfte des überzähligen Teppichs soll überschießen an der Hinterseite der (durch die Byssusdecke gebildeten) Wohnung", — muß die halbe Teppichbreite, um welche die Ziegenhaardecke nach Verwendung einer halben Teppichbreite zu dem Umschlag am Eingang noch länger war als die Byssusdecke, des an der Hinterseite des Baues herabhängenden Teil der Decke um zwei Ellen verlängert haben. Will man nun nicht annehmen, daß der Berichterstatter ein auf unrichtiger Berechnung beruhendes Versehen begangen hat, so kann man dieser Angabe nur durch die Annahme gerecht werden, die Verbindung der beiden Hälften der Ziegenhaardecke sei zwei Ellen weiter nach der Hinterwand zu zu liegen gekommen, als es bei der Byssusdecke der Fall war. Dies vorausgesetzt hing die Ziegenhaardecke an der Hinterwand 42—31 = 11 Ellen, an den Langwänden aber $\frac{30-12}{2} = 9$ Ellen tief herab; an letzteren stand er also mindestens (s. u.) noch eine Elle vom Boden ab, überragte aber die Byssusdecke um eine Elle, wie dies auch 2. Mos. 26, 13 ausdrücklich sagt, wo zu übersetzen ist: „Und die Elle auf der einen und die auf der anderen Seite, um welche die Länge der Teppiche des Zeltes größer ist (als die der Byssusteppiche), sollen einen Überschuß bilden an den beiden Seiten der (durch die Byssusdecke gebildeten) Wohnung, sie zu bedecken." An der Hinterwand überragte er die Byssusdecke um zwei Ellen, was zwar in Anbetracht der an den Ecken herabhängenden Schleppen der Byssusdecke, falls auch sie bedeckt werden sollten, erforderlich, aber, da das Gerüste nur 10 Ellen hoch war, insofern unangemessen scheint, als die Decke hier noch auf dem Boden aufgelegen hätte. Indessen erledigt sich dieses Bedenken dadurch, daß die Ziegenhaardecke mittels eherner Zeltpflöcke und starker Seile (27, 19. 35, 18. 38, 20. 31; als solche „der Wohnung" werden sie nur im Gegensatz zu denen des Vorhofs bezeichnet) ausgespannt und am Boden befestigt wurde, und daß sie dabei sowohl an den Langseiten als an der Hinterwand aller Wahrscheinlichkeit nach nicht senkrecht, sondern, wie es dem Zelte entspricht, schräg von der Wand ab herunter und (an der Hinterwand) zum Boden lief. — Über die Ziegenhaardecke kamen noch zum Schutz gegen die Unbilden der Witterung eine Decke von rötlich gefärbten Widderfellen, und oben darüber eine Decke von Tachaschfellen (s. Tachasch); beide sind nicht näher beschrieben; der von ihnen gebrauchte hebr. Ausdruck (mikhseh) kommt von dem Dache der Arche Noahs (1. Mos. 8, 13), aber auch von zum Einwickeln dienenden Decken (4. Mos. 4, 8. 10 ff.) vor; indessen machen die Stellen 2. Mos. 40, 19 und 4. Mos. 4, 25, nach welchen sie auf das Zelt „oben darauf" gesetzt wurden, wahrscheinlich, daß sie nicht — wie man gewöhnlich annimmt — der Ziegenhaardecke an Größe mindestens gleich waren und sie allenthalben überdeckten, vielmehr nur eine Dachbedeckung bildeten. Hier läßt der Text auch die Freiheit, diese Dachbedeckung als vorspringend und, wenn man will, nach oben in eine Spitze oder in einen First auslaufend zu denken; und ebenso mag man sich von der Vorrichtung, mittels welcher dieselbe auf das flachdeckige Zelt aufgesetzt wurde, eine beliebige Vorstellung machen,

wenn dieselbe nur einfach und zweckmäßig ist und den Charakter des Zelttempels nicht beeinträchtigt. 5 — Unter der Verbindung der beiden Hälften der Byssusdecke, also 20 Ellen vom Eingang und 10 Ellen von der Innenseite der Hinterwand entfernt, war ein in Stoff, Farben und Musterung der Byssusdecke ganz gleicher Vorhang, der den besonderen Namen parócheth, d. i. „Trennung, Scheidung" trägt, an vier vergoldeten Akazienholzsäulen mit silbernen „Füßen" in an den Säulen befindliche goldene Haken (Luther unrichtig: „Knäufe") eingehängt. Zu den „Füßen" dieser Säulen wurde je ein Talent Silber verwendet (2. Mos. 38, 27), woraus man mit Recht gefolgert hat, daß ihr Umfang halb so viel als der einer Bohle betragen hat; ob sie rund oder cylinderförmig oder viereckig waren, ist nicht sicher auszumachen; für irgend welche Abrundung scheint der Ausdruck „Säulen", für viereckige Pfeilerform dagegen wohl noch gewichtiger der Umstand zu sprechen, daß sonst nirgends gerundete Formen an der Stiftshütte vorkommen. — Auf der offenen Ostseite der „Wohnung" am Eingange des Zeltes war ein zweiter, masakh genannter Vorhang aus gleichen Stoffen, aber ohne Cherubsbilder und daher nur Arbeit des Buntwebers (s. Weben), an fünf vergoldeten Akazienholzsäulen mit ehernen „Füßen" aufgehängt. Auch an diesen Säulen befanden sich goldene Haken; man nimmt jedoch gewöhnlich und wohl mit Recht an, daß hier der Vorhang nicht unmittelbar in dieselben eingehängt wurde, daß diese Haken vielmehr durch vergoldete Bindestäbe mit einander verbunden, und an diesen der Vorhang aufgehängt wurde; solche Bindestäbe sind nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem hebr. Wort (chaschukîm) bezeichnet, welches Luther 2. Mos. 36, 38 mit „Reife" übersetzt hat, obwohl auch noch einige neuere (Ewald, Dillmann) darunter Bänder oder Ringe verstehen wollen, welche als ein unter den Kapitälen angebrachter Kranz die Säulen geschmückt haben sollen. Zweckmäßig war es gewiß, einen Vorhang, welcher einen häufig benutzten Eingang verhüllte, nicht, wie den das Heilige vom Allerheiligsten scheidenden Vorhang, bloß in die Haken einzuhängen, sondern so an Querstäben aufzuhängen, daß er beim Ein- und Ausgehen leichter zur Seite geschoben werden konnte. Aus der eben angeführten Stelle (36, 38) scheint sich auch zu ergeben, daß diese Säulen am Eingange nicht (wie es nach 26, 37 scheint) ganz, sondern daß nur ihre Kapitäle und Bindestäbe mit Gold überzogen waren. — Durch den inneren Vorhang wurde von der Innenseite der Hinterwand ab ein 10 Ellen langer, 10 Ellen breiter und 10 Ellen hoher, also vollständig würfelförmiger Raum abgeschieden, der das Allerheiligste heißt; in demselben stand — wahrscheinlich in der Mitte — nur die Bundeslade und über ihr der „Gnadenstuhl" (vgl. die Artt. Bundeslade und Cherubim). Der übrige Raum war ebenso breit und hoch, aber 20 Ellen lang, hatte also die Form eines rechtwinkligen Parallelepipeds und hieß das Heilige; hier stand, nicht in der Mitte der Länge, sondern ziemlich weit hinten, gegen den Vorhang des Allerheiligsten hin, auf der Nordseite, also für den in das Heilige Eintretenden rechts der Schaubrottisch, gegenüber auf der Südseite, also für den Eintretenden links der siebenarmige Leuchter und in der Mitte zwischen beiden, gerade vor dem Gnadenstuhl, aber wahrscheinlich nicht in einer Linie mit dem Leuchter und Tisch, sondern etwas weiter nach hinten, nach dem Vorhang zu gerückt, der Räucheraltar (vgl. über diese Geräte die einzelnen Artt. und über ihren Transport 4. Mos. 4, 4 ff.). — Der die Gotteswohnung von allen 6 Seiten umgebende Vorhof war ein unbedeckter Raum von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite, begrenzt durch Umhänge von gezwirntem weißem Byssus. Diese waren in einer Höhe von 5 Ellen an 60 hölzernen Säulen (ob auch aus Akazienholz ist nicht ausdrücklich gesagt) mit versilberten Kapitälen und je einem ehernen Fuß so aufgehängt, daß über die an den Säulen befindlichen silbernen Haken silberne (2. Mos. 27, 10. 17. 38, 10—12. 17. 28) Bindestäbe (nicht: versilberte Holzstäbe) gelegt, an diesen die Umhänge befestigt und letztere nach unten durch eherne Zeltpflöcke und durch Zeltstricke straff angezogen und am Boden festgehalten wurden (2. Mos. 27, 19. 35, 18. 38, 20. 31. 39, 40. 4. Mos. 3, 37. 4, 26. 32). Jene 60 Säulen standen je 5 Ellen weit auseinander; die Angaben (2. Mos. 27, 9 ff.), es seien auf die beiden nach Süden und Norden zu liegenden Langseiten je 20, auf die westliche Hinterseite 10 und auf die Ostseite 3 + 3 + 4 Säulen gekommen, — Angaben, welche manche Irrtümer bezüglich der Zahl dieser Säulen veranlaßt haben — sind so gemeint, daß beim Abschreiten der betreffenden Strecken und Zählen der Säulen immer entweder diejenige, von welcher man ausgeht, oder aber diejenige, welche am Ende der abgeschrittenen Strecke steht, nicht mit gezählt und somit keine der Säulen doppelt in Rechnung gebracht wird; wären jeder Langseite 20 Zwischenräume und 21 Säulen und der West- und Ostseite je 10 Zwischenräume und 11 Säulen zugezählt, so würden die vier in den Ecken stehenden Säulen zweimal in Rechnung gebracht. Auf der Ostseite, wo der Eingang war, reichten die Umhänge von jeder Ecke aus nur 15 Ellen weit, so daß in der Mitte eine Strecke von 20 Ellen als Eingang blieb; dieser Eingang war mit einem an vier, bezw. fünf jener Säulen aufgehängten Vorhang von gleichen Stoffen und gleicher Arbeit, wie der Vorhang am Eingang zum Heiligen, verhangen; die auf den silbernen Haken liegenden Bindestäbe, an welchen der Vorhang befestigt war, bestanden

aber hier nur aus versilberten Holzstäben (2. Mos. 38, 19). — Das ganze Heiligtum wurde immer nach den vier Weltgegenden so orientiert, daß der Eingang nach Osten, die das Allerheiligste begrenzende Hinterwand nach Westen und die beiden Langseiten nach Norden und Süden zu lagen, und zwar war sein Standort nach der vorherrschenden Überlieferung (s. u.) in der Mitte des Lagers. Ohne Zweifel aber stand die Gotteswohnung selbst nicht in der Mitte des Vorhofs, sondern weiter nach der westlichen Hinterseite zu, und zwar am wahrscheinlichsten — wie schon Philo angenommen hat — so, daß die Hinterwand der Wohnung gleich weit von der Vorhofsgrenze entfernt war, wie die beiden Langwände, nämlich 20 (oder, die Dicke der Bohlenwände in Rechnung gebracht, 19) Ellen; man erhielt dann vor dem Eingang der Stiftshütte einen 50 Ellen langen und 50 Ellen breiten freien Raum, und die ganze Raumverteilung gestaltete sich vollkommen symmetrisch. Wahrscheinlich in der Mitte jenes freien Raumes und in einer Linie mit dem Gnadenstuhl und dem Räucheraltar stand das Hauptgerät des Vorhofes, der mit Erz überzogene Brandopferaltar (s. d. A. und Altar), dessen Asche bis zu ihrer Wegschaffung an seiner Ostseite, also nach dem Eingang des Vorhofes zu und durch den Altar gleichsam vor Gottes Angesicht verdeckt, aufgehäuft wurde (3. Mos. 1, 16. 6, 10 f. [3 f.]). Zwischen dem Altar und der Stiftshütte selbst, wahrscheinlich etwas nach der südlichen Seite gerückt, stand das eherne Waschbecken (s. Handfaß). —

7 Die Symbolik der Stiftshütte ist eine sehr einfache und gerade in ihrer Einfachheit schöner und gehaltvoller, als sie der Witz und die Gelehrsamkeit grübelnden Tiefsinns durch sein darüber ausgebreitetes flimmerndes Gewebe von künstlichen, weit hergeholten und oft kleinlichen Ausdeutungen des Einzelnen hat machen können. Wir haben schon oben (Nr. 1; vgl. auch S. 546b) die Grundidee des ganzen Baues angegeben. Die Stiftshütte ist die Wohnstätte des Gottes Israels; ihre Bauart entspricht darin, daß sie ein von einem Ort zum anderen transportierbares Zelt ist, den Lebensverhältnissen Israels als eines noch auf der Wanderung begriffenen Nomadenvolkes; darin aber, daß dieses Zelt tempelartig ist, der in Aussicht genommenen festen Niederlassung des Volkes Gottes im heiligen Lande. Diesen tempelartigen Charakter erhält das Zelt nicht nur durch die viereckige Gestalt, die starken vergoldeten Holzwände, die flache Decke, die Säulen am Eingang, sondern auch durch die vorgeschriebene Orientierung, vermöge welcher immer der Eingang nach Osten und das Allerheiligste nach Westen zu liegen sollte. Es war dies die eine der beiden im Altertum gewöhnlichen Orientierungen der Tempel, für das Gebiet der Naturreligion darin begründet, daß das Licht der aufgehenden Sonne in das offen stehende Heiligtum eindringen sollte, wogegen der anderen gerade umgekehrten Orientierung die Absicht zu Grunde lag, daß den Anbetenden das Gottesbild im Adyton in der Richtung der aufgehenden Sonne gegenüberstehen sollte. Ob aber Josephus recht hat, wenn er (Altert. III, 6, 3) auch die Orientierung der Stiftshütte aus jenem Motiv erklärt, ist sehr zweifelhaft, zumal deren Eingang ja verhüllt war. Man wird hier vielmehr einfach dabei stehen bleiben müssen, daß dem Semiten die Ostseite, wo die Sonne aufgeht, als die Vorderseite gilt. — Weiter findet die Wahrheit, daß der inmitten Israels wohnende Gott ein heiliger Gott ist und seine Heiligkeit auch im Verkehr mit seinem Volke wahrt, darin ihre Darstellung, daß das Heiligtum aus mehreren hinter einander liegenden Räumen, dem Vorhof, dem Heiligen und dem Allerheiligsten besteht, und daß erst der innerste dieser Räume die Stätte der Gegenwart Gottes ist (vgl. näheres S. 248 und 268); die Dreizahl der Räume entspricht der dreifachen Abstufung der Heiligkeit und der Berechtigung zum gottesdienstlichen Verkehr mit Jehova, welche in der Gemeinde vorhanden waren: der Vorhof ist für das Volk, das Heilige für die Priesterschaft, das Allerheiligste für den Hohenpriester die Stätte „der Zusammenkunft mit Gott". — An diese Grundzüge der Symbolik der Stiftshütte schließen sich die im Neuen Testament vorkommenden typischen Ausdeutungen des alttest. Heiligtums unmittelbar an: als Wohnstätte Gottes unter seinem Volk ist das Heiligtum einerseits ein weißagender Typus auf den, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet (Joh. 1, 14. 2, 19. 21. Kol. 1, 19. 2, 9), anderseits ein Vorbild des aus lebendigen Steinen erbauten geistlichen Tempels Gottes, der Gemeinde Christi (1. Kor. 3, 16 ff. Eph. 2, 21. 1. Petr. 2, 5). Treffend faßt aber auch der Verf. des Hebräerbriefes das Vorderzelt, d. i. das Heilige, als ein Abbild der alttest. Zeit auf, deren Ordnungen nur eine unvollkommene Annäherung an Gott ermöglichten, und findet in der Einrichtung der Stiftshütte und der das Allerheiligste fast unzugänglich machenden Gottesdienstordnung eine Belehrung des heiligen Geistes darüber, daß der Weg zu dem (wahren) Allerheiligsten, der wirklich und wesenhaft zu Gott führt, im alten Bund noch nicht offenbar geworden war (Hebr. 9, 8 ff.). — Der Abstufung in der Bedeutung der drei Räume des Heiligtums entspricht auch die Abstufung in ihrer äußeren Ausstattung: je näher der Stätte der göttlichen Gegenwart, um so kostbarer werden die Stoffe, und um so kunstvoller ihre Verarbeitung: im Allerheiligsten besteht der Gnadenstuhl und der Überzug der Bundeslade aus reinem Gold; alles was sonst zur Bundeslade gehört, der Überzug der Bohlenwände, der Riegel und der Vorhangssäulen, die Ringe an den Bohlen, die Haken an den Säulen, die Spangen am Byssusteppich sind golden, silbern

nur die am Boden befindlichen „Füße" der Bohlen und Säulen. Im Heiligen ist reines Gold nur zu den dem Allerheiligsten zunächst stehenden Geräten verwendet, zu dem Überzug des Schaubrottisches und des Räucheraltars und zum Leuchter samt deren Nebengeräten; sonst ist, wie im Allerheiligsten, gewöhnliches Gold und zu den „Füßen" Silber verwendet; an den Eingangssäulen aber sind nur noch die Haken golden und die Kapitäle und Bindestäbe vergoldet, die „Füße" aber ehern. Im Vorhof ist gar kein Gold verwendet, Silber nur zu den Haken und Bindestäben und zum Überzug der Kapitäle und Bindestäbe der Eingangssäulen; alle „Füße" aber sind ehern. Ehern sind auch die Spangen am Ziegenhaarteppich und die Zeltpflöcke, mittels deren sowohl er als die Vorhofsumhänge befestigt wurden. — Was die Idee einer vollkommenen Wohnstätte Gottes (wir erinnern an die symmetrischen Maßverhältnisse des Tempels Ezechiels); das Heilige, doppelt so lang als breit, und gleich breit und hoch, hat die dem Würfel an Regelmäßigkeit am nächsten kommende Gestalt; der Vorhof endlich macht wieder in etwas geringerem Maße als das Heilige den Eindruck der Regelmäßigkeit: seine Grundfläche ist zwar auch ein Rechteck, das doppelt so lang als breit ist; weil er aber nach oben offen ist, fällt hier das Ebenmaß der Breite und Höhe weg. — In den einzelnen Maß- und Zahlverhältnissen hat man noch viel bedeutsames finden wollen. Ohne Zweifel ist auch die Bedeutsamkeit der überall hervortretenden Zehnzahl anzuerkennen. Vermöge ihrer abschließenden Stellung in der Zahlenreihe bezeichnet dieselbe das Abge-

Perspektivische Ansicht der Stiftshütte. Ohne die Felldecken.

Webestoffe betrifft, so finden wir im Allerheiligsten an der Decke und an dem es abschließenden Vorhang nur Kunstweberarbeit aus den vier kostbaren farbigen Stoffen mit Cherubsbildern; am Vorhang beim Eingang des Heiligen bloße Buntweberarbeit aus diesen Stoffen ohne Cherubsbilder; im Vorhof endlich nur am Eingangsvorhang, dem Angesicht Jehova's gegenüber, solche Buntweberarbeit, sonst aber gewöhnliche Weberarbeit aus weißem gezwirnten Byssusgarn. Ebenso nimmt bei den vier über einander liegenden Decken die Kostbarkeit der verwendeten Stoffe nach außen hin ab. — Auch in den Maßverhältnissen fällt zunächst eine solche Abstufung ins Auge: die würfelförmige Gestalt des Allerheiligsten, die regelmäßigste bei einem Bauwerk mögliche Form, entspricht eben vermöge ihrer größtmöglichen Regelmäßigkeit am meisten der schlossene, In-sich-vollendete (s. Zahlen). Jener Abstufung gemäß bestimmt sie darum die Maße des 10 Ellen langen, breiten und hohen Allerheiligsten am vollständigsten; aber auch das Heilige ist 10 Ellen breit und hoch und 2 × 10 Ellen lang und der Vorhof 10 × 10 Ellen lang und 5 × 10 Ellen breit; ferner bilden 2 × 10 Bohlen die Langwände der Wohnung, 10 einzelne Teppiche die Byssusdecke, und auf den Langseiten des Vorhofes stehen je 2 × 10, auf den Breitseiten je 10, zusammen um den Vorhof her 6 × 10 Säulen. Wenn man will, mag man auch noch die Länge der Ziegenhaarteppiche von 3 × 10 Ellen und die 5 × 10 Spangen und doppelt so viel Schleifen, welche bei der Byssus- und bei der Ziegenhaardecke die Verbindung der beiden Hälften herstellen, hinzunehmen. — Alle sonstige Zahlensymbolik, die man nachzuweisen gesucht hat, ist dagegen min-

destens zweifelhaft, wenn nicht ganz unbegründet. Die Dreizahl ist allerdings in der Dreiteilung des ganzen Heiligtums, den 3 × 10 Ellen, welche die Gotteswohnung selbst lang ist und in der Zahl der Geräte des Heiligen, und die Vierzahl in der überall herrschenden Grundform des Vierecks, in der Zahl der über einander liegenden Decken, in der der Stoffe und Farben der Byssusdecke und der Vorhänge und in der vier Ellen betragenden Breite der einzelnen Byssus- und Ziegenhaarteppiche nachweisbar*). Aber die Bedeutungen, welche man der Drei und der Vier als Zahlsignaturen gegeben hat, daß z. B. drei die Signatur Gottes, vier die Signatur der Welt als der Offenbarungsstätte Gottes oder die des Reiches Gottes sei u. dergl., lassen sich aus der Bibel nicht erweisen (s. d. A. Zahlen), und die Verwendung jener Zahlen hat gerade in den wichtigsten Fällen zweifellos andere Gründe; der Grund der Dreiteilung des Heiligtums ist schon oben angegeben, und viereckige Grundformen sind bei einem Heiligtume mit mehreren hinter einander liegenden Räumen, wenn seine Bauart eine einfach-symmetrische sein soll, erforderlich und darum fast allen Tempeln des Altertums eigen. — Die Fünfzahl ferner tritt zwar in den Zahl- und Maßverhältnissen des Vorhofes dominierend hervor: die Umhänge sind fünf Ellen hoch; die Säulen stehen fünf Ellen von einander ab; die Breite des Vorhofes beträgt 5 × 10 Ellen; außerdem stehen fünf Säulen am Eingang zum Heiligen und fünf Riegel halten die Bohlenwände zusammen. Es läßt sich aber kein überzeugender Beweis dafür führen, daß die Fünfzahl die Vorstufe der Vollkommenheit, die halbe Vollendung bezeichnet; das Höhenmaß für die Vorhofumhänge, die natürlich niedriger sein mußten als die Gotteswohnung, ergab sich aus der Höhe der letzteren einfach durch Halbierung, d. h. durch die am nächsten liegende Teilung der 10 (s. Zahlen); ganz ebenso ergab sich das Breitenmaß des Vorhofes aus dessen Länge; und mit der Länge und Breite desselben und der Zahl seiner Säulen war auch der mit der Höhe der Umhänge symmetrische Säulenabstand von selbst gegeben. — Wirklich bedeutsam sind in der Bibel außer der Zehnzahl besonders die Siebenzahl und die Zwölfzahl (s. Zahlen); aber jene war nur am goldenen Leuchter und diese gar nicht an der Stiftshütte ersichtlich. — Auch in der Ausdeutung der verwendeten Stoffe und Farben ist man viel zu weit gegangen. Selbstverständlich mußte die Wohnung des Gottkönigs aus den kostbarsten und prächtigsten Stoffen hergestellt werden; daher die Verwendung der edlen Metalle in der oben erwähnten Abstufung, wogegen die Wahl des Holzwerkes lediglich durch die örtlichen Verhältnisse und durch Zweckmäßigkeitsrücksichten bestimmt war (s. Akazie). Die bunte Farbenpracht der Byssusdecke und der Vorhänge erscheint zunächst als etwas zur vollen Entfaltung der Herrlichkeit und des Lebensreichtums Erforderliches; auch ist es begreiflich, daß nur helle, lichte, glänzende Farben, keine trüben und dunkeln, wie schwarz oder braun, Verwendung fanden. Im einzelnen aber ist das Purpurblau als Farbe des Himmels, das Purpurrot als Farbe königlicher Herrlichkeit, das Carmesinrot als Farbe des Lebens und das Weiß als Farbe der Reinheit und Heiligkeit für die irdische Wohnstätte des im Himmel thronenden, lebendigen und heiligen Gottes und Königs Israels gewählt worden (vgl. S. 437b f.). Die weiße Farbe der Vorhofsumhänge weist darauf hin, daß durch dieselben ein heiliger Raum abgegrenzt wurde, und sie steht zu der Buntfarbigkeit der Byssusdecke und der Vorhänge in demselben Verhältnis, in welchem das einfache Weiß der gewöhnlichen Priesterkleidung zu der Farbenpracht der hohenpriesterlichen Amtskleidung steht. Die Ziegenhaardecke hat keine andere Bedeutung als die, die Gotteswohnung möglichst zeltartig zu machen und die beiden Felldecken dienen nur dem praktischen Zwecke des Schutzes gegen die Witterung. — Die Ähnlichkeiten, welche man zwischen der Stiftshütte und den Heiligtümern anderer Völker des Altertums hat aufzeigen wollen, beschränken sich im wesentlichen darauf, daß in vielen Tempelanlagen vor dem Adyton noch zwei oder auch mehrere heilige Räume liegen (über die ägyptischen vgl. S. 46 f.), und daß die Heiligtümer mancher Nomadenstämme ebenfalls Zelte waren; die besondere Gestaltung der Stiftshütte ist aber durchaus von eigentümlich israelitischen Anschauungen bestimmt. — Die oben gegebene Beschreibung der Stiftshütte 8 gehört durchaus der elohistischen Grundschrift der Bücher Mose's an; ebenso auch die Stellen, in welchen über ihre Einweihung (2. Mos. 40; vgl. 30, 25 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. 4. Mos. 7 u. s. d. A. Einweihung), ihren Transport (4. Mos. 1, 50 f. 2, 17. 3, 21 ff. 4, 4 ff. 7, 3—9. 10, 17. 21) und die über ihr lagernde, die Gegenwart Gottes wahrnehmbar machende, in der Nacht feurig glänzende Wolke (2. Mos. 40, 34 ff. 4. Mos. 9, 15—23. 10, 11. 34) nähere Angaben gemacht sind. Daß nun wirklich schon Moses dem Glauben an die dauernde Gegenwart Jehova's in der Mitte seines Volkes durch Errichtung einer als Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes geltenden Stiftshütte einen sinnenfälligen Ausdruck und ein sichtbares Unterpfand gegeben hat, kann wohl die Zweifelsucht, nicht aber eine gesunde kritische Geschichtsforschung in Abrede stellen. Denn diese Thatsache ist nicht bloß in jener Urkunde bezeugt, und zwar in dem (jedenfalls in seiner vorliegenden Fassung) ihr an-

*) Bähr führt außerdem vieles an, was sich entweder nach Festsetzung der Grundmaße mit mathematischer Notwendigkeit ergab, oder die betreffende Zahl nur berechenbar, nicht aber für das Auge ersichtlich machte.

gehörigen Gesetz 3. Mos. 17 im Zusammenhang mit Anordnungen, die — wie hier nicht näher bewiesen werden kann — nur als für die mosaische Zeit getroffene begreiflich sind; vielmehr wird sie auch durch aus anderen Quellen stammende, in den Büchern Mose's enthaltene Überlieferungen bestätigt; auch diese wissen nicht nur von der aus Akazienholz gefertigten Bundeslade als dem Behälter der zwei steinernen Gesetzestafeln (5. Mos. 10, 1–5) und dem sichtbaren Unterpfand der göttlichen Gegenwart (4. Mos. 10, 35 f.), sondern auch von einer schon von der Zeit des Aufenthaltes am Sinai an vorhandenen Stiftshütte, die als Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's ebenfalls „Zelt der Zusammenkunft" genannt wird (2. Mos. 33, 7–11. 4. Mos. 11, 16 f. 24 ff. 12, 4 f. 10. 5. Mos. 31, 14 f.). Dazu kommt das gewichtige Zeugnis der Stelle 2. Sam. 7, 6 f. (vgl. 1. Chr. 18 [17], 5 f.), nach welchem das Heiligtum, in welchem Gott wohnte, und die Bundeslade aufgestellt war, von der Zeit der Ausführung Israels aus Ägypten an bis in Davids Zeiten hinein, ein öfters seinen Ort wechselndes Zelt war. Noch gewichtiger erscheint uns das thatsächliche Zeugnis für jene Überlieferung, welches darin liegt, daß David für die auf den Zion eingeholte Bundeslade ein Zelt aufschlagen ließ (2. Sam. 6, 17); denn wie sollte er dazu gekommen sein, die Bundeslade, nachdem sie geraume Zeit in Häusern aufgestellt gewesen war (1. Sam. 7, 1 f. 2. Sam. 6, 3 f. 10 ff.), wieder in einem bloßen Zelte unterzubringen, wenn nicht der Zeltcharakter nach altüberlieferter Vorstellung als etwas der Wohnstätte Jehova's ursprünglich Eigenes galt? — Wenn demnach die wirkliche Existenz einer von Moses errichteten Stiftshütte nicht zu bezweifeln ist, so ist dagegen das eine ganz andere Frage, ob schon Moses am Sinai das der obigen Beschreibung entsprechende Prachtzelt hat errichten lassen. Infolge der neuesten Wendung der Pentateuchkritik hat die Meinung, dieses Prachtzelt sei nur ein nach dem Muster des salomonischen und teilweise des nachexilischen Tempels entworfenes ungeschichtliches Phantasiebild, viele Zustimmung gefunden. Man hat dagegen eingewendet, die umständliche Genauigkeit der Beschreibung, welche sich selbst auf solche Einzelheiten, wie die besondere Gestaltung der Eckbohlen oder die Schleifen und Spangen zur Verbindung der beiden Teppichhälften erstreckt, woneben dann doch auch einzelnes, wie die Zeltpflöcke und Seile, nur gelegentlich nachgebracht wird, müsse die Anschauung eines wirklich existierenden Heiligtums zur Grundlage haben. Aber wenn diese Folgerung auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, so ist sie doch keineswegs sicher und zuverlässig. Davon muß schon die Erinnerung an den Tempel Ezechiels überzeugen. Auch kann man sich dem Zugeständnis nicht entziehen, daß sehr gewichtige Gründe für eine verneinende Beantwortung der obigen Frage sprechen. Wir rechnen dazu allerdings die Bedenken nicht, welche von der Menge des kostbaren Materials, von der zur Herstellung der Webestoffe erforderlichen Kunstfertigkeit und von der Kürze der zur Ausführung der Arbeiten verfügbaren Zeit hergenommen worden sind. Bedenklicher würden uns schon die Dimensionen der aus Akazienholz zu hauenden Bohlen erscheinen, wenn sich dieses Bedenken nicht nach unseren obigen Bemerkungen erledigen ließe. Zu leicht pflegt man aber über die Schwierigkeit des Transportes sich zu beruhigen. Nach 4. Mos. 7, 1–9 wurden die heiligen Geräte von den Kahathitern auf den Achseln getragen, alles übrige aber wurde auf Wagen transportiert. Zu diesem Zwecke hatten die Stammfürsten sechs mit je zwei Rindern bespannte Wagen gestiftet. Von diesen waren die zwei, welche den Gersoniten überwiesen wurden, ganz genügend, um die Teppiche, Decken, Vorhänge, Umhänge und was dazu gehört, fort zu schaffen. Dagegen reichten die vier den Meraritern zugewiesenen zu dem ihnen obliegenden Transport des Holzwerkes und des Metalles lange nicht aus; denn das Gewicht jeder einzelnen Bohle betrug, wie Kamphausen gezeigt hat, nach mäßigem Anschlag etwa 12 Zollcentner. Ohne die Annahme, daß den Meraritern noch mehr als zwanzig weitere Wagen zur Verfügung standen, kommt man über diese Schwierigkeit nicht hinweg. In der angeführten Stelle scheint aber doch vorausgesetzt zu sein, daß die vier Wagen ausgereicht hätten; und ob die Wege, welche die Israeliten auf der Sinaihalbinsel zu ziehen hatten, für jene Menge schwer beladener Wagen fahrbar waren, erscheint vollends sehr fraglich. — Von entscheidenderer Bedeutung aber ist, daß in den oben angeführten nicht der elohistischen Grundschrift angehörigen Erwähnungen der mosaischen Stiftshütte eine in mehrfacher Beziehung abweichende Vorstellung von derselben enthalten ist: ihr Standort ist außerhalb des Lagers, zwar in Sehweite, aber doch in beträchtlicher Entfernung; nicht im Allerheiligsten, sondern im Eingang der Hütte, in eine für alles Volk sichtbare Wolkensäule gehüllt, unterredet sich Jehova mit Moses; auch ist wenigstens nach 2. Mos. 33, 11 Josua der Diener Mose's, der ständige, in der Zeit der Abwesenheit Mose's im Innern des Zeltes sich aufhaltende Wächter des Heiligtums. Scheint nun hier eine einfachere Einrichtung der Stiftshütte vorausgesetzt, so finden wir auch in den Nachrichten der elohistischen Grundschrift selbst einzelne Hindeutungen darauf, daß in die Beschreibung des am Sinai errichteten Prachtzeltes auch erst später hinzugekommene Ausstattungen schon mit aufgenommen sind. So wurden nach 4. Mos. 16, 38 f. (17, 3 f.) die ehernen Räucherpfannen der Rotte Korahs breit geschlagen und zu einem Überzug des Brandopferaltars verwendet; an einen neuen Überzug kann nicht wohl

gedacht werden; vielmehr wird allem Anscheine nach berichtet, wie und aus welchem Anlaß der Altar seinen ehernen Überzug erhalten hat. Ferner ist nach 2. Mos. 38, 25–28. 30, 11–16 alles Silber, welches für die Ausstattung der Bohlen und Säulen verwendet wurde, durch die Kopfsteuer von 1/2 Sekel aufgebracht worden, welche die 603 550 waffenfähigen Männer bei der Volkszählung zu entrichten hatten; diese Volkszählung aber ist nach 4. Mos. 1, 1. 18. 46. 2, 32 erst einen Monat nach der Aufrichtung und Weihe der Stiftshütte vorgenommen worden (vgl. 2. Mos. 40, 2. 17). Nach 4. Mos. 31, 52 ff. endlich wurde das von den Midianitern erbeutete und von den Heerführern als Weihgeschenk dargebrachte Gold im Betrage von 16 750 Sekeln (was nicht ganz 1/5 des 2. Mos. 38, 24 angegebenen Betrages ausmacht) von Moses und Eleasar in die Stiftshütte gebracht „als Erinnerung für die Söhne Israels vor Jehova"; letzterer Zusatz (vgl. damit 2. Mos. 30, 16. 4. Mos. 16, 40 [17, 5] und dagegen Jos. 6, 19. 24) deutet auf Verwendung dieses Goldes zum Schmucke des Heiligtums. — So werden wir anerkennen müssen, daß die von Moses errichtete Stiftshütte dem prachtvollen Zelttempel, wie er oben beschrieben ist, nicht in allen Stücken entsprach. — 9 Sehen wir nun schließlich zu, ob etwa die biblischen Nachrichten über die weitere Geschichte der Stiftshütte uns Anhaltspunkte zu wahrscheinlichen Vermutungen über den geschichtlichen Sachverhalt darbieten. Daß in Gilgal, wo längere Zeit Josua's Hauptquartier war (vgl. 533a), die mosaische Stiftshütte aufgeschlagen wurde, kann man vermuten, ist aber nirgends erwähnt. Erst ihre dauernde Aufrichtung in Silo nach Josua's Eroberungszügen wird berichtet (Jos. 18, 1. 19, 51. 22, 12. 19. 29). Man hat diese Nachricht bezweifelt, oder wenigstens angenommen (so Graf), daß das Zelt später durch einen Tempelbau ersetzt worden sei. Und allerdings wird das Heiligtum in Silo nicht bloß „Haus" (1. Sam. 1, 7. 24. 3, 15. Richt. 18, 31. 19, 18), sondern auch „Palast" oder „Tempel Jehova's" (1. Sam. 1, 9. 3, 3) genannt; es ist von seinen Thürpfosten (1, 9) und von seinen Thüren die Rede, welch letztere Samuel, nachdem er nachts im Innern des Tempels geschlafen (3, 3), am Morgen zu öffnen hatte (3, 15). Das paßt freilich nicht zu der Stiftshütte. Aber schon in d. A. Silo ist gezeigt worden, wie gewagt die hierauf und auf Jer. 7, 14 und 26, 6 gegründete Folgerung ist, dies Heiligtum sei ein fester Tempelbau gewesen. Dieselbe widerspricht nicht bloß der Stelle 1. Sam. 2, 22, deren zweite Hälfte aus wenig einleuchtenden Gründen für ein spätes Einschiebsel ausgegeben wird, sondern auch der in 2. Sam. 7, 6 f. bezeugten überlieferungsmäßigen Vorstellung von dem bisherigen Zeltcharakter der Gotteswohnung; und dieser Widerspruch wird damit nicht erklärt, daß 2. Sam. 7 aus einer anderen Quellenschrift stammt; vielmehr wäre die Entstehung dieser Vorstellung ganz unbegreiflich, wenn wirklich das israelitische Hauptheiligtum, zu dem man wallfahrtete, wie nachmals zu dem Tempel in Jerusalem, und in welchem die Bundeslade so lange Zeit gestanden hat, schon ein fester Tempelbau gewesen wäre. Es mag dahingestellt bleiben, ob jene von dem Heiligtume in Silo gebrauchten Ausdrücke lediglich von dem salomonischen Tempel anachronistisch auf dasselbe übertragen sind (vgl. Jos. 6, 24. 2. Sam. 12, 20), oder ob zu ihrer Erklärung die in d. A. Silo ausgesprochene Annahme hinzuzunehmen ist. Aber den Zeltcharakter kann dieses die Bundeslade bergende Heiligtum nicht verleugnet haben, wie derselbe auch Ps. 78, 60 vorausgesetzt ist. Darum liegt kein genügender Grund vor, die Nachricht, dasselbe sei die mosaische Stiftshütte gewesen, in Zweifel zu ziehen. Nähere Auskunft über ihre Bauart und Einrichtung gewinnen wir aber hier nicht. — Ob aus 2. Sam. 7, 7 (1. Chr. 18 [17], 6) gefolgert werden darf, daß mit der Bundeslade (s. d. A. Nr. 4) auch die Stiftshütte nach ihrer Aufrichtung in Silo ihren Ort noch öfters gewechselt hat, ist zweifelhaft. Nicht unwahrscheinlich ist aber die gewöhnliche Annahme, daß mit der Übersiedelung der Priesterschaft Silo's nach Nob auch die mosaische Stiftshütte mit ihren Geräten, unter denen jedoch das Hauptheiligtum, die Bundeslade, fehlte (s. Bundeslade Nr. 4), dahin verbracht worden ist, so daß man also bei dem dort befindlichen Heiligtume, in welchem das Schaubrotopfer dargebracht und das hohepriesterliche Ephod aufbewahrt wurde (vgl. 1. Sam. 21, bes. V. 6 u. 9 u. 22, 9 ff.), an sie zu denken hätte. Von der Niedermetzelung der gesamten Bewohnerschaft der Priesterstadt Nob durch Saul (1. Sam. 22, 19) an verlieren wir aber jede sichere Spur ihrer Existenz. Zwar meldet der Chronist, daß sie zu Davids Zeit und unter Salomo bis zur Vollendung des Tempelbaus in Gibeon gestanden habe und daß auf dem vor ihr stehenden, von Bezaleel angefertigten ehernen Brandopferaltar Salomo und das Volk zu opfern pflegte (2. Chr. 1, 3–6. 13. 1. Chr. 22 [21], 29), ja daß David dort den täglichen, im Gesetz vorgeschriebenen Opferkultus eingerichtet habe (1. Chr. 17 [16], 39–42). Aber diese Angaben werden durch den Widerspruch, in welchem sie mit der älteren Nachricht über die Opferhöhe von Gibeon in 1. Kön. 3, 2–4 stehen (s. d. A. Höhen) als ungeschichtlich erwiesen. Die glaubwürdigen älteren Nachrichten berichten nur davon, daß David nach Einholung der Bundeslade in die Stadt Davids dieselbe „an ihren Ort" im Innern des Zeltes, welches er für sie aufgeschlagen, hat aufstellen lassen (2. Sam. 6, 17). Zweifellos ist hier von einem anderen Zelte die Rede, als der mosaischen Stiftshütte; dann wird aber auch ge-

urteilt werden müssen, daß das Verfahren Davids nur daraus recht begreiflich ist, daß die letztere nicht mehr vorhanden war. Diese davidische Hütte hat David in 2. Sam. 7, 2 im Auge; sie wird seitdem wiederholt in der Geschichte erwähnt (2. Sam. 12, 20. 15, 25. 1. Kön. 1, 39. 2, 28 f. vgl. 1, 50 ff. 3, 15), und sie ist es auch, welche mit ihren Geräten nach Vollendung des Tempelbaus zugleich mit der Bundeslade aus der Stadt Davids zum Tempel hinaufgebracht und dort deponiert wurde (1. Kön. 8, 4). Auch der Chronist erwähnt wiederholt diese davidische Stiftshütte (1. Chr. 17 [16], 1), wenn auch ihre Verschiedenheit von der mosaischen ihm vielleicht nicht immer klar bewußt bleibt (1. Chr. 7, 32 [6, 17]. 10 [9], 21. 24 [23], 32. 2. Chr. 5, 5). Auch von ihr wird uns nun zwar keine nähere Beschreibung gegeben. Immerhin verdient es aber Beachtung, daß nicht nur David in 2. Sam. 7, 2 von dem von ihm aufgeschlagenen Zelte denselben Ausdruck gebraucht, welcher in der Beschreibung der Stiftshütte die einzelnen Teppiche bezeichnet, sondern daß auch in der Eröffnung Nathans 2. Sam. 7, 6 die Gotteswohnung, wie sie von Mose's Zeiten an bis zur Gegenwart bestanden habe, gerade mit den zwei Ausdrücken (Zelt und Wohnung) bezeichnet wird, welche in jener Beschreibung die gangbaren Namen für die Ziegenhaardecke und für die Byssusdecke (allein oder mit Einschluß des Holzgerüstes) sind (wie dieselben auch Ps. 78, 60 von dem Heiligtume in Silo gebraucht sind). Weiter ist zu beachten, daß Nathan das von David errichtete, damalige heilige Zelt mit dem früheren, seit dem Auszug aus Ägypten bestehenden, ohne einen Unterschied zu machen, zusammenfaßt. Man wird daraus schließen dürfen, daß beide im wesentlichen einander glichen, zumal es alle Wahrscheinlichkeit hat, daß David nicht nach eigenem Belieben, sondern gemäß den überlieferten Vorstellungen über die frühere Gotteswohnung das heilige Zelt eingerichtet hat. Anderseits erscheint es aber auch wahrscheinlich, daß David seinem heiligen Zelte, welches für ein „simples und unansehnliches Notdach" auszugeben, der Ausspruch 2. Sam. 7, 2 kein Recht gibt, möglichst festen Halt und reichen Schmuck gegeben hat. So dürfte die Vermutung einige Wahrscheinlichkeit haben, daß das in den Bb. Mose's beschriebene Prachtzelt zwar im wesentlichen, namentlich in dem, was für die Darstellung der religiösen Anschauungen wesentlich ist, und wohl auch in manchem, was den Verhältnissen der Wüstenwanderung Rechnung trägt, den altüberlieferten Vorstellungen von der mosaischen Stiftshütte, im übrigen aber der von David errichteten Stiftshütte entspricht, deren Anschauung für die genauere Ausgestaltung jener Vorstellungen maßgebend wurde. Wenn dieses davidische Zelt im Tempel deponiert war, so kann seine Anschauung der Beschreibung des mosaischen Zelttempels auch in dem Falle zu Grunde gelegen haben, daß dieselbe erst in der Zeit nach Erbauung des salomonischen Tempels geschrieben sein sollte. Und es hätte auch dann diese Annahme mehr Wahrscheinlichkeit, als die andere, daß diese Beschreibung nach dem Muster des salomonischen Tempels entworfen sei. Denn der beschriebene Zelttempel ist in allem einfacher als der kunstvollere, in Anlage und Ausstattung kompliziertere Tempel; und so gewiß dieser den in jenem gegebenen Grundtypus festhält, so weist er doch auch wieder mancherlei Abweichungen auf; überdies wären bei solchem Sachverhalt viel bestimmtere Spuren davon, daß der Verfasser den Tempel vor Augen hat, in der Beschreibung zu erwarten, als die sehr fraglichen, die man aufgespürt hat; und endlich würde dann auch von dieser Stiftshütte schwerlich überall ohne jede Andeutung davon gesprochen sein, daß sie bestimmt gewesen sei, nachmals einem festen Tempelbau zu weichen. Vgl. im allg. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I, 2. Aufl. 1874; Riggenbach, Die mosaische Stiftshütte, 1862; Kamphausen in Stud. u. Krit. 1858, S. 97 ff. u. 1859 S. 110 ff.; Ewald, Die Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg., 1866, S. 420 ff.; Graf, Die geschichtlichen Bb. des A. T.s, S. 51 ff.; Wellhausen, Prolegomena, S. 41 ff.

Stirnband, Stirnspange, s. Nasenring und Ohrring.

Stirnblatt, s. Hohepriester, S. 647 a.

Stock, s. Gefängnis, S. 492 a u. Scepter.

Stoiker, s. Epikuräer.

Storax. Den Storaxbaum (Styrax officinalis *L.*) finden manche in 1. Mos. 30, 37 f. u. Hos. 4, 13 unter dem Namen libneh und das Storaxgummi in 2. Mos. 30, 34 in dem Worte nataph erwähnt. Der in Syrien und Arabien heimische, auch in Palästina, besonders in Galiläa und im gileaditischen Ostjordanland nicht seltene Baum wird 4—6 m hoch, hat eine glatte blasse Rinde und zahlreiche, dünne, mit gestielten, eirunden, unten filzigen, 6 cm langen und 4 cm breiten Blättern besetzte Zweige; die kleinen, weißen, wohlriechenden Blüten stehen in Büscheln am Ende der Zweige; die Frucht ist eine kleine Nuß mit zwei harten, scharf schmeckenden Kernen. Aus dem Stamme fließt von selbst oder nach gemachten Einschnitten das weiche, gummiartige, durchsichtige, blaß- oder braunrote, scharf schmeckende und angenehm riechende Harz in erbsengroßen Tropfen aus. Es fand, geröstet, als beliebtes Räucherwerk, namentlich bei Opfern, Verwendung; auch als Bestandteil von Salben und als Arzneimittel wurde es gebraucht. In Griechen-

land bezog man es noch zu Herodots Zeit durch die Phönicier aus Vorderasien. Ob aber das hebr. Wort libneh wirklich den Storaxbaum bezeichnet, ist zweifelhaft (vgl. d. A. Pappelbaum), und auch bei dem in 2. Mos. 30, 34 als Bestandteil des heiligen Räucherwerks genannten nataph (d. i. Tropfen) ist fraglich, ob an Myrrhen-Stakte (s. d. A. Myrrhe) oder an das Storax-

Storax (Styrax officinalis).
b. Blüte, aufgeschnitten. c. Staubgefäß. d. Blütenblatt. e. Stempel.

gummi, das allerdings von den Griechen zuweilen auch Stakte genannt wird, zu denken ist. Vgl. Lenz, Botanik, S. 214. 551 f. und v. Hehn[5], S. 344.

Storch, s. Geier u. Reiger.

1 **Strafrecht.** Die Ausbildung des Strafrechts war bei dem israelitischen Volke durch zwei verschiedene Faktoren bestimmt: einerseits durch altüberlieferte, auch anderen Völkern des Altertums eigene Rechtsanschauungen und Rechtsgewohnheiten, wie z. B. die Blutrache; anderseits durch den religiös-politischen Grundgedanken des Mosaismus, die Idee des Gottesstaates, und die daraus erwachsenen Anschauungen. Diese Idee scheint den Bereich der Strafrechtspflege sehr weit ausdehnen zu müssen; denn es ergibt sich aus ihr das Postulat, daß nicht nur die Verbrechen gegen die staatlichen und socialen Rechtsordnungen, sondern auch die Verletzungen der religiösen Pflichten strafrechtlicher Ahndung unterliegen müssen. Allein gerade in dieser Idee und der eigentümlichen Verbindung, in welche sie den religiösen Glauben mit den Rechtsanschauungen bringt, liegt auch wieder eine beträchtliche Einschränkung der menschlichen Strafrechtspflege. Denn im Gottesstaate übt in erster Linie der unter seinem Volke gegenwärtige Gott selbst die Strafgewalt. Er schreitet nicht bloß unmittelbar ein, wenn die menschliche Strafrechtspflege die ihr obliegende Aufgabe nicht erfüllt (3. Mos. 20, 4 ff.), sondern er hat überhaupt das Strafamt nicht in vollem Umfange an Menschen übertragen. Seine eigene richterliche Vergeltung kommt in den Bestimmungen des Strafgesetzes wesentlich mit in Betracht; dieses setzt nicht bloß von Menschen zu vollziehende Strafen fest, sondern auch solche, deren Vollstreckung ganz Gottes Sache war. Wir begegnen daher in ein und derselben Reihe von Strafbestimmungen neben Todesstrafen auch der Strafe der Ausrottung, ohne daß ihr Vollzug dem Volke oder der Obrigkeit zur Pflicht gemacht würde (s. Nr. 3), und der Strafe der Kinderlosigkeit (3. Mos. 20, bes. V. 20 f.). Ganze Klassen von Verschuldungen konnten Gottes richterlicher Vergeltung anheimgestellt werden und darum von dem Umkreis derjenigen ausgeschlossen bleiben, zu deren Ahndung die menschliche Strafrechtspflege sich berufen wußte; und gerade bei religiösen Verschuldungen lag dies besonders nahe, wie denn aus diesem Grunde im Gesetze z. B. keine Strafbestimmung für den Meineid zu finden ist (s. Eid Nr. 3). So kommt es, daß jenes aus der Idee des Gottesstaates sich ergebende Postulat nur für einen ziemlich engen Kreis von schweren Verletzungen der religiösen Grundordnungen Geltung gewonnen hat. — Als das Prinzip der menschlichen Strafrechtspflege erscheint der Gedanke, daß Gottes Eigentumsvolk verpflichtet ist, für die Aufrechterhaltung bestimmter Grundordnungen des Gottesstaates zu sorgen, Verletzungen derselben in seiner Mitte nicht zu dulden, und falls solche vorgekommen sind, die unantastbare Autorität der gottgeheiligten Rechtsordnung durch Bestrafung des Schuldigen wieder geltend zu machen. Es entspricht diesem Prinzip, daß die Strafbestimmungen nicht selten die Form des an das Volk gerichteten Gebotes haben (2. Mos. 22, 18. 3. Mos. 20, 2. 4. 16. 4. Mos. 35, 31 f. 5. Mos. 17, 5 u. a.), und es ergab sich aus ihm die Anschauung, daß die Schuld eines Verbrechens, dessen Bestrafung das Gesetz forderte, auch auf der Stadt- oder Volksgemeinde

laste und sie mit dem Zorne Gottes bedrohe, so lange sie ihrer Verpflichtung, den Frevel zu bestrafen, nicht nachkomme (3. Mos. 20, 4 f. 5. Mos. 21, 8. Jos. 7, 11 ff.); so erschien die Strafvollstreckung als Entlastung der Gemeinschaft von der Mitschuld und als Sicherung derselben gegen Gottes Zorn über den in ihrer Mitte begangenen Frevel (4. Mos. 25, 4. 11). — Bei solchen Verbrechen, welche, wie Mord und Totschlag, als Profanation und Verunreinigung des heiligen Wohnlandes Jehova's durch Befleckung mit unschuldigem Blute angesehen wurden, gewann jenes Prinzip die bestimmtere Fassung, daß das Volk verpflichtet sei, durch Bestrafung der Schuldigen das Land von diesen Blutflecken zu reinigen und seinen Heiligkeitscharakter wieder herzustellen; hier erschien die Strafvollstreckung als sühnende Reinigung des Landes (4. Mos. 35, 33 f. 5. Mos. 21, 8), was an die in dem lateinischen poena, punio (von der Sanskritwurzel pû = reinigen, klären) ausgedrückte Auffassung der Strafe als einer Reinigung oder Wegtilgung der Befleckung erinnert. — Auf den kürzesten und prägnantesten Ausdruck ist jenes Prinzip der menschlichen Strafrechtspflege gebracht, wenn das deuteronomische Gesetzbuch die Strafvollstreckung in einer oft gebrauchten stehenden Formel als eine dem Volke obliegende Wegschaffung des Bösen, d. i. des begangenen Frevels aus seiner Mitte bezeichnet (5. Mos. 13, 6. 17, 7. 12. 19, 13. 19. 21, 8. 21. 22, 21. 22. 24. 24, 7). — Nicht als eigentliches Strafprinzip, wohl aber als ein Zweck der Bestrafung wird dann und wann auch die Abschreckung des Volkes von Verbrechen hervorgehoben (5. Mos. 13, 11. 17, 13. 19, 20. 21, 21). — Eine volle Wahrung der Autorität der Rechtsordnung ist die Strafe nur, wenn in ihr eine möglichst volle Genugthuung für deren Verletzung liegt, wenn sie also dem begangenen Frevel möglichst entspricht; dem Verbrecher soll sein Frevel vergolten werden; seine Schuld selbst soll durch die Bestrafung gleichsam auf sein Haupt kommen. Eine Anwendung dieses Grundsatzes der Wiedervergeltung ist auch das sogenannte jus talionis: Auge um Auge, Zahn um Zahn u. s. w., das man aber nicht als allgemeines Prinzip des ganzen israelitischen Strafrechtes hinstellen darf, dessen Geltungsbereich vielmehr der Natur der Sache gemäß auf die den Nächsten schädigenden Verbrechen beschränkt ist (2. Mos. 21, 23 ff. 3. Mos. 24, 17 ff. 5. Mos. 19, 21). — 2 Im allgemeinen gehört das israelitische Strafrecht jener Mittel- und Übergangsstufe an, auf welcher die Bestrafung von Verbrechen nicht mehr der Privat- und Familienrache überlassen, aber auch noch nicht mit voller Klarheit und Konsequenz als eine der Staatsgewalt obliegende Aufgabe erkannt ist, weshalb die jener niedrigeren Entwickelungsstufe angehörigen Rechtsanschauungen noch nachwirken (vgl. die Artt. Bluträcher und Körperverletzung). Dieser Übergangsstufe entspricht es auch, daß für die Erfüllung der dem Volke obliegenden Strafpflicht durch die Staatseinrichtungen und die Gerichtsordnung nicht ausreichend gesorgt war. Die Auffassung der Strafrechtspflege als einer gemeinsamen nationalen Angelegenheit hatte wohl die Folge, daß die Urteilsfällung in Kriminalsachen ursprünglich Sache der Gemeinde, bezw. der sie repräsentierenden Ältesten war, und daß eine Beteiligung des Volkes an der Exekution von Todesurteilen für viele Fälle Regel blieb (vgl. S. 504 f. 506a); aber sie hatte noch so sehr den Charakter abstrakter Allgemeinheit, daß weder die Obrigkeit noch die Richter es als ihre besondere Aufgabe ansahen, strafbaren Gesetzesübertretungen nachzuspüren und die Schuldigen zur Rechenschaft zu ziehen. Offenkundige Verbrechen haben Älteste und später Könige und Richter gewiß oft in eigener Initiative bestraft; aber an einer staatlichen Veranstaltung, durch welche für die Entdeckung von Verbrechen Sorge getragen wurde, fehlte es ganz. Man ließ sich daran genügen, daß jeder Israelite moralisch verpflichtet war, Verbrechen, von denen er Kunde erhalten hatte, zur Anzeige zu bringen (vgl. 5. Mos. 13, 6 ff. 17, 4), und die strafrechtliche Verfolgung trat darum in der Regel nur infolge solcher Anzeige oder förmlicher Anklage ein*) (vgl. z. B. 5. Mos. 19, 15. 16. 1. Kön. 21, 13). Den Ausartungen dieser Übung der allgemeinen Anzeigepflicht sollten die strengen Strafbestimmungen für falsche Zeugen vorbeugen (vgl. S. 505). Aber häufiger als solche Ausartungen war es, daß niemand sich getrieben fühlte oder den Mut hatte, die Frevler anzuklagen, und daß daher die Verbrechen oft genug infolge ihrer Straflosigkeit überhand nahmen. — So weit es der allgemeine Charakter jener Übergangsstufe zuläßt, zeigen sich jedoch in dem Gesetze höher entwickelte und sittlich geläuterte strafrechtliche Begriffe. Nur in den ältesten Gesetzbüchern begegnen wir noch der kindlich-unentwickelten Rechtsanschauung, die das unvernünftige Tier in gewissen Fällen ebenso wie den Menschen verantwortlich macht und förmliche Bestrafung desselben anordnet (2. Mos. 21, 28 f. 3. Mos. 20, 15 f.; vgl. 1. Mos. 9, 5). Im übrigen aber kommt bei den Strafbestimmungen keineswegs bloß der äußerliche Thatbestand, sondern auch die Intention und Gesinnung, überhaupt die verschiedene innere oder moralische Qualität der gesetzwidrigen Hand-

*) Vgl. Diestel, Die religiösen Delikte im israelitischen Strafrecht in den Jahrbb. f. Prot. Theol. V, S. 262 ff. — Irreleitend ist aber seine Bemerkung „sämtliche Vergehen trugen den Charakter von Antragsdelikten"; denn Antragsdelikte sind solche, bei denen es das Gesetz in den freien Willen des Beschädigten stellt, ob die strafrechtliche Verfolgung eintreten soll oder nicht.

lung wesentlich mit in Betracht. Die klare Unterscheidung von Mord und unvorsätzlicher Tötung (s. Bluträcher), die Unterscheidung von Diebstahl und Unterschlagung und die verschiedenen Abstufungen in der Bestrafung der Eigentumsschädigungen (vgl. die Artt. Diebstahl und Eigentum Nr. 4) und der Körperverletzungen (s. d. A.) sind Belege dafür. — Auch sind die Strafbestimmungen wohl im allgemeinen streng, aber dabei frei von roher Maßlosigkeit und von raffinierter Grausamkeit, die in ausgesuchten Qualen des Verbrechers die seiner Schuld entsprechende Vergeltung sucht. In der Rechtspraxis der älteren Zeit sind zwar allem Anschein nach schwere Verbrechen zuweilen nicht bloß an der Person des Schuldigen, sondern auch an der ihm angehörigen Familie mit dem Tode bestraft worden; schien die Todesstrafe nicht zu genügen, so wurde sie zur Ausrottung des Samens und Namens des Schuldigen gesteigert, wobei seine Familie lediglich vom Gesichtspunkte der Zugehörigkeit zu ihm behandelt wurde (Jos. 7, 24 f. 2. Kön. 9, 21 vgl. mit 1. Kön. 21, 13). Gottes eigene strafende Vergeltung (2. Mos. 20, 5. 4. Mos. 16, 27. 32 u. a.) schien dazu zu berechtigen. Aber im Gesetz ist diese Rechtspraxis nirgends gebilligt, und das deuteronomische Gesetzbuch macht ausdrücklich den Rechtsgrundsatz geltend, daß Väter nicht für die Kinder, und Kinder nicht für die Väter, sondern ein jeder nur für seine eigene Schuld sterben solle (5. Mos. 24, 16); auch merkt es die Geschichtschreibung — vielleicht im Gegensatz zu dem früheren Verfahren in gleichen Fällen — besonders an, daß König Amazia nur die Königsmörder selbst, nicht auch deren Kinder töten ließ (2. Kön. 14, 5 f. 2. Chr. 25, 3 f.). — Die Todesstrafe mußte freilich in einem Strafrecht, welches Freiheitsstrafen nicht kennt (s. Gefängnis Nr. 1), eine weitere Anwendung finden, als in unserem heutigen; um so mehr verdient es Beachtung, daß sie auf keine Art von Verbrechen gegen das Eigentum ausgedehnt ist; und nie gehen ihrem Vollzug besondere Marterungen voraus (vgl. näheres in d. A. Todesstrafen). Die im Gesetz verhängten Leibesstrafen (s. d. A.) scheinen uns zwar teilweise einer niedrigen Stufe sittlicher Bildung anzugehören; aber sie sind auf ein ziemlich enges Gebiet beschränkt, sind nicht mit geflissentlichen Entehrungen und Beschimpfungen verbunden, und gerade bei ihnen macht es das Gesetz ausdrücklich zur Pflicht, auch in dem Verurteilten noch die Würde des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zu achten (5. Mos. 25, 3). Auch sind dieselben in Fällen der Körperverletzung ohne Zweifel nur auf Antrag des Beschädigten erkannt und vollstreckt worden, und sie konnten daher wohl immer leicht durch eine Geldbuße ersetzt werden, wenn der Beschädigte sich damit zufrieden gab. Im talmudischen Recht wird solcher Ersatz zur Regel gemacht und damit begründet, daß wenn nach 2. Mos. 21, 29 f. die Loskaufung von der Strafe sogar in einem Falle verstattet werde, wo eigentlich das Leben verwirkt sei, dies noch viel gewisser bei bloßen Leibesstrafen anzunehmen sei. Sonst kommen nur noch Geldbußen und andere Vermögensstrafen vor, die aber im Gesetz wesentlich unter den Begriff der Wiedererstattung oder der Entschädigung fallen und daher immer dem Beschädigten zukamen. Nur Amos 2, 8 scheint darauf zu deuten, daß in der Rechtspraxis (es ist dort vom Zehnstämmereich die Rede) auch den Richtern zufallende Geldbußen vorkamen. Die Vermögensstrafen standen bei Eigentumsverletzungen in einem gesetzlich fixierten Proportionsverhältnis zu dem zugefügten Schaden (s. Diebstahl u. Eigentum Nr. 4); für andere Fälle sind sie bald fest bestimmt (5. Mos. 22, 19. 29), bald der Bestimmung des Geschädigten unter Vorbehalt schiedsrichterlicher Billigung anheimgegeben (2. Mos. 21, 22). Nach talmudischem Recht wurden auch wörtliche oder thätliche Beleidigungen mit Geldbußen gestraft. — Neben den erwähnten drei Arten von Strafen, den Todesstrafen, den Leibesstrafen und den Vermögensstrafen, kommen erst in der nachexilischen Zeit auch die Strafe der Ausschließung aus der Gemeinde, vielleicht auch mit Landesverweisung verbunden (Esra 7, 26. 10, 8; vgl. d. A. Bann Nr. 4) und Gefängnisstrafen (s. Gefängnis Nr. 3) vor. — Unter den 3 einzelnen Klassen strafbarer Gesetzesübertretungen stellen wir die Verletzungen der religiösen Pflichten voran. Das Gesetz geht hier mit der Forderung der strafrechtlichen Verfolgung nur wenig über den Bereich der eigentlichen Majestätsverbrechen gegen Jehova hinaus, kennt aber auch als angemessene Strafe nur die Todesstrafe. Im Bundesbuch finden sich nur zwei hierher gehörige Strafbestimmungen, nämlich für Darbringung von Opfern an andere Götter und für Zauberei (2. Mos. 22, 18. 20). Die erste derselben specialisiert das Heiligkeitsgesetz, indem es auf das dem Moloch dargebrachte Kindesopfer die Strafe der Steinigung setzt (3. Mos. 20, 2); und die andere ergänzt es, indem es dieselbe Strafe für die der Zauberei gleichartigen, wesentlich heidnischen Greuel der Totenbeschwörung und Wahrsagerei festsetzt (3. Mos. 20, 27). Auch die deuteronomischen Gesetze, nach welchen an Verführern zum Götzendienst die Strafe der Steinigung und an götzendienerischen Städten der Bann (s. d. A. Nr. 3) in strengster Form vollzogen werden soll (5. Mos. 13, 6 ff. 12 ff. 17, 2 ff.), sind nur Wiedereinschärfungen und genauere Bestimmungen jener ersten Satzung des Bundesbuches. Es läßt sich erwarten, daß in den Gesetzbüchern, welche die gottesdienstlichen Verhältnisse ordnen, die Verletzungen religiöser Pflichten in weiterem Umfange mit Strafe bedroht sind; aber zu den

strafrechtlich durch Steinigung zu ahndenden religiösen Kapitalverbrechen kommen doch nur zwei neue hinzu: nämlich Lästerung oder Verfluchung des Namens Jehova's (3. Mos. 24, 10—16) und Profanierung des Sabbaths, die als Verachtung und Bruch des Bundes gilt (2. Mos. 31, 14 f. 35, 2. 4. Mos. 15, 32 ff.; vgl. S. 1327 a). Außerdem wird freilich sowohl im Heiligkeits- als im sogen. Priestergesetz noch eine ganze Reihe von Verletzungen religiöser Pflichten mit der Ausrottung bedroht. Die allgemeine Kategorie, welcher sie angehören, ist die der „mit erhobener Hand" begangenen Übertretung, d. h. der geflissentlich an den Tag gelegten Verachtung des Wortes Jehova's, der böswilligen Zunichtemachung seines Gebotes, und damit der thatsächlichen Schmähung Jehova's (4. Mos. 15, 30 f.). Aus den einzelnen Bestimmungen erhellt, daß vorzugsweise die eigentlichen Bundesinstitutionen und die Grundordnungen des Gottesdienstes durch solche Ausrottungsdrohungen gesichert werden sollten. Mit Ausrottung wird nämlich bedroht: wer sich der Pflicht entzieht, das Bundeszeichen der Beschneidung anzunehmen (1. Mos. 17, 14; vgl. S. 204 f.); wer ohne Nötigung die rechtzeitige Feier des Bundesopfers, des Passahs, unterläßt (4. Mos. 9, 13); wer während des Festes der süßen Brote gesäuertes Brot ißt (2. Mos. 12, 15) oder am großen Versöhnungstage nicht fastet oder ihn durch Arbeit entweiht (3. Mos. 23, 29 f.); ferner wer anderswo als am Altar Jehova's Opfer darbringt und überhaupt opferbare Tiere schlachtet, ohne sie Jehova als Friedensopfer darzubringen (3. Mos. 17, 4. 9), wer sich an Totenbeschwörer und Wahrsager wendet (3. Mos. 20, 6); wer Blut, das nur als Sühnmittel verwendet werden darf, und wer das zur Altargabe bestimmte Fett genießt (3. Mos. 7, 25 ff. 17, 14); wer das heilige Salböl oder Räucherwerk zu profanen Zwecken nachmacht (2. Mos. 30, 33. 38); wer unter Nichtachtung der Zeit, auf welche die Friedensopfermahlzeit beschränkt ist, noch am dritten Tage von solchem Opferfleisch ißt (3. Mos. 19, 8. 7, 18); endlich wer Heiliges bewußterweise verunreinigt, indem er im Falle der Leichenverunreinigung sich den vorgeschriebenen Reinigungsceremonien nicht unterzieht und dadurch Gottes Heiligtum befleckt (4. Mos. 19, 20), oder trotz seiner Unreinheit an einer Friedensopfermahlzeit teilnimmt (3. Mos. 7, 20 f.), oder — falls er zu den Priestern gehört — im Zustand der Unreinheit zu den heiligen Opfergaben hinzutritt oder davon ißt (3. Mos. 22, 3). Alle diese Ausrottungsdrohungen sind nun aber durchaus nicht als der menschlichen Strafrechtspflege gegebene Vorschriften gemeint. Wo solche gegeben werden sollen, da wird zu dem Ausrottungsurteil ein „er soll getötet werden" ausdrücklich hinzugefügt (2. Mos. 31, 14 f. 3. Mos. 20, 11 ff. vgl. mit 18, 29). Geschieht dies nicht, so ist an Gott selbst als Vollstrecker des Urteils gedacht (3. Mos. 17, 10 vgl. mit V. 14; 3. Mos. 20, 3. 5. 6. 23, 30). Auch noch in einer anderen allgemeineren und unbestimmteren Formel wird nur die der Schuld entsprechende Strafe Gottes angekündigt, in der Formel: „er soll seine Schuld tragen". Diese kann durch das Ausrottungsurteil ihre genauere Bestimmung erhalten (vgl. 3. Mos. 7, 18 mit 19, 8 und 4. Mos. 9, 13. 15, 30 f.); sie kann aber auch von minder schweren Strafen gemeint sein, wie denn 3. Mos. 20, 20 die damit gemeinte Strafe näher als Kinderlosigkeit bestimmt ist. Das Ausrottungsurteil kann somit eine Steigerung dieser unbestimmten Strafankündigung sein; so ist in einem Falle leichterer Verunreinigung die Unterlassung der vorschriftsmäßigen Reinigung nur mit letzterer (3. Mos. 17, 16), im Fall schwererer Verunreinigung dagegen mit ersterem (4. Mos. 19, 20) belegt. Eine Steigerung des Ausrottungsurteils liegt dann wieder in der Anweisung, daß dasselbe in der Todesstrafe vollzogen werden soll; so stehen diejenigen, welche Totenbeschwörer und Wahrsager befragen, unter dem Urteil der von Gott herbeigeführten Ausrottung (3. Mos. 20, 6), die Totenbeschwörer und Wahrsager selbst aber sind der Todesstrafe verfallen (3. Mos. 20, 27). Erst das talmudische Strafrecht hat auch die mit der Ausrottung bedrohten Verletzungen religiöser Pflichten in den Bereich menschlicher Strafrechtspflege gezogen, dieselben aber nur mit der Leibesstrafe von 40—1 Schlägen belegt. Dagegen hat die Mißdeutung des Ausrottungsurteils auf Ausschluß aus der Gemeinde oder gar auf Landesverweisung wohl zu keiner Zeit in der Rechtspraxis Eingang gefunden. — Zu den wirklichen religiösen Kapitalverbrechen fügt das deuteronomische Gesetzbuch noch ein neues hinzu, indem es über falsche Propheten, und zwar sowohl über abgöttische, als über solche, die durch Nichterfüllung ihrer im Namen Jehova's ergangenen Ankündigung als Pseudopropheten überwiesen werden, die Todesstrafe verhängt (5. Mos. 13, 1 ff. 18, 20 ff.). Im ganzen sind es also nur fünf Religionsverbrechen, deren Ahndung das Gesetz der menschlichen Strafrechtspflege zur Pflicht macht; doch können auch gewisse Verbrechen gegen die Sittlichkeit (s. Nr. 4) teilweise mit in diese Kategorie fallen. Für vier jener Religionsverbrechen bezeugt nun auch die Geschichte, daß, wer sich ihrer schuldig machte, nach der in besseren Zeiten im Volke herrschenden Rechtsanschauung den Tod verdient hatte. Wir erinnern betreffs der Götzendiener an das Verfahren der Könige Assa, Josaphat, Jehu und Josia (1. Kön. 15, 12 f. 22, 47. 2. Kön. 10, 18 ff. 23, 5. 20) und an die nach dem Sturz Athalja's an dem Oberpriester Baals geübte Volksjustiz (2. Kön. 11, 18); bezüglich der Totenbeschwörer und Wahrsager an Sauls Edikt, das sie durch Bedrohung mit dem Tode aus dem Lande auszurotten suchte

(1. Sam. 28, 3. 9); bezüglich der Lästerer Gottes an den im Zehnstämmereich an Naboth begangenen Justizmord (1. Kön. 21, 13) und bezüglich der falschen Propheten an die durch Elias veranlaßte Erwürgung der Baalspropheten (1. Kön. 18, 40), die Gefangensetzung Micha's (1. Kön. 22, 27 f.), die Tötung Uria's (Jer. 26, 20 ff.) und die Anklage Jeremia's auf den Tod (Jer. 26, 8 f. 15 f.). Wenn abgöttische Gesinnung oder religiöser Indifferentismus überhand nahm, gab es natürlich für diese religiösen Frevel weder Kläger noch Richter; der lebendige Gottesglaube erwartete dann aber im Sinne von 3. Mos. 20, 4 f. den Vollzug der verwirkten Todesstrafe von Gottes eigenem Einschreiten (vgl. 2. Kön. 1, 16. Jer. 28, 16 f. 29, 21 ff.). Für die wirkliche Ausführung der auf die Profanierung des Sabbaths gesetzten Todesstrafe läßt sich aber — von 4. Mos. 15, 32 ff. abgesehen — kein auch nur indirekter Beweis aus der Bibel führen (vgl. Diestel a. a. O. S. 291 ff.). — In den Strafbestimmungen für geschlechtliche Vergehungen sind zwei Arten derselben unterschieden, die von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt werden. Die einen sollen als das Land und das Volk verunreinigende, von Gott verabscheute sittliche Greuel in analoger Weise, wie die Religionsverbrechen und mit gleicher Strenge geahndet werden. Dahin gehören zunächst die Verletzungen der Heiligkeit eines bestehenden Eherechtes; Ehebruch und Verführung einer Verlobten, falls diese nicht leibeigen ist, soll an beiden Schuldigen, die an einer Verlobten verübte Notzucht an dem schuldigen Manne mit dem Tode durch Steinigung bestraft werden (3. Mos. 20, 10. 5. Mos. 22, 21. 22—27; vgl. d. A. Ehe 352ab und 353b); ferner die widernatürlichen mit dem Vieh verübten Unzuchtsgreuel von Männern oder Weibern und die Sodomiterei, die ebenfalls mit dem Tode zu ahnden sind (2. Mos. 22, 19. 3. Mos. 20, 13. 15 f.); endlich die ebenso zu bestrafenden schwersten Fälle von blutschänderischen Verbindungen (3. Mos. 20, 11 f. 14; vgl. S. 350b). Dagegen sind die übrigen Fälle solcher Verbindungen und außerdem die eheliche Beiwohnung in der Zeit der Menstruation wieder nur mit der strafenden Vergeltung Gottes, die in Ausrottung und in zwei Fällen in Kinderlosigkeit besteht, bedroht (3. Mos. 18, 29. 20, 17—21; vgl. 1. Mos. 38, 7. 10). Ferner ist ein geschlechtliches Vergehen, das sich zugleich als Religionsverbrechen qualifiziert, nämlich die Selbstprostitution einer Priestertochter mit verschärfter Todesstrafe belegt (3. Mos. 21, 9); das entscheidende Motiv dabei ist aber nicht der lasterhafte Wandel an sich, sondern die in ihm liegende, auch die Kindespflicht schwer verletzende, schnöde Entweihung der Heiligkeit des Priesterstandes, weshalb diese Strafbestimmung auch in ganz anderem Zusammenhange, nämlich unter den Heiligkeitsanforderungen an die Priester steht. Daß die Prostitution überhaupt durch die Beziehung zu dem wollüstigen Astartenkultus (vgl. S. 145b) den Charakter eines Religionsverbrechens annehmen konnte, ist zwar nicht überhaupt, aber wenigstens in den strafrechtlichen Bestimmungen des Gesetzes unberücksichtigt gelassen, wie auch der 3. Mos. 20, 16 verpönte Greuel, der seinen Ursprung zweifellos in einer heidnischen Kultussitte hat (s. d. A. Unzucht), nur als Verbrechen wider die Sittlichkeit in Betracht gezogen ist. — Endlich gehört noch die strenge deuteronomische Strafbestimmung hierher, nach welcher die Zucht- und Schamlosigkeit eines Weibes, das durch die in einem Raufhandel ihrem Manne geleistete Hilfe öffentliches Ärgernis gegeben hatte, ohne Erbarmen durch das Abhauen ihrer Hand bestraft werden sollte (5. Mos. 25, 11 f.). — Von ganz anderem Gesichtspunkte aus werden solche geschlechtliche Vergehungen beurteilt, welche weder ein bestehendes eheliches Recht verletzen, noch sich als widernatürliche oder blutschänderische Greuel charakterisieren. Sie werden ohne übertriebene Rigorosität wesentlich als Rechtsverletzungen behandelt, für die Genugthuung zu geben, und die nach Möglichkeit wieder gut zu machen sind. So soll nach dem Bundesbuche die Verführung einer Jungfrau mit der Nötigung sie zu heiraten und dem Vater das Brautgeld (s. S. 352a) zu entrichten, oder — falls der Vater die Heirat nicht wünscht — mit einer dem üblichen Brautgeld gleichkommenden Geldbuße bestraft werden (2. Mos. 22, 16 f.); und selbst die an einer nicht verlobten Jungfrau verübte Notzucht soll nach dem deuteronomischen Gesetzbuche nur mit der Zahlung einer Geldbuße von 50 Sekeln an den Vater, der Nötigung sie zu ehelichen und dem Verlust des Entlassungsrechtes geahndet werden (5. Mos. 22, 28 f.). Über die Bestrafung der Verführung einer verlobten Sklavin vgl. S. 352b u. — Mit gleicher Strenge, wie die Heiligkeit des Eherechtes, wahrt das israelitische Strafrecht auch die Autorität der Eltern, als den Grundpfeiler der Familienordnung. Schon in dem Bundesbuche ist sowohl auf das Schlagen, als auf das Verfluchen von Vater oder Mutter die Todesstrafe gesetzt (2. Mos. 21, 15. 17; vgl. 3. Mos. 20, 9), und das deuteronomische Gesetzbuch fordert die Steinigung eines wegen hartnäckiger Widerspenstigkeit und unverbesserlicher Schwelgerei und Trunksucht von seinen Eltern verklagten Sohnes (5. Mos. 21, 18 ff.; vgl. S. 390a). In dem letzteren ist außerdem auch die Widersetzlichkeit gegen die Entscheidungen des Obergerichtes mit der Todesstrafe belegt (5. Mos. 17, 12). Sonst enthält das Gesetz keine ausdrücklichen Strafbestimmungen für Empörung gegen die Obrigkeit; ohne Zweifel sind solche politischen Verbrechen in den meisten Fällen ohne gerichtliche Verhandlung durch Unschädlichmachung der Empörer bestraft worden. Daß aber nach der herrschenden Rechtspraxis gegen den König begangene

Majestätsverbrechen, und zwar neben Verrat und Verschwörung auch thätliche Beleidigungen, Beschimpfungen und Verfluchungen, mit dem Tode bestraft wurden, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. 1. Sam. 20, 31. 22, 16. 1. Kön. 2, 8 f. 21, 13); der Hochverrat wurde außerdem auch mit Güterkonfiskation bestraft (vgl. 1. Kön. 21, 15. 2. Sam. 16, 4. 19, 29). — 6 In betreff der Verbrechen gegen die Person und das Leben des Nächsten begnügt sich das Strafgesetz in der Hauptsache damit, das bestehende, auf dem Prinzip der Familienrache beruhende Gewohnheitsrecht zu regeln und gegen Ausartungen zu verwahren; das Nähere s. in den Artt. Bluträcher und Mord. Zur Sicherung der Freiheit des Israeliten gegen gewaltsame Knechtung wird außerdem auf Menschendiebstahl und Seelenverkäuferei die Todesstrafe gesetzt (2. Mos. 21, 16. 5. Mos. 24, 7). Bei Körperverletzungen (s. d. A.) wird je nach Beschaffenheit des Falles bald der den Forderungen der Privatrache Rechnung tragende strenge Grundsatz der Wiedervergeltung geltend gemacht, bald auch nur Schadenersatz gefordert. — Von strafrechtlichen Bestimmungen zur Sicherung der Ehre und des guten Namens des Nächsten ist, von denen gegen falsche Zeugen abgesehen, nur eine einen ganz speciellen Fall betreffende zu finden (vgl. S. 354 a). In betreff der Eigentumsverletzungen endlich ist im allgemeinen der Grundsatz maßgebend, daß durch erhöhte Wiedererstattung dem Beschädigten Genugthuung zu leisten ist (s. näheres in den Artt. Diebstahl u. Eigentum Nr. 4). Ohne Zweifel geben die strafrechtlichen Bestimmungen des Gesetzes kein vollständiges Bild der israelitischen Strafrechtspflege; gewiß ist vieles nach dem ungeschriebenen Gewohnheitsrecht oder nach dem Ermessen richterlicher Weisheit entschieden worden; auch wo die Rechtspraxis mit den im Gesetz verzeichneten Normen im Einklange stand, war dies nicht darum der Fall, weil die Richter nach einem geschriebenen und allgemein anerkannten Gesetzbuch ihr Urteil fällten; denn ein solches gab es wenigstens in der vorexilischen Zeit noch nicht (s. d. A. Gesetz Nr. 6). Immerhin lernen wir aus jenen Strafbestimmungen nicht nur den allgemeinen Charakter des israelitischen Strafrechts, sondern auch diejenigen Normen der strafrechtlichen Praxis kennen, welche entweder schon einen Bestandteil der volkstümlichen Rechtsanschauung bildeten oder wenigstens von den Aufzeichnern der mosaischen Überlieferungen als für den Bestand und die Wohlordnung des Gottesstaates besonders wichtig angesehen wurden.

Straßen. Mit den Landstraßen ist's heutzutage im heiligen Lande sehr übel bestellt. Außer der musterhaften französischen Poststraße von Beirut nach Damaskus befinden sich gerade die am meisten begangenen Wege gewöhnlich im schlechtesten Zustande. Gewiß ist diese heillose Beschaffenheit der Str. zum großen Teile eine Folge der bereits viele Jahrhunderte währenden Vernachlässigung des einst so blühenden Landes. Aber wir müssen uns vor dem Irrtum hüten, als hätten schon die alten Hebräer kunstmäßige Str. gebaut. Wie das lateinische Wort strata den Weg als gepflasterten bezeichnet, so gehört auch die Sache selbst, der kunstgerechte Bau guter Heerstraßen, erst der Römerzeit an; besonders unter Septimius Severus richteten die Römer ihre Meilensteine auch in Palästina auf (vgl. Reland, Paläst. II, Kap. 2). Mehr oder weniger gut erhaltene Spuren solcher Römerstraßen sind noch zahlreich vorhanden, namentlich im Ostjordanlande. Erwähnt sei außer der römischen Militärstraße von Jerusalem nach Cäsarea (s. d. A. Antipatris) nur noch (s. d. A. Edrei) die Straße, welche von Bostra über Salcha bis zum Persischen Meerbusen führte. Auch auf den Bau großer Brücken (vgl. oben S. 773 f.) verstanden sich die Römer, wie man denn z. B. ein paar hundert Schritte südlich vom Tiberiassee dicht bei der Jordanfurt die Ruinen einer römischen Brücke von 10 Bogen erblickt (Robinson, Paläst. II, S. 500). Es kann nicht rein zufällig sein, daß nirgends in der Bibel (s. d. A. Kaspin über 2. Makk. 12, 13) von Brücken die Rede ist. Abgesehen von der im Grundtexte 2. Sam. 19, 19 erwähnten Fähre, sind es die seichten Stellen oder Furten (vgl. 1. Mos. 32, 23. Jes. 16, 2, nach richtigem Texte auch 2. Sam. 15, 28. 17, 16), welche zum Überschreiten der Flüsse dienen. Was die Jordanfurten betrifft (vgl. Robinson, Pal. II, S. 494. 496 f. 499—502; III, S. 567. 588), so fand Lieutenant Molineux, daß man im Hochsommer den Jordan südlich vom Tiberiassee an mehr als hundert Stellen trockenen Fußes überschreiten kann, wenn man die aus dem Flußbette hervorragenden Steine als Brücke benutzt. Ganz anders aber verhält sich's in der Regenzeit; dann sind auch viele kleine Bäche so tief und reißend, daß man nur mit Lebensgefahr hinüberschwimmen könnte. Daran also ist nicht zu zweifeln, daß im alten wie im heutigen Palästina zahlreiche Str. zeitweilig unterbrochen waren. Aus einem doppelten Grunde aber dürfen wir uns die Str. des alten Palästina doch nicht gar zu schlecht vorstellen. Außer der natürlichen Festigkeit (s. d. A. Palästina Nr. 7) des Bodens, welche den meisten Str. bis auf diesen Tag zu gute kommt, haben wir nämlich den geschichtlichen Grund in Betracht zu ziehen, daß sich das Altertum bis auf einen gewissen Grad um Herstellung leidlicher Str. wirkliche Mühe gegeben hat, welche zwar nicht zu überschätzen, aber doch anzuerkennen ist. Sogar die Küste des Mittelmeeres, an der man von alten Zeiten her von Ägypten bis Tyrus zu Lande reisen kann, entbehrt auf weiten Strecken trotz des Sandes, in welchem die Wagenspuren

leicht von den Wogen der See wieder verwischt werden, keineswegs einer gewissen natürlichen Festigkeit; noch größer ist dieselbe in den Ebenen, welche die Canaaniter (vgl. Jos. 17, 16. Richt. 4, 3) mit ihren Kriegswagen befuhren, vollends auf dem Gebirge, dessen Wege sich freilich mehr für Fußgänger, Reiter und Saumtiere eignen, als für Wagen. Allerdings weiß man, daß zweiräderige engspurige Karren zuweilen auf recht steilen und wüsten Gebirgswegen fahren, und oft genug haben Kriegsheere, denen ungezählte Kräfte von Menschen und Tieren zur Verfügung standen, schwere unteilbare Lasten über die schlimmsten Wege fortzuschaffen vermocht. Aber wir dürfen z. B. aus Jes. 10, 28 ff., wo übrigens der Assyrer sein Gepäck zu Michmas (s. d. A.) zurückläßt, gewiß nicht folgern, daß das von Norden geradeswegs auf Jerusalem losgehende assyrische Heer eine bequeme Straße gefunden haben würde. Ebensowenig werden wir die Worte des praktischen Amerikaners (Robinson, Paläst. I, S. 356 f.) leicht in Zweifel ziehen, wenn er von einem Wege, welchen wir uns bei der großen Bedeutung der durch denselben verbundenen Städte gerne als eine gute Fahrstraße denken möchten, ausdrücklich versichert: „Dieser Weg trägt alle Zeichen an sich, daß er stets die große Landstraße zwischen Hebron und Jerusalem war. Er ist in gerader Richtung und an vielen Stellen künstlich und augenscheinlich vor alter Zeit gemacht. Räder haben ihn jedoch nie berührt. Die Hügel sind zu schroff und steil, und die Oberfläche des Bodens ist zu häufig mit Felssteinen bestreut, als daß die Möglichkeit vorhanden wäre, daß Wagen in dieser bergigen Gegend gebraucht werden könnten ohne die mühsamste Erbauung von künstlichen Wegen, wie sie hier nie existiert haben.“ Diese verständigen Worte Robinsons geben uns auch einen Fingerzeig zur richtigen Würdigung dessen, was das hebräische Altertum überhaupt im Wegebau geleistet haben mag: man beschränkte sich wohl auf eine ziemlich urwüchsige Zurechtmachung und Ausbesserung der von der Natur selbst dargebotenen zweckmäßigsten Str. Solch einfache Wegebereitung wird (gleich der Anlage von Herbergen, s. d. A.) in sehr alte Zeiten zurückreichen. Ein spätestens dem 7. Jahrhundert angehöriges Gesetz befiehlt, daß man die Wege nach den Freistädten (s. d. A.) bereiten und in Stand halten solle (5. Mos. 19, 3, wo Luthers Übersetzung irrig vom Wählen gelegener Örter spricht). Reisen (s. d. A.) Könige im Morgenlande mit großen Scharen, so ergeht der Befehl, die Str. vorher in guten Stand zu bringen (vgl. Jes. 40, 3. 57, 14. 62, 10). Wenn Josephus (Altert. VIII, 7, 4) die nach Jerusalem führenden Str. schon vom Könige Salomo mit schwarzem Stein gepflastert sein läßt, so wird dadurch wahrscheinlich, daß es im ersten Jahrhundert n. Chr. wirklich um Jerusalem solche Str. gab, für welche ja der Basalt aus der Umgegend von Tiberias beschafft werden konnte; aber gewiß mit Unrecht schrieb die Sage diese Str. dem baulustigen Salomo zu. Eine wohl mit einfachen Mitteln hergestellte Straße wird 4. Mos. 20, 17. 21, 22 Königsweg genannt, wo Luth. treffend „Landstraße“ übersetzt. Auch das hebr. mesillah (vgl. z. B. 4. Mos. 20, 19. Richt. 20, 32. 45. 21, 19. 1. Sam. 6, 12. 2. Sam. 20, 12 f. 2. Kön. 18, 17), welches nach der Wurzelbedeutung des Aufschüttens die Straße als einen Dammweg oder Hochweg bezeichnet, darf uns nicht veranlassen, an eine eigentliche Kunststraße oder Chaussee zu denken, wie sie erst die Römer gebaut haben. Daß schon die Perser Wegegeld erhoben, lesen wir Esra 4, 13. 20; daraus folgt aber noch nicht sicher, daß dies Geld wirklich zum Straßenbau verwandt wurde. Auf eine Aufzählung der einzelnen Str. Palästina's, die ohnehin nicht vollständig sein könnte, verzichtend und bezüglich der Hauptverkehrsstraßen der Völker auf die Artt. Handel Nr. 1 u. Palästina Nr. 4 verweisend, bemerken wir noch: wenn auch vieles, was Menschenhand an den von der Natur gewiesenen Wegen geleistet hat, im Laufe der Jahrtausende zerfallen ist, und wenn es sich auch von selbst versteht, daß nicht alle Str. zu allen Zeiten gleich gangbar waren, so läßt sich doch mit Recht behaupten, daß die Straßenzüge im großen und ganzen keine wesentliche Änderung erfahren, sich vielmehr von jeher in den von der Natur gebotenen Bahnen gehalten haben. Sogar die oben erwähnte 112 Kilometer lange Poststraße von Beirut nach Damaskus, welche die Franzosen nach 1860 gebaut haben, führt meist dem alten Saumpfade entlang, der noch immer von den Arabern benutzt wird, weil sie das auf der neuen Straße erhobene Chausseegeld nicht zahlen wollen. — Die nach dem gelehrten Augsburger Staatsmanne Peutinger benannte, spätestens dem 4. Jahrhundert angehörige Tafel, deren auf Palästina bezüglichen Teil man nebst anderem aus Josephus, Eusebius, alten Itinerarien 2c. geschöpften Stoffe in Relands Paläst. II, Kap. 4 und in Abbildung in Our Work in Palestine (vgl. S. 1150b) zwischen S. 4 u. 5 findet, gibt eine rohe Zeichnung der römischen Militärstraßen samt den Entfernungen zwischen den einzelnen Städten. Von der Hauptstadt Jerusalem liefen natürlich Str. nach allen vier Himmelsrichtungen aus, wie auf jeder guten Karte zu sehen ist. Bei weit von einander entlegenen Städten konnte und kann man, um von der einen zur anderen zu gelangen, oft ganz oder teilweise verschiedene Routen einschlagen; so beschreibt z. B. Ritter (XV, S. 161—174) drei Str. von Damaskus nach Banias (s. d. A. Cäsarea Philippi). Über Apstlg. 8, 26 s. d. A. Gaza. Kph.

Strauß. Dieser Riesenstelzvogel ist in den Sandflächen und steinigen Steppen der syrisch-arabischen Wüste ziemlich häufig, kommt manchmal auch in die ostjordanische Hochebene (S. 331 b) herein und war daher auch den alten Israeliten wohl bekannt. In der Bibel ist er am häufigsten als einer der Bewohner öder menschenleerer Wüsteneien genannt (Jes. 13, 21. 34, 13. 43, 20. Jer. 50, 39. Klgl. 4, 3), wobei gelegentlich auch auf seinen nicht unbeträchtlichen Wasserbedarf hingedeutet wird (Jes. 43, 20); denn „die erste Bedingung, welche der Vogel an seinen Aufenthalt stellt, ist das Vorhandensein von Wasser" (Brehm). Als „Angehörigen" oder „Bewohner der Wüste" bezeichnet ihn auch vielleicht sein gewöhnlicher hebr. Name bath ja'anah (woneben nur Klgl. 4, 3 ja'en); doch ist sehr beachtenswert die Erklärung, welche ihn nach seiner Freßgier so benannt sein läßt. Weiter finden wir ihn wegen des eigentümlichen, bald schrillen, bald dumpfen, wie Klage klingenden Geschreis, das er zu gewissen Zeiten statt der gewöhnlichen glucksenden oder gackernden Töne hören läßt, neben den Schakalen (s. d. A.) zur Vergleichung herangezogen (Hiob 30, 29. Mich. 1, 8). Shaw berichtet darüber: „Während der einsamen Nachtzeit erheben sie (die Str.e) oft ein klägliches und greuliches Gedröhn, welches bald dem Löwengebrüll ähnelt, bald mehr den heiseren Stimmen anderer Vierfüßler, besonders des Bullen und Rindes, gleicht. Ich habe sie oft stöhnen hören, als ob sie die größten Schmerzen litten". Wenn sie ihr Nest ausgraben, lassen sie oft auch den ganzen Tag über schmachtende und klagende Töne hören. Von dieser Eigentümlichkeit ist die dichterische Bezeichnung des Str.es in Hiob 39, 13 durch renanîm (= Geschrei) entnommen, wogegen der im Arab. und Aram. gangbarste Name desselben na'âma wohl am besten von Wetzstein auf die W e i c h h e i t seiner Federn gedeutet worden ist. Was die israelitische Naturbetrachtung sonst an dem Str.e besonders merkwürdig fand, das hebt die dichterische Schilderung in der oben angeführten Stelle Hiob 39, 13—18, die Luther ganz unrichtig auf den P f a u bezogen hat, hervor. Am auffälligsten erschien die Sorglosigkeit, welche der Str. in Bezug auf seine Eier an den Tag legt und die harte Behandlung seiner Jungen, die auch Klgl. 4, 3 erwähnt ist. Es ist freilich ein Irrtum, daß der Str. überhaupt nicht brüte. Männchen und Weibchen graben gemeinsam mit den Schnäbeln unter fortwährender zitternder Bewegung der abwärts gesenkten Flügel eine als Nest dienende Grube im Boden, am liebsten in heißem Sande. Sie faßt gewöhnlich, bei einem Durchmesser von mehr als 3 Fuß, 30 der großen dick- und hartschaligen Eier. Zu Anfang der im ganzen 6—7 Wochen dauernden Brutzeit verläßt die Henne, welche bei Tage das Brutgeschäft allein besorgt, während in der Nacht der Hahn sich mit ihr darein teilt, das Nest noch häufig; sie thut dies aber nicht mehr, wenn die Zeit des Aufbrechens der Eier herannaht, bleibt vielmehr dann so beharrlich auf den Eiern sitzen, daß sie trotz der dem Vogel sonst eigenen großen Scheuheit sogar beim Herannahen des Jägers sich meist nur duckt, den Feind regungslos anschaut, und, ohne einen Laut von sich zu geben, sich töten läßt. Um das Nest herum findet man häufig offen oder nur oberflächlich eingescharrt eine Anzahl Eier; sie sind schwerlich dazu bestimmt, den ausgekrochenen Jungen als erste Nahrung zu dienen; diese Eier, welche die Henne nach schon begonnenem Brutgeschäft noch gelegt hat, werden leicht auch schwächeren Raubtieren, deren der brütende Str. sich sonst erwehrt, zur Beute. Auch gibt der Str. sein Nest und seine Eier meist sofort auf, wenn er merkt, daß dasselbe in seiner Abwesenheit angetastet worden ist, und legt sich an einer anderen Stelle ein neues an. Die ausgekrochenen Jungen können gleich behend umherlaufen und sich ihre Nahrung selbst suchen; die Alten wachen zwar anfangs sorgfältig über ihnen, geben sich aber nie in der Weise des Huhnes Mühe, ihnen Nahrung zu zeigen, sondern lassen sie in dieser Beziehung für sich selbst sorgen. Die Wahrnehmungen von Sorglosigkeit um seine Eier und von Härte gegen seine Jungen, die man demnach an den Str.en machen konnte, findet der israelitische Dichter um so auffälliger, da ihn der Fittich und das Gefieder desselben (und wohl auch die Länge des Halses und der Beine) an den Storch erinnerten (vgl. V. 13 und dazu S. 1291 b f.). Er hat dabei freilich weniger die Henne, als den Hahn im Sinne, dessen dichtes Gefieder schwarz und dessen lange, weiche, hängende Flügel- und Schwanzfedern blendend weiß sind, wogegen das Gefieder der Henne braungrau und die Flügel- und Schwanzfedern unrein weiß sind. Jene Sorglosigkeit betrachtet der Dichter als eine Folge der nach Gottes Naturordnung dem Str. eigenen Dummheit (V. 17), wie auch der Araber bei der sprichwörtlichen Redensart: „dummer, als der Str." zunächst an das Verhalten des Vogels zu seinen Eiern denkt (nicht etwa daran, daß er sich vor Verfolgern gesichert glaubt, indem er seinen Kopf in einen Busch oder in den Sand steckt, was nur eine fabelhafte Angabe griechischer und römischer Schriftsteller ist). — Die ziemlich großen Flügel des Str.es taugen bekanntlich gar nicht zum Fliegen, unterstützen aber seine starken, behenden Beine zu erstaunlich schnellem Laufe. Nur bei Windstille, bei welcher der Str. vor dem berittenen Jäger hinter Hügeln oder in Vertiefungen des Bodens Deckung sucht, wird er leicht eingeholt; bei einigem Luftzug aber spannt der fliehende Str. seine Schwanzfedern als Segel auf und rudert beständig mit den ausgebreiteten Flügeln, und dann kann es ihm auch das beste Pferd an Schnelligkeit nicht gleich thun. Dies ist das andere, was der Dichter in seiner Schilderung hervorhebt

(V. 13 u. 18). — Das von den Arabern gern gegessene Fleisch des Str.es war den Israeliten als unrein verboten (3. Mos. 11, 16. 5. Mos. 14, 15). Den Grund, aus welchem er für unrein galt, sucht man am wahrscheinlichsten in seiner Ernährungsweise; denn wenn auch Pflanzenstoffe seine Hauptnahrung bilden, so verschluckt er doch auch allerlei kleine Tiere, und würgt, wie bekannt, unter Umständen alles mögliche, selbst das Ungenießbarste hinab. Vgl. Lenz, Zoologie, S. 362 ff. und die Mitteilungen Wetzsteins in Delitzschs Hiob, S. 513 ff. Anm., auch ebenda S. 406 Anm.

Ströter, s. Räuberei, S. 1272b.

Strumpf ist bei Luther s. v. a. Rumpf (3. Mos. 8, 20. 1. Sam. 5, 4) oder s. v. a. Stumpf; vgl. Schilf, S. 1420a.

Stuhl, s. Hausgerät u. Mahlzeit Nr. 2.

Stunde, s. Tag u. Uhren.

Sua, s. David, S. 303b Anm.

Suah (hebr. schûach) heißt 1. Mos. 25, 2 (1. Chr. 1, 32) der jüngste Sohn Abrahams und der Ketura (s. d. A.), bezeichnet somit einen Stamm der sogen. Keturäischen Araber (s. oben S. 104). Ohne Zweifel ist es derselbe Stamm, nach welchem der zweite der Freunde Hiobs, Bildad, „der Suchit" benannt ist (Hiob 2, 11 u. a.). Nach 1. Mos. 25, 6 entließ Abraham die Söhne der Ketura in das „Ostland" (Kedem, vgl. d. A. Kadmoniter), d. h. in die syrisch-arabische Wüste; eine nähere Bestimmung über die Wohnsitze der Suchiter ist indes schwer zu geben. Ist S. identisch mit dem (Lande) Suchu der Keilinschriften, so wäre es auf dem westl. Ufer des Euphrat, nordöstlich von Palmyra anzusetzen. Delitzsch vergleicht (zu Hiob 2, 11) Sîchān, Name eines Dorfes im südl. Dscholān (östlich vom See Genezareth), sowie eines anderen in der östlich angrenzenden Nukra. Die definitive Entscheidung hängt besonders davon ab, ob auch das Land Uz (s. d. A.), die Heimat Hiobs, in deren Nähe Bildad nach Hiob 2, 11 gewohnt haben muß, mit Wetzstein und Delitzsch im nördl. Hauran zu suchen ist.

Ksch.

Sual, Name einer nördlich von Michmas in der Richtung auf Ophra (s. d. A.) gelegenen, sonst nicht näher bekannten Landschaft, mit der Saalim genannten (s. d. A. und Salisa) schwerlich zu identifizieren.

Subael, s. Sebuel.

Succoth, 1) die erste, noch in Gosen gelegene Station der aus Ägypten ausziehenden Israeliten (2. Mos. 12, 37. 13, 20. 4. Mos. 33, 5 f.). Die Bestimmung der Ortslage hängt von der der Ausgangsstation Ramses und überhaupt von der Vorstellung ab, die man sich von dem Wege der Israeliten bis Hahiroth gebildet hat (vgl. Lagerstätten S. 899 und Hahiroth). Diejenigen, welche Ramses-Tanis für die Ausgangsstation halten, sehen in S. eine Hebraisierung des zwar nicht als Stadt-, aber als Landschaftsnamen inschriftlich nachgewiesenen Thuku oder Thukot (nicht Sukot), wobei Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. I, 210), die Ansicht Brugschs durch die Vermutung verbessern will, es habe eine gleichnamige Stadt ungefähr in der Mitte Gosens, etwa bei dem heutigen Sâlihîe gelegen. — Dagegen müssen diejenigen, welche als Sammelpunkt der Israeliten Ramses — Abu Kheschêb ansehen und den Zug durch den W. Tumilât gehen lassen, S. in der Gegend des Timsach-Sees suchen. Ebers (durch Gosen u. s. w. 2. Aufl. S. 92. 109. 520 f.) entscheidet sich für das nordöstlich von diesem See gelegene Thaubastum der Römer, indem er nach Lauths Vorgang den Namen Succoth mit dem ägyptischen Sechet identifiziert, welches „das Gefilde" bedeutet, aber auch inschriftlich als Name einer mit einem Heiligtume der Göttin Bast ausgestatteten, im östlichen Teile des Delta gelegenen Stadt vorkommt, die Ebers eben in Thaubastum wieder erkennen will. Vgl. übrigens noch den Art. Hahiroth. — 2) Ein anderes S. lag im Jordanthale, im Stammgebiete Gads (Jos. 13, 27), also zweifellos jenseits des Jordans, und zwar nicht weit von Pnuel (s. d. A.); denn Gideon, zu dessen Zeit S. eine wohlbefestigte und bedeutende Stadt mit einer Aristokratie von 77 Fürsten und Ältesten war, kommt, die Midianiter verfolgend, nach Überschreitung des Jordans nach S. und zieht von da nach Pnuel hinauf; auf dem Rückwege rächt er sich dann zuerst an dem bedeutenderen S. und dann an Pnuel (Richt. 8, 4 ff. 14 ff.). Dasselbe S. ist ohne Zweifel auch 1. Mos. 33, 17 gemeint, wo berichtet ist, daß der aus Mesopotamien heimkehrende Jakob, nachdem er an Pnuel vorübergekommen (32, 31), sich dort für längere Zeit niedergelassen habe, ehe er weiter ins Westjordanland nach Sichem zog; zugleich ist hier der Ortsname, welcher „aus Zweigen geflochtene Hütten" bedeutet, daraus erklärt, daß Jakob solche Hütten für sein Vieh errichtet habe. — Auch 1. Kön. 7, 46 und 2. Chr. 4, 17, wo berichtet ist, daß Salomo die ehernen Tempelgeräte im Jordankreis zwischen S. und Zarthan gießen ließ, ist aller Wahrscheinlichkeit nach dieses an der Ostseite des Jordans gelegene S. gemeint, obschon Zarthan (s. d. A.) am Westufer in der Gegend des Karn Sartabe lag; denn die Annahme, daß hier noch ein anderes, am Westufer des Jordan, nördlich von Zarthan gelegenes S. gemeint sei, ist bei dem Mangel eines den Unterschied von dem bekannteren S. auf der Ostseite markierenden Zusatzes an sich unwahrscheinlich und hat wider sich, daß nach 1. Kön. 4, 12 das Gebiet Zarthans an

das von Beth Sean angrenzte, so daß am Westufer für eine zwischen beiden gelegene, einigermaßen bedeutende Stadt kein Raum bleibt. Das S. Jakobs führte nach Josephus (Altert. I, 21, 1) noch zu seiner Zeit den Namen Skēnai (griech. = Hütten) und Hieron. (zu 1. Mos. 33, 17), der den Ort ebenfalls als noch vorhanden bezeichnet, sagt ausdrücklich, er liege jenseits des Jordans im Bezirk von Skythopolis. Ebenso liegt es nach dem B. der Jubiläen Kap. 29 an der Ostseite des Jordans. Nach dem allem hat das altteſt. S. mit dem diesseits des Jordans, ca. 5 St. südlich von Skythopolis gelegenen Ruinenhaufen Sakkut, auch wenn die Namensform wirklich vielmehr Sâkût lauten sollte (Bädeker-Socin[3] S. 169 Sâkût) nichts zu thun (gegen Robinson, N. B. F. S. 407 ff.), und auch für die Annahme eines von dem östlichen S. aus gegründeten neuen S. am Westufer (Ewald) liegt keinerlei zuverlässiger Anhalt vor. — Fraglich aber bleibt, ob S. nördlich oder südlich vom Jabbok zu suchen ist. Nach dem Zusammenhang, in welchen die Notiz 1. Mos. 33, 17 in dem Berichte über den Zug Jakobs gestellt ist, erscheint letztere Annahme als die richtige; und sie empfiehlt sich auch dadurch, daß nach 1. Kön. 7, 46 S. nicht allzuweit von Zarthan, diesem schräg gegenüber, gelegen haben kann; auch seine Nennung zwischen Beth Nimra (s. d. A.) und Zaphon in Jos. 13, 27 empfiehlt, die Stadt nicht zu weit nördlich anzusetzen. Aus den Angaben über den Zug Gideons lassen sich keine gegenteiligen Folgerungen ziehen, da er wahrscheinlich nicht gleich unterhalb Beth Seans, sondern erst bei der Furt von Damie (S. 774b) über den Jordan ging, und das nördlich vom Jabbok gelegene Pnuel (s. d. A.) von S. aus nicht, weil es an seinem Wege lag, der südöstlich ging (s. Jogbeha und Karkor), sondern weil er Fourage brauchte, angelaufen haben kann, wie er denn auch auf dem Rückwege nicht über Pnuel nach S. kommt. Lag S. in der Gegend jener Furt, so ging Jakobs Zug von S. nach Sichem auf der alten, noch jetzt bestehenden Straße von Ramoth Gilead (es-Salt) nach Sichem (Nablus). — Das Ps. 60, 8 und 108, 8 erwähnte Thal S. ist am wahrscheinlichsten nur eine Bezeichnung desjenigen Teiles des Jordanthales, in welchem S. lag (vgl. Jos. 13, 27).

Succoth-Benoth, ein Doppelwort, das an der Stelle, wo es im hebr. Texte des A. T. vorkommt (2. Kön. 17, 30), wie die Götternamen Nergal, Asima, Nibchaz und Tartak (s. d. AA.) nur einen Götzen und zwar einen babylonischen bezeichnen kann (es sind die nach Samaria versetzten Babylonier, welche diese Gottheit verehren). An ein Appellativ etwa des Sinnes: „Hütten der Töchter" zu denken, verbietet der Zusammenhang, ein Umstand, der augenscheinlich bereits die Masoreten veranlaßte, statt der nahe liegenden Punktation bânôth „Töchter" die andere bĕnôth in Anwendung zu bringen; auch Sept. und Vulg. bieten mit richtigem Takte den Eigennamen Sôkchôth-Benith und Sochoth-Benoth, dachten somit an einen von den Babyloniern verehrten Götzen. Da sich nun in dem Benith der Sept., das gegenüber dem bĕnôth des masorethischen Textes und der Vulg. den Stempel der größeren Ursprünglichkeit an sich trägt, babylonisches bânît (Part. act. fem. R. banû) kaum verkennen läßt, die einzige einen auf bânît ausgehenden Namen führende babylonische Gottheit die in den Inschriften so oft erwähnte Gemahlin des Merodach, die Zi'r-bânît, auch Zarpanit, ist, so drängt sich die Vermutung auf, daß das Succoth-Benoth des Königsbuches einfach eine Korruptel für ursprüngliches Zi'r-bânith (vgl. S. 142b) sei, wie solches zuerst von H. Rawlinson behauptet ist. Der Name würde dann bedeuten: „die Samen, d. i. Nachkommenschaft, Schenkende", und würde somit ein Name der Göttin der Fruchtbarkeit und physischen Fortpflanzung sein. Der zweite Teil des Namens würde sich völlig decken und der erste Teil des biblischen Namens ließe sich als Korruptel des entsprechenden babylonischen wenigstens einigermaßen begreifen. Mit dem Namen einer babylonischen Göttin Bânîtum, wie sie K. L. Tallquist in babylonischen Eigennamen nachgewiesen hat, bringt auch Jensen in Z. f. Assyr. VI (1891) S. 352 den zweiten Teil des in Rede stehenden Götzennamens zusammen. Weitergehend sieht G. Rösch in dem masorethischen skth den Gottesnamen Sakkut (s. Sicchuth) und übersetzt: „die Leute von Babel machten den Sakkut (und) den Bânit". S. Theol. Studd. und Kritt. 1884 S. 197 flg. Schr.

Suchim (hebr. sukkijîm) werden 2. Chr. 12, 3 unter den Hilfsvölkern genannt, die sich im Heere des Pharao Sisak (s. d. A.) befanden. Die Sept. und Vulg. übersetzen S. mit Troglodytae (Höhlenbewohner). Diese Übersetzung ist vielleicht nur geraten, da sukkijîm (eig. „Hüttenbewohner") zur Not auch die Bewohner von Schlupfwinkeln überhaupt bezeichnen kann. Immerhin wäre dadurch nicht ausgeschlossen, daß dem griechischen Übersetzer dabei die äthiopischen Troglodyten an der Westküste des arab. Meerbusens vorgeschwebt hätten, die u. a. auch von Strabo (XVII, 819) und Plinius (VI, 34) erwähnt werden. Da nun aber der letztere auch einer Troglodytenstadt Suche (vielleicht identisch mit dem heutigen Suâkin) gedenkt, so dürfte die Übersetzung der Sept. schließlich doch auf gutem Grunde beruhen, wenn auch der wirkl. Name des betr. Volkes im Hebräischen der Bedeutung zu liebe eine leise Umformung erfahren haben sollte.

Ksch.

Sud, Name eines Flusses in Babylonien, an welchem, wie am Chebar (s. d. A. u. vgl. Ps. 137, 1), judäische Exulanten, die mit König Jojachin weggeführt waren, angesiedelt gewesen sein sollen (Bar. 1, 4). Da im B. Baruch vorausgesetzt ist, daß der in Babel gefangen gehaltene Jojachin selbst an einer Versammlung dieser Exulanten teilnahm, so scheint ein Fluß gemeint zu sein, der nicht allzu weit von der Stadt Babel entfernt war. Es ist aber bisher nicht gelungen, hier oder überhaupt in Babylonien einen Fluß dieses Namens nachzuweisen. Rosenmüller hat an den Dschâri Zâd gedacht, den Niebuhr (Reisen II, 223 ff.) mit dem etwas oberhalb von Babel beginnenden, längs der rechten Seite des Euphrat hinlaufenden Kanal Pallakopas der Griechen (vgl. S. 428a) identifiziert hat. Dagegen hat schon Bochart vermutet, der griech. Übersetzer des B. Baruch habe die so häufige Verwechselung der einander ganz ähnlichen hebräischen Schriftzeichen für r und d begangen, man habe Sûr zu lesen, und es sei der nach der Stadt Sura (Sora) benannte Euphratarm gemeint. Auf Grund derselben Verbesserung, für die man die Lesart Ṣûr im syrischen Texte anführen kann, denkt H. Dr. Wetzstein — nach brieflicher Mitteilung — an das Zôr (= Depression), d. h. an das Euphratthal (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Jesaja, 3. Aufl. S. 701 f.), und findet in der Namensform Sûr einen Beweis dafür, daß das B. Baruch hebräisch geschrieben war, nicht aramäisch, weil Zôr aramäisch Dûra (Dan. 3, 1; s. d. A. Dura) lautete. — Dieser, wie der Rosenmüller'schen Ansicht, ist jedoch die griechische Schreibung des Namens (s, nicht z) nicht günstig. Ob die von Abulfeda erwähnte Gegend es-Savâd zu vergleichen ist (so Ewald), ist auch fraglich, da sie im südlichen Mesopotamien liegt. Andere Vermutungen erscheinen noch unannehmbarer.

Sündflut steht in den gangbaren Bibelausgaben, wo Luther im Einklang mit den in der hebr., griech. u. lat. Bibel gebrauchten Ausdrücken Sindflut, d. h. starke, große allgemeine Flut (vgl. Singrün = dauerhaft grün, Immergrün) geschrieben hat. Vereinzelt schon in der Kanzelsprache des 13. Jahrhunderts vorkommend und seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts häufiger gebraucht, hat die sinnreiche, die große Flut als Strafgericht für die in der Menschheit herrschend gewordene Sünde bezeichnende Umformung Sündflut (auch Sündfluß) vom Ende des 16. Jahrhunderts an das mehr und mehr veraltende Wort „Sind- oder Sintflut" in der deutschen Bibel überall verdrängt, selbst in Sir. 39, 27, wo „Sündflut" sachlich unpassend ist, und Ps. 29, 10, wo es wenigstens eine dem Grundtext fremde Nebenvorstellung erweckt. — In der biblischen Sintflutserzählung 1. Mos. 6, 5—9, 17 sind zwei Überlieferungen zu einem Ganzen verarbeitet, die zwar in allen Hauptzügen übereinstimmen, im einzelnen aber manche charakteristische Verschiedenheiten aufweisen. Die eine, ziemlich vollständig erhaltene, macht in ihrem ersten über die allgemeine Verderbtheit alles Fleisches und Gottes Eröffnungen an Noah berichtenden Teil (6, 9—22) genauere Angaben über die Einrichtung und Ausstattung der Arche, beschreibt dann den Verlauf der Flut so, daß in ihrem Wachstum vom Anfang (7, 6. 7. 9. 11. 13—16a) bis zum Höhepunkte, auf welchem alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel 15 Ellen hoch vom Gewässer bedeckt sind (7, 17b—22. 24), und ebenso wieder in ihrer Abnahme bis zur völligen Abtrocknung der Erde (8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19) je vier Stadien markiert werden, und handelt schließlich mit besonderer Ausführlichkeit von dem Bunde, den Gott für die neue von Noah abstammende Menschheit und alle Lebewesen auf Erden aufrichtet, mit seinen Verpflichtungen und Verheißungen (9, 1—17). Dieser Bericht betont stark die Allgemeinheit der Flut, läßt die Wasser derselben von unten durch das Aufbrechen aller Quellen der unter der Erde lagernden großen Wasserflut (S. 409b) und von oben durch die Öffnung der Gitterfenster des Himmels (S. 410a) kommen, gibt ohne Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren an, daß von allen Lebewesen: Landtieren, Vögeln und Kriechtieren (die Wassertiere bleiben natürlich außer Betracht) je ein Paar jeder Art in der Arche erhalten wurde, und bestimmt sowohl die Gesamtdauer als die einzelnen Hauptstadien der Flut chronologisch genau durch Monats- und Tagesangaben in den Lebensjahren Noahs (s. d. A.). Die Flut beginnt am 17. Tage des 2. Monats im 600. Lebensjahre Noahs (7, 11) und dauert im ganzen bis zum 27. Tage des 2. Monats in seinem 601. Lebensjahre (8, 14), also 10, bezw. 11 Tage über ein Jahr; dabei ist wahrscheinlich ein ursprünglich in der Überlieferung gemeintes Sonnenjahr von 365 Tagen in ein Mondjahr und 10 (11) Tage umgerechnet (s. Jahr Nr. 1). Das Wachstum der Flut dauert 150 Tage (7, 24. 8, 3), die auf 5 Monate berechnet werden (vgl. S. 669b); denn am 17. Tage des 7. Monats beginnt das Wasser zu fallen, und die Arche läßt sich auf den Bergen Ararats (s. d. A.) nieder (8, 4); am 1. des 10. Monats, also nach 2½ Monaten werden die Spitzen der (niedriger gelegenen) Berge wieder sichtbar (8, 5); am 1. Tage des 1. Monats im folgenden Jahre, also nach weiteren 3 Monaten ist das Wasser verschwunden (8, 13), und bis zum 27. des 2. Monats trocknet die Erde vollends ab (8, 14). Streitig ist, welcher Jahresanfang bei der Zählung der Monate vorausgesetzt ist, ob — wie gewöhnlich im A. T. — der mit dem Frühlingsmonat Abib (Nisan) oder der mit dem Herbstmonat Tischri (vgl. Jahr Nr. 2). Letzteres ist seit Josephus

(Altert. I, 3, 3) die herrschende Annahme; der Anfang der Flut fiele dann in den Monat Marcheschwan oder Bul (s. Monate), in welchem in Palästina die Regenzeit beginnt, und der Erzähler hätte, wie in anderem, so auch darin die vormosaische Zeit von der mosaischen unterschieden, daß er in der Geschichte derselben noch nicht nach dem von Moses festgestellten (2. Mos. 12, 2) Jahresanfang, sondern nach einem älteren, in der vormosaischen Zeit üblichen rechnete. Indessen ist diese Annahme doch recht zweifelhaft. Die Sintflutserzählung wäre der einzige Beleg für einen ursprünglichen kalendarischen Jahresanfang im Herbst, der sonst nur für die nachexilische Zeit nachweisbar ist (s. Jahr Nr. 2), und überall, wo im A. T. die Monate numeriert werden, selbst noch in den nachexilischen Schriften, wird der Abib (oder Nisan) als erster Monat gezählt. Bei der Annahme, daß dies auch hier der Fall sei, würde die Flut im Monate Siv oder Jjar beginnen (s. Monate), wofür sich nach einzelnen älteren Vorgängern, z. B. Jdeler, Tuch und Lepsius entschieden haben. Dann fällt freilich das Wachstum der Flut gerade in die trockene, und die Abnahme derselben in die regnerische Jahreszeit; doch hat dieses Bedenken kein entscheidendes Gewicht, weil die Gewässer der Flut nach dieser Überlieferung von unten und von oben kommen, und auch bei den von oben kommenden der Gedanke an gewöhnlichen Regen offenbar fern liegt. Günstig ist der letzt angeführten Ansicht, daß die babylonische Flutsage (s. u.), wenigstens in der von Alexander Polyhistor überlieferten Gestalt, die Flut am 15. des Monats Däsios, der dem 3. Frühlingsmonat (Sivan) entspricht, beginnen läßt, und daß die jährlichen Überschwemmungen des Euphrat und Tigris in die Zeit von Mitte März bis gegen Ende des Juni fallen. So dürfte die Annahme, daß auch in der Flutgeschichte die Monate, wie sonst überall, vom Monate Abib an gezählt sind, überwiegende Wahrscheinlichkeit haben. Warum der Beginn der Flut gerade auf den 17. Tag des Monats angesetzt ist, ist bis jetzt nicht genügend erklärt. —

2 Aus der zweiten (jehovistischen) Überlieferung hat sich nur der Anfang (6, 5–8), der Bericht über die Abnahme der Flut, der ebenfalls 4 Stadien, welche aber hier durch die Aussendung von Vögeln bezeichnet sind, unterscheidet (8, 2b. 3a. 6–12. 13b), und der Schluß (8, 20–22) vollständig erhalten, wogegen der Bericht über den Eingang in die Arche und über das Wachstum der Flut (7 1–5. 8. 10. 12. 16b. 17a. 23) überarbeitet und verkürzt, und der über die Erbauung der Arche und den Ausgang aus ihr ganz weggefallen ist. Die augenfälligsten Abweichungen dieser Überlieferung von der ersten bestehen in folgendem: die Gewässer der Flut kommen nur von oben durch einen 40tägigen Regen; von den um des Menschen willen geschaffenen (1. Mos. 2, 19 f.) Tieren und Vögeln werden von den unreinen je ein Paar, von den reinen aber je sieben Individuen, von denen eins zu dem nach der Flut von Noah dargebrachten Opfer bestimmt ist, in der Arche erhalten; die Flut ist von viel kürzerer Dauer, ihre einzelnen Stadien werden nur mittels der häufig verwendeten Zahlen 7 und 40 gemessen und nicht nach Noahs Lebensjahren chronologisch bestimmt. Die Flut wird nämlich 7 Tage vor ihrem Beginne Noah angekündigt (7, 4); 40 Tage dauert der Regen, durch welchen sie entsteht und wächst (7, 4. 12. 17); weitere 40 Tage dauert die Abnahme des Gewässers bis zur Aussendung des Raben (8, 6); 7 Tage später wird die Taube zum erstenmale (8, 8 vgl. V. 10), nach weiteren 7 Tagen zum zweitenmale (8, 10) und nach noch 7 Tagen zum drittenmale (8, 12) ausgesendet; das gibt im ganzen 101 (bezw. 108 Tage) oder gegen 3½ Monate; und zwar sind nach dem ursprünglichen Sinne dieser Überlieferung wohl die Regenmonate (Mitte Oktober bis Anfang Februar) gemeint. — Wie sich die Angaben über den 40tägigen Regen leicht an die im ersten Berichte erwähnte Öffnung der Himmelsfenster anschließen ließen, so fügten sich auch diese Zeitangaben des zweiten Berichtes leicht in den chronologischen Rahmen des ersten ein: die 40 Regentage ließen sich in die 150 Tage des Wachstums der Flut (7, 24. 8, 3) einrechnen (wobei sie nun freilich nach obigem schwerlich noch in die gewöhnliche Regenzeit fallen), und die 40 und 3 × 7, zusammen 61 Tage der Abnahme der Flut fügten sich bequem zwischen die chronologischen Daten des ersten Berichtes in 8, 5 und 8, 13 ein. —

3 Es kann keine Frage sein, daß in beiden Überlieferungen von einer allgemeinen, die ganze Erde bedeckenden Flut die Rede ist. Die Möglichkeit einer solchen allgemeinen Flut kann nun freilich unsere heutige Erdkunde für die Zeit, in welcher die Erdoberfläche in der Hauptsache schon ihre gegenwärtige Gestalt hatte, nicht zugestehen. Die Meinung, das nach der Sintflut benannte Diluvium der Geologen sei ein noch vorhandenes, thatsächliches Zeugnis für die Geschichtlichkeit und für die Allgemeinheit der biblischen Sintflut darf als vollends veraltet angesehen werden, seit man in diesem Diluvium selbst eine nur partielle, auf bestimmte Gebiete beschränkte Ablagerung, die überdies zu einem guten Teil gar nicht durch Niederschlag aus dem Wasser entstanden ist, erkannt hat. Es hat daher die Ansicht immer mehr Verbreitung gefunden: dem biblischen Berichte geschehe schon Genüge, wenn man eine partielle Überflutung des Landstriches, welcher der Ursitz der Menschheit war, annehme. Man kann dies zugeben, wiewohl nicht verkannt werden darf, daß es nicht der Wortlaut der biblischen Erzählung, sondern nur die Enge des geographischen Gesichtskreises der Hebräer (vgl. S. 410ab) ist, was zu dieser Annahme

berechtigt. In der weiten Verbreitung der Überlieferung von einer großen Flut, in der nur wenige Menschen erhalten blieben, bei den verschiedensten Völkern der alten und der neuen Welt finden dann weiter viele einen Beweis für die in solcher Beschränkung aufrecht zu erhaltende Geschichtlichkeit der biblischen Erzählung. Allein die Beweisführung aus den Flutsagen anderer Völker bewegt sich auf sehr unsicherem Boden. Nicht wenige Nachrichten über solche Flutsagen, z. B. die über die Mexikaner und Peruaner, rühren von ganz unzuverlässigen Berichterstattern her (man vgl. in dieser Beziehung z. B., was M. Müller, Essays I, 272 ff. über das Buch Popol Vuh mitteilt, welches die Traditionen der Indianer Central-Amerika's enthalten soll). Ferner kann, was von der angeblichen Flutsage der Chinesen nachgewiesen ist, daß sie nämlich in Wahrheit nur eine Erinnerung an eine große lokale Überschwemmung (des unteren Hoangho unter Kaiser Jao zwischen 2357 und 2285 v. Chr.) ist, von mancher anderen Überlieferung gelten, in der man eine Erinnerung an die biblische Sintflut hat finden wollen. Noch andere Flutsagen können darum nicht in Betracht kommen, weil sie nur Bestandteile kosmogonischer Vorstellungen sind. Unter den Völkern des Altertums gibt es ferner solche, bei denen Flutsagen überhaupt nicht nachzuweisen sind; so die Perser und die Ägypter. Bezüglich derjenigen aber, welche wirklich Flutsagen gehabt haben, die sich mit der biblischen Erzählung berühren, muß immer erst untersucht werden, ob und inwieweit diese wirklich ein dem betreffenden Volke von alters her eigentümlicher Besitz sind; und da ist z. B. in betreff der griechischen Flutsagen, die sich an die Namen Ogyges und Deukalion anknüpfen, der Nachweis geliefert, daß dieselben in ihrer älteren Gestalt mit der biblischen Erzählung wenig gemein haben, ihr aber unter dem Einflusse der vorderasiatischen Flutsage mit der Zeit mehr verähnlicht worden sind. — 4 Was eine vorsichtige kritische Forschung als sicher konstatiert ansehen kann, ist nur dies, daß die biblische Sintfluterzählung auf einer Überlieferung beruht, welche allerdings in Vorderasien auch bei anderen, insbesondere bei den semitischen Völkern verbreitet war, und deren älteste uns bekannte Gestalt die babylonische Flutsage ist. Man kannte dieselbe früher nur in der Gestalt, in welcher sie Alexander Polyhistor aus Berossos (und kürzer Abydenus) mitteilt. Danach lautet sie so: Xisuthros, dem 10. der vorsintflutlichen Könige, offenbart Kronos in der Nacht, daß am 15. des Monats Däsios die Menschen durch eine große Wasserflut umkommen sollten, und befiehlt ihm, alle vorhandenen Schriften in der Sonnenstadt Sippara zu vergraben, ein Schiff zu bauen, mit seinen Verwandten und Freunden hineinzugehen, Speisen und Getränke mitzunehmen, auch Vögel und vierfüßige Tiere darein aufzunehmen. Xisuthros baut das Schiff, 15 (nach anderer Angabe 5) Pfeilschüsse, d. h. Stadien lang und 2 Pfeilschüsse breit, und geht mit Frau und Kindern und den nächsten Freunden hinein. Die Flut kommt, nimmt aber bald wieder ab. Xisuthros entläßt einige Vögel, die aber, weil sie nichts zu fressen finden und keinen Ruheplatz, auf dem sie sich niederlassen könnten, zurückkehren und von ihm wieder in das Schiff aufgenommen werden. Nach einigen Tagen sendet er wieder Vögel aus, die zwar auch zurückkommen, aber Schlamm an den Zehen mitbringen. Als er sie zum drittenmale aussendet, kehren sie nicht mehr zurück. Nun nimmt Xisuthros eine Seite vom Dache des Schiffes ab und sieht, daß das Schiff sich an einem Berge festgesetzt hat; er steigt mit seiner Frau, einer Tochter und dem Steuermann (Baumeister) des Schiffes aus, betet zur Erde hingestreckt, baut einen Altar und bringt den Göttern Opfer dar; darauf verschwindet er samt den mit ihm Ausgestiegenen. Die im Schiffe Zurückgebliebenen steigen später aus, finden ihn nirgends, hören ihn aber vom Himmel her rufen: „sie sollten die Götter ehren; er und die mit ihm Ausgestiegenen seien um ihrer Frömmigkeit willen in die Wohnung der Götter aufgenommen worden; sie sollten wieder nach Babylon gehen, die in Sippara vergrabenen Schriften ausgraben und den Menschen übergeben; das Land, in welchem sie seien, sei Armenien". Nun bringen auch sie den Göttern Opfer dar, ziehen nach Babylon, holen die Schriften aus Sippara, bauen Städte und Tempel und bauen insbesondere auch Babylon wieder auf. Von dem Schiffe aber — heißt es — sei, da wo es auffaß, in Armenien, auf dem Gebirge der Kordyäer (Korkyräer) noch jetzt ein kleiner Teil vorhanden, und das davon abgekratzte Erdpech werde als Heilmittel und Amulett gebraucht. — Daß diese in manchen Einzelheiten so auffallend mit der biblischen Erzählung sich berührende Flutsage wirklich ihren Grundzügen nach eine echte altbabylonische Überlieferung ist, dafür haben wir jetzt den urkundlichen Beweis, seit George Smith (i. J. 1872) in den Resten der Bibliothek Asurbanipals (S. 1104) die auf Befehl dieses Königs angefertigte Kopie einer aus der Stadt Erech (Warka) in Babylonien stammenden, sehr viel älteren (spätestens dem 17. Jahrhundert v. Chr. angehörigen) keilinschriftlichen Sintfluterzählung entdeckt hat. Dieselbe bildet eine Episode des großen, aus 12 Gesängen bestehenden Heldengedichts, welches die Thaten des alten Königs von Erech feiert, dessen noch nicht enträtselter Name vorläufig phonetisch Izdubar gelesen wird (vgl. S. 1099 a). Das Gedicht ist auf weißgelbe Thontafeln so geschrieben, daß je 3 Kolumnen auf der Vorderseite jeder Tafel und allem Anscheine nach ebenso viele auf der Rückseite standen. (Siehe Abbildung zum Art. Ziegel.) Die Sintfluterzählung füllte die vier ersten Kolumnen

der elften Tafel, und ist glücklicherweise vollständig erhalten; auch der auf den drei bisher bekannten Exemplaren der Tafel verstümmelte Anfang ist neuerdings auf dem Bruchstücke eines vierten Exemplares entdeckt worden. Wir müssen darauf verzichten, die ganze ausführliche Erzählung, welche Izdubar aus dem Munde des von ihm in dem fernen Lande „an der Mündung der Ströme" (des Todes) aufgesuchten, der Unsterblichkeit teilhaftig gewordenen Chasisadra (Xisuthros) vernimmt, hier zu reproduzieren. Wir verweisen auf G. Smiths Chaldäische Genesis, übersetzt von H. Delitzsch, S. 223—239 und die von Fr. Delitzsch, S. 318 ff. hinzugefügten Bemerkungen, auf Buddensieg, Die Assyrischen Ausgrabungen und das A. T., 1880, S. 39—42 und besonders auf P. Haupt, Der keilinschriftliche Sintflutbericht, Leipz. 1881, sowie bei Schrader KAT.[2] S. 55 ff. und beschränken uns auf folgende Bemerkungen: Die Erzählung lautet einerseits viel mehr polytheistisch, als bei Berossus: die Sintflut wird von dem Götterfürsten Bel angerichtet, in Gemeinschaft mit Göttern, wie Rimmon, Nebo, Nergal, Adar, wogegen die meisten anderen Götter selbst dadurch in Schrecken gesetzt, in den (obersten) Himmel des Gottes Anu flüchten und Istar laut den Untergang ihrer Menschen beklagt; die Errettung Chasisadra's aber ist eine Veranstaltung des Gottes Hea, der die Herbeiführung der Sintflut ebenfalls als eine unüberlegte Handlung Bels tadelt. Steht vermöge ihrer stark polytheistischen Färbung diese alte Gestalt der babylonischen Flutsage der biblischen Erzählung ferner, als die von Berossus mitgeteilte, so trifft sie dagegen anderseits in vielen Einzelheiten noch auffälliger, als diese, mit der biblischen Erzählung zusammen. Dies Zusammentreffen betrifft teilweise Züge der Erzählung, die wir nur aus jener ersten (elohistischen) biblischen Überlieferung kennen; überwiegend aber ist die Verwandtschaft der altbabylonischen Flutsage mit der zweiten (jehovistischen) biblischen Überlieferung. Solche Berührungspunkte sind: die Ankündigung der Flut durch eine Traumoffenbarung an Chasisadra, der Bau eines Schiffes auf Geheiß des Gottes Hea mit Angabe seiner Maße (die Zahlen der Ellen sind aber nach Haupt vollständig verwischt), die Verpichung desselben von außen und von innen, die Herstellung einzelner Abteilungen in seinem Innern, seine Ausstattung mit Speisevorrat, die Aufnahme der Familie, der Knechte und Mägde und der nächsten Freunde Chasisadra's und des von dem Gotte als „Samen des Lebens jeglicher Art" zu ihm geschickten „Viehes des Feldes" und „Wildes des Feldes" in das Schiff und die Verschließung desselben (die aber hier Chasisadra selbst zugeschrieben ist). Die Flut entsteht wesentlich durch gewaltige Regengüsse („am Abend werden die Himmel Verderben regnen"); doch ist auch von aus dem überflutenden Meere kommenden Wassermassen die Rede; 6 Tage und 7 Nächte wächst die Flut; am 7. Tage legt sich der Sturm und die Flut (man beachte die Siebenzahl). Das über das Meer, welches die Wohnstätten der Menschen überdeckt, hinfahrende Schiff setzt sich, wie Chasisadra aus einer geöffneten Luke wahrnimmt, auf dem Berge Nizir im Lande Nizir (vgl. S. 110a) fest. Am 7. Tage nach dem Aufsitzen sendet er eine Taube aus, die aber, weil sie keinen Ruheplatz findet, zurückkehrt; darauf sendet er eine Schwalbe aus, die aus gleichem Grunde zurückkehrt; ein hierauf ausgesendeter Rabe kehrt nicht wieder. Nun läßt Chasisadra die Tiere nach den vier Winden heraus, baut einen Altar auf dem Gipfel des Berges und bringt ein Opfer (wie es scheint nur ein Räucheropfer) dar, dessen süßer Duft die Götter herbeizieht, daß sie sich „wie Fliegen" um den Opfernden scharen. Auf einen Vorhalt, welchen Hea dem zürnenden Bel macht, und in welchem er ihn unter anderem auch mahnt, künftig, wenn er strafen wolle, statt wieder eine Sintflut anzurichten, wilde Tiere, Hunger oder Pest gegen die Übelthäter zu senden, wird auch Bel umgestimmt, segnet Chasisadra und sein Weib, erhebt sie zu den Göttern und weist ihnen das Land der Unsterblichkeit als Wohnstätte an. — Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es ein und dieselbe Überlieferung ist, welche in dieser babylonischen Sintflutsage in der von einem polytheistischen und schiffahrttreibenden Volke ausgeprägten Gestalt, und in der biblischen Erzählung in der Gestalt vorliegt, welche sie durch die monotheistische Religion des binnenländischen israelitischen Volkes erhalten hatte. Die Israeliten nun können diese Überlieferung, von der sich übrigens auch bei den Syrern Spuren nachweisen lassen, nicht erst in der Zeit der Assyrer- oder der Chaldäerherrschaft als ausländischen Importartikel erhalten, sondern müssen sie schon bei der Wanderung aus Babylonien über Mesopotamien nach Canaan als Stammeserbgut mitgebracht haben, und man wird in ihr die Erinnerung an eine große Flutkatastrophe erkennen müssen, die wirklich in vorgeschichtlicher Zeit den Landstrich betroffen hat, in welchem Babylonier und Hebräer und wohl auch andere Zweige des Semitenstammes noch ungeschieden beisammen wohnten. An Babylonien selbst ist dabei nicht zu denken; denn wie die biblische Erzählung das Gebirge Armeniens als Ausgangspunkt des nachsintflutlichen Geschlechtes nennt, so nennt als solchen auch die altbabylonische Flutsage einen für die Babylonier weit im Norden, östlich vom oberen Tigris gelegenen Berg (vgl. S. 110a); am ersten wird man das nördliche Mesopotamien für jenen Landstrich halten dürfen. — Der religiöse Wert der biblischen Erzählung hängt nicht davon ab, wieviel davon als thatsächlicher Kern geschichtlicher Erinnerung gilt, sondern ist in dem Gepräge begründet, welches die altsemitische Überlieferung unter dem Einflusse der alttest. Offen- 5

barungsreligion bei den Israeliten erhalten hat. Während in der babylonischen Sage der Gedanke, daß der Zorn der Gottheit über die Sünden der Menschen die Flut herbeigeführt hat, nur einen schwachen und stark getrübten Ausdruck erhält (am bestimmtesten noch in dem Vorhalt Hea's an Bel), ist die Sintflut in den Augen des Israeliten ein großes, allgemeines Gericht, welches der gerechte Gott über das in Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit entartete, seine Ordnungen frevelhaft geringachtende Menschengeschlecht gehalten hat. Sie wird so zum erschütternden Warnungsexempel, das an Gottes Gericht über die Frevler und zur Furcht Gottes mahnt (Hiob 22, 15 ff. Sir. 40, 10) und zum Vorbild des Weltgerichtes, das alle Gottlosen vertilgen wird (Jes. 24, 5. 18. Matth. 24, 38 ff. Luk. 17, 26 ff. 2. Petr. 2, 5. 3, 6.). Wie aber in Gottes Gerichten der letzte Zweck nie die Vernichtung ist, sondern die durch alle menschliche Bosheit nicht zu vereitelnde Ausführung seines Gnaden- und Heilswillens, so stellt die biblische Erzählung als den Zweck des Flutgerichts die Erneuerung des Menschengeschlechts und der gesamten Erde dar. Eine neue Menschheit und eine von allem Schmutz des alten verderbten Geschlechts gereinigte, verjüngte Erde geht aus der Flut hervor. Von diesem Gesichtspunkte aus findet Petrus in der Sintflut einen Typus des reinigenden Wassers der Taufe (1. Petr. 3, 20 f.). Schließlich sei nur noch hervorgehoben, wie der schöne Abschluß der Sintflutgeschichte das Aufhören gewaltiger Regengüsse, den regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten, die gesamte Ordnung des Naturlaufs dem Israeliten als Erfüllung der göttlichen Bundeszusagen darstellt, jeden Regenbogen zu einer Erinnerung an die Bundestreue seines Gottes macht, und ihm so überhaupt in dem mit Noah aufgerichteten Bunde ein im Glauben bestärkendes Beispiel der Unwandelbarkeit des göttlichen Gnadenbundes vor Augen stellt (Jes. 54, 9). Vgl. noch d. A. Noah u. außer den schon angeführten Schriften einerseits Zöckler, Die Sintflutsagen des Altertums nach ihrem Verhältnis zur biblischen Sintflutsgeschichte in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. XV, 319 ff., anderseits L. Diestel, Die Sintflut und die Flutsagen des Altertums, Berlin 1871.

1 **Sündopfer.** Allen Tieropfern ist die Sühne durch Blut (s. d. A. Opfer S. 1134 f.) gemeinsam, aber sie ist doch nicht der eigentliche Zweck aller. Sühnopfer, d. i. Opfer mit dem Zweck der Sühne, sind nur Sündopfer und Schuldopfer, aber auch diese nicht in gleicher Weise; die Hauptsache im Schuldopfer (s. d. A.) ist die Gutachtung (Satisfaktion), zu welcher die blutige Sühne mitwirkt, der Endzweck des Sündopfers aber die expiatorische Tilgung der Sünde, die blutige Sühne selber, und ebendeshalb steht hier das Verfahren mit dem Blute im Vordergrund, und während das Verfahren mit dem Schuldopferblut sich von dem beim Brand- und Dankopfer üblichen nicht unterscheidet, gestaltet sich hier beim Sündopfer die Applikation des Blutes zu eigentümlichen Akten. Unter diesen Akten ist 1. dem Sündopfer ausschließlich eigen die nethîna, das Auflegen, d. i. Streichen des Blutes auf die Hörner des Brandopferaltars. Diese Bestreichung geschah mit dem Finger nach dessen Eintauchung in das blutgefüllte Becken. 2. Wenigstens erwähnt wird ausschließlich beim Sündopfer die schephîcha (jeṣîka), d. h. die Ausgießung desjenigen Blutteils, der nach der Streichung noch übrig ist, an das Fundament (jesôd) des Altars; diese Ausgießung geschah mittels Senkung und Ausschüttung des Beckens. Die Tradition betrachtet diese Blutausgießung (vgl. Hebr. 9, 22) als einen integrierenden Teil des wirksamen Vollzuges aller Tieropfer (Zebachim 37 a). Zu diesen zwei Akten kommt in besonderen Fällen 3. die hazzâa (hazzâja), d. h. die Spritzung des Blutes, und zwar a) bei dem Sündopfer, welches der „gesalbte Priester", d. i. Hohepriester für sich selbst darbrachte; er hatte da das in das Heiligtum eingebrachte Blut siebenmal gegen die Parocheth (den Vorhang vor dem Allerheiligsten) zu spritzen, die Hörner des Räucheraltars damit zu bestreichen und das übrige Blut an den Brandopferaltargrund auszugießen; die Fettstücke des Sündopferfarren wurden dann geopfert, und der übrige Tierkörper draußen an reinem Orte verbrannt (3. Mos. 4, 3—12). Das Ritual ist das gleiche b) bei dem Sündopfer für die gesamte Volksgemeinde (3. Mos. 4, 13—21), sofern es sich nämlich um eine Verschuldung handelt, welche ein esoterisches Sündopfer (chaṭṭath penîmîth), d. h. dessen Blut in das Innere des Heiligtums kommt, erfordert. Dieses Gemeindesündopfer-Ritual steigert sich an dem großen Versöhnungstage noch dadurch, daß erst das Blut des Sündopferfarren des Hohenpriesters und dann das Blut des Sündopferbocks der Gemeinde siebenmal „gegen den Gnadenstuhl" (die Kapporeth) gespritzt wurde; hierauf wurden mit dem gemischten Blute beider die Hörner des Altars (des Räucheraltars) ringsum bestrichen, der Altar wurde siebenmal mit dem Blute bespritzt und (was nach 3. Mos. 4, 7. 18 zu ergänzen sein wird), das übrige Blut an den Brandopferaltargrund ausgegossen (3. Mos. 16, 14 f. 18 f.). Nicht in geringe Verlegenheit wird die Auslegung dadurch gesetzt, daß dieser Abschnitt vom Versöhnungstag nur von einem Altar redet. c) Beim Doppeltauben-Opfer, wobei von den zwei Tauben, welche als Ersatz der Sündopferziege zugelassen sind, die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer darzubringen ist; die Brandopfertaube kommt ganz mit abgekneiptem Kopfe und eingerissenen Flügeln auf den Altar, nachdem zuvor das Blut des Körpers an

die Altarwand ausgedrückt ist (nach der Vorschrift 3. Mos. 1, 14 ff.), das Blut der Sündopfertaube aber, deren Kopf eingekneipt am Körper hangen bleibt, wird auf die Altarwand gespritzt und das im Körper noch übrige Blut an dem Altargrund ausgepreßt (3. Mos. 5, 7—10). Die Tradition setzt mit Recht voraus, daß die Sündopfertaube nach dieser Applikation des Blutes an den Altar dem Priester zufällt (Zebachim 64 b), aber die Auspressung des Blutes hat nicht bloß den Zweck das Fleisch genießbar zu machen (Einhorn, Prinzip des Mosaismus 1854 S. 87), sondern sie vertritt nach vorausgegangener hazzâa die schephîcha, welche hier nicht anders als in dieser Weise vollziehbar ist. — 2 Die Deutung der Blutstreichung, und indirekt zugleich die der Blutspritzung und Blutausgießung wird dadurch schwierig, daß bei der Priesterweihe Mose mit dem Blute des Sündopferfarren die Hörner des Brandopferaltars ringsum (sabîb) bestreicht und ihn so entsündigt, und daß er dann das übrige Blut an den Brandopferaltargrund hingießt und so den Altar heiligt, „daß er ihn versöhnete" (3. Mos. 8, 15; vgl. 2. Mos. 29, 36 f.). Sodann dadurch, daß auch am Versöhnungstage das Bestreichen der Altarhörner ringsum (sabîb) und die siebenmalige Bespritzung des Altars, sowie vorher der Kapporeth, mit dem Blute der beiden Sündopfer als Reinigung, Heiligung, Versöhnung dieser Heiligtümer, zugleich aber doch auch als Versöhnung Israels gilt (vgl. 3. Mos. 16, 16. 19 f. mit 17 b). Daß die Heiligtümer einer Entsündigung bedürfen, erklärt sich daraus, daß sie von Menschenhänden gefertigt und von Menschenhänden gehandhabt werden, und daß sie sich in einer von Natur unreinen, durch Thatsünden fort und fort sich und sie verunreinigenden Umgebung befinden. Sie sind das Medium der Wechselbethätigung Jehova's und seiner Gemeinde, ohne Reinheit aber würde das Medium zur Scheidewand. Darum werden bei der Amtseinweihung der Priesterschaft von Mose vor allem die Heiligtümer entsündigt, welche Bereich, Gegenstand und Mittel ihrer Amtsthätigkeit sein sollen, und einmal im Jahre (2. Mos. 30, 10) soll diese Entsündigung des Heiligtums sich wiederholen, insbesondere die Entsündigung der Hörner des Räucheraltars, da der Brandopferaltar, einmal bei seiner Übergabe an die Priesterschaft entsündigt, seine Reinheit, ohne daß sie einer Erneuerung bedarf, kraft der Kontinuität des Tag für Tag in mancherlei Weise an ihn kommenden Blutes behauptet. Daß der Altar 3. Mos. 8, 15, welchen Mose durch Bestreichung der Hörner ringsum entsündigt, der Brandopferaltar ist, unterliegt keinem Zweifel, diese seine Entsündigung gilt für die ganze Zeit seines Bestandes. Und ebenso deutlich wird 2. Mos. 30, 10 der Räucheraltar als derjenige Altar bezeichnet, an dem eine alljährlich sich wiederholende Sühne vollzogen werden soll; die Tradition wird also wohl im Recht sein, wenn sie den Altar 3. Mos. 16, 18, an welchem mittels Bestreichung der Hörner ringsum die Sühne vollzogen wird, vom Räucheraltar versteht. Daß aber die Altarsühne mittels dieser sonst nicht vorkommenden Applikationsweise des Blutes (nethina sabîb) in der Woche der Priesterweihe und alljährlich am Versöhnungstage zugleich denen zu gute kommt, mit deren Opfern sie bewerkstelligt wird, leuchtet ein: es geht, indem der Altar gesühnt wird, zugleich eine sühnende Wirkung auf diejenigen aus, deren Sündopfer seiner Sühne dienen. Überall sonst dient das Blut des Sündopfers unmittelbar der Sühne des Darbringers. Und in allen Arten des Sündopfers bildet das Blut den Schwerpunkt der gesamten Opferhandlung, so daß nach der Gesetzesbestimmung 3. Mos. 6, 27 [20], wenn etwas des Sündopferblutes (nach der richtigen traditionellen Auffassung: inmitten des Akts der hazzâa) auf das Kleid des Priester oder eines anderen spritzt, diese Spur allerheiligsten Blutes an heiliger Stätte ausgewaschen und nicht in das Alltagsleben mit hinausgenommen werden soll. Das gilt nur vom Blute des Sündopfers, nicht dem der beiden anderen sanctissima, des Brand- und Schuldopfers. Ebendaselbst wird angeordnet, daß alles was mit dem Sündopferfleisch in Berührung kommt, heilig sein soll (s. darüber Speisopfer Nr. 3) und in V. 28 [21], daß alles irdene Geschirr, in welchem das den Priestern zufallende Sühneopferfleisch gekocht worden, zerbrochen werden soll. Es muß an ebendem Tage, an welchem das Sündopfer dargebracht wird, genossen werden; ein irdenes Gefäß aber saugt die Brühe ein, so daß der Priester das frische Sündopferfleisch zugleich mit verbotenen Überbleibseln des alten genießen würde. Deshalb genügt bei einem kupfernen Gefäß, welches nicht so porös ist wie das irdene, daß es gescheuert und ausgespült werde. Das priesterliche Verzehren des Sündopferfleisches erscheint allerdings 3. Mos. 10, 17 als Amtspflicht. In ihm sagt Riehm (Begriff der Sühne im A. T., S. 68) — „findet die Aneignung des dem göttlichen Eifer verfallenen Tieres seitens Jehova's ihre Darstellung." Allerdings vollendet das Essen der Priester das Essen (so zu sagen) seitens Gottes, welches aber kein Absorbieren der Sünde, sondern wohlgefällige Aufnahme der Gabe des Gesühnten ist. Nur in diesem Sinne gilt uns das Essen der Priester, deren Ehrensold ihr Anteil am Sündopferfleisch ist, als integrierender Schlußakt der Sündhandlung. — 3 Das Opfertier, welches beim Schuldopfer ohne Unterschied des Ranges und Vermögens des Darbringers immer ein Widder und nur bei dem sich reinigenden Aussätzigen und dem leichenunreinen Nasiräer ein männliches Schaf ist, richtet sich beim Sündopfer nach der Persönlichkeit des Darbringenden: das Sündopfertier

des Hohenpriesters ist ein Farre (junger Stier), das der Gemeinde gleichfalls ein Farre oder unter Umständen ein Ziegenbock (4. Mos. 15, 24. 3. Mos. 16, 9), das des Fürsten ein Ziegenbock, das des Privaten eine weibliche erwachsene Ziege (3. Mos. 4, 28) oder ein einjähriges weibliches Ziegenlamm (4. Mos. 15, 27) oder ein weibliches Schaf (3. Mos. 4, 32. 5, 6); bei den Armen sind statt des Schafes zwei Turteln oder junge Tauben zugelassen, bei dem Ärmsten sogar ein Zehntel Weizenmehl mit Verzicht auf Weihrauch und Öl. Für das Brandopfer als das Opfer anbetender Huldigung werden ausschließlich (abgesehen von den Tauben) männliche Tiere gefordert als die vorzüglicheren, und auch für das Schuldopfer sind nur solche verstattet, weil da der Geldwert in Betracht kommt; dagegen dürfen Dankopfer (Schelamim) wegen ihres traulichen und zwar heiligen, aber nicht hochheiligen Charakters aus allerlei opferbaren Tieren ohne Unterschied des Geschlechts bestehen und beim Sündopfer ist trotzdem, daß es zu den Sanctissima gehört, weibliches Kleinvieh zulässig, gewiß deshalb weil die Fälle, in denen das Sündopfer zur Pflicht ward, ungemein mannigfaltig sind und hier nicht nur der Fähigkeit, sondern auch der Freiheit ein weiterer Spielraum zu lassen war. — 4 In betreff der Fälle, die ein Sündopfer zulassen und dazu verpflichten, sind mancherlei irrige Vorstellungen gangbar. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß von der Opfersühne ausgeschlossen sind alle diejenigen Verbrechen, welche das Gesetz mit obrigkeitlich zu vollziehender Todesstrafe verpönt; weder Reue noch Opfer können von dieser befreien, sie ist eine unerbittliche Forderung der Heiligkeit des Gemeinwesens. Andere Sünden bedroht das Gesetz mit Gottes unmittelbarem Gericht, der Ausrottung (kerîtha); diesen, sofern sie nicht trotziglich, sondern in Selbsttäuschung und Übereilung begangen sind und hinterdrein reumütig erkannt werden, ist die Opfersühne nicht verschlossen. Die Mischna (Kerîthoth I, 1) zählt 36 Vergehungen auf, welche mit Ausrottungsstrafe bedroht sind, aber unvorsätzlich begangen ein Sündopfer zulassen. Aber die Ziffer ist willkürlich, und geradezu falsch ist die talmudische Maxime, daß nur Übertretungen göttlicher Verbote, nicht Unterlassungen göttlicher Gebote durch Sündopfer sühnbar und zu sühnen seien. Noch unbefugter aber ist Bährs Beschränkung der Opfersühne auf theokratische Schwachheitssünden. Die Thora weiß nichts von dieser Unterscheidung des Theokratischen und Gemeinsittlichen. Und gesetzt auch, daß z. B. Sabbathentweihung und Diebstahl sich im Sinne der Thora so unterscheiden ließen — für das Opfer ist diese Unterscheidung ohne Belang: die Sühnbarkeit befaßt Schwachheitssünden in betreff aller göttlichen Gebote, und nicht bloß des geborenen Israeliten, sondern auch des dem engeren theokratischen Kreise nicht angehörigen Fremdlings (gēr), welcher gleichfalls zum Sündopfer berechtigt und verpflichtet ist (4. Mos. 15, 29; vgl. V. 15). Selbst der Generalnenner des Unvorsätzlichen deckt nicht alle Sündopferfälle. Vollends unbesonnen aber wäre es, zu behaupten, das Sündopfer gleiche dem Schuldopfer darin, daß es überall namhaft gemachte besondere Übertretungen seien, wegen welcher die Thora dazu verpflichte. Gerade darin unterscheidet es sich vom Schuldopfer. Soll man eine Generalregel für das Sündopfer aufstellen, so wird sie nur lauten können, daß das Sündopfer für peccata venialia angeordnet ist, jedoch auch für peccata mortalia unter der Bedingung, daß Milderungsgründe, vorab bußfertige Selbstanklage, sie zu peccata venialia machen. Der folgende Überblick wird dies bestätigen. — 5 Während Schuldopfer immer nur von einzelnen gebracht werden, gibt es Gemeindesündopfer, welche nicht wegen bestimmter Sünden gebracht werden, sondern die Gemeinde in der Gesamtheit ihrer Mitglieder ihrer mannigfaltigen Sündenschuld zu entlasten bezwecken. Obenan stehen hier die Sündopfer des Versöhnungstages, mittels welcher die fastende Gesamtgemeinde, in deren Namen der Hohepriester beichtet, sämtlicher Sünden des vergangenen Jahres quitt und ledig wird: die zwei Sündopferböcke der eigentlichen Liturgie des Versöhnungstages und der zu den Musaph-Opfern desselben gehörige (3. Mos. 16, 21. 30). Aber auch im Verlauf des Jahres hat die Gemeinde ihrem Verlangen nach Sühne ihrer Sünden Ausdruck zu geben, indem sie an allen sieben Tagen des Laubenfestes und am Schlußtage (Azereth) desselben, an allen sieben Tagen des Mazzothfestes, am Tage des Wochenfestes, am Drommetenfesttage (1. Tischri) und überhaupt an allen Monatsanfangstagen (Neomenien) je einen Sündopferbock als Bestandteil des pflichtigen Opferkomplexes darbringt. Es ist selbstverständlich nicht die Meinung der Thora, daß diese im Namen der Gemeinde geleisteten Opfer allen einzelnen ex opere operato Vergebung ihrer Sünden zuwegebringen. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß die Bedingungen, an welche der Erfolg dieser Opfer für den einzelnen gebunden ist, nirgends zu geflissentlichem Ausdruck kommen. Die Gesetzgebung beschränkt sich auf die Äußerlichkeit des Rituals, ohne seine Bildersprache zu deuten und ohne die Kehrseite ethischer Innerlichkeit, ohne welche es zu wert- und wirkungslosem toten Werkdienst herabsinkt, hervorzukehren. Es lag deshalb nahe, daß Mißverstand und Mißbrauch einrissen, welche das Gesetz zu erfüllen wähnten, indem sie den Buchstaben desselben erfüllten, und darin ist die negative Stellung begründet, welche Psalmen und Propheten zu dem Opferceremoniell einnehmen, und in der das Christentum sich vorbereitet, welches schließlich an die Stelle des Sinn-

bildes und Vorbildes die bezielten heilsordnungs- und ratschlußmäßigen Realitäten setzt und dem ausgelebten pädagogischen und provisorischen Schattenwerk die Existenzberechtigung abspricht. 2. Die allgemeine Rubrik der in 3. Mos. 4 vorgeschriebenen Sündopfer, welche nach dem Range der Opferpflichtigen eine fünfstufige Skala bilden, lautet: „Wenn eine Seele sündigen würde aus Versehen an irgend einem Gebot des Herrn, das sie nicht thun sollte" (Lth.) — es handelt sich hier also um Begehungssünden, d. i. Übertretungen göttlicher Verbote. Die unvorsätzliche Übertretung des Hohenpriesters, welche ein Sündopfer heischt, wird näher als eine solche bezeichnet, wodurch er das Volk in Verschuldung mit hineinzieht, und die der Gemeinde näher als eine sündliche Verirrung, welche sich dem Bewußtsein der Gesamtheit entzieht und ihr erst hinterdrein zur Erkenntnis kommt. Das Ritual ist in beiden Fällen das gleiche, indem das Blut beider Sündopfer in das Heilige eingebracht wird; denn Hoherpriester und Gemeinde, Haupt und Körper, gelten als äquivalent, und über die hohe Feierlichkeit des Rituals bemerkt Isychius in seinen libri septem in Leviticum (zum erstenmal 1527 in Basel erschienen): cui datum est multum, multum quæritur ab eo, et cui creditum est multum, multum exigitur ab eo. Dagegen schreibt aber das Gesetz 4. Mos. 15, 22—26 ein Gemeindesündopfer zur Sühne einer unvorsätzlichen Verschuldung vor, welches lediglich in einem auf dem äußeren Altar darzubringenden Ziegenbock besteht, welchem ein junger Stier als Brandopfer mit der üblichen Speise- und Trankopfer-Beifuge voraufgeht. Die talmudische Gesetzesauslegung schließt aus dem doppelten Opfer irriger Weise auf eine im Verhältnis zu 3. Mos. 4, 13 schwerere Versündigung, nämlich durch angeblich erlaubte Accommodation an götzendienerische Gebräuche. Im Gegenteil beweist der Vortritt des Brandopfers, daß es sich hier um einen minder schweren Fehltritt handelt, für dessen gewährte Erkenntnis das Brandopfer dankt, und vergleicht man den terminologisch verschiedenen Wortlaut von 4. Mos. 15, 22 und 3. Mos. 4, 13, so leuchtet ein, daß hier von der unterlassenen Beobachtung eines Gebotes, dort von der thatsächlichen Übertretung eines Verbotes die Rede ist. Hiernach bestimmt sich auch das Verhältnis von 4. Mos. 15, 27 f. zu 3. Mos. 4, 27 ff. so wie es von Knobel gefaßt wird: Verfehlt sich ein einzelner unvorsätzlich, indem er etwas Gebotenes unterläßt, so hat er eine jährige, weibliche Ziege als Sündopfer zu bringen, mithin ein etwas kleineres Tier als bei einer Begehungssünde, zu deren Sühne eine weibliche erwachsene Ziege oder ein weibliches Schaf erfordert wird. — 3. Auf die climax descendens des Sündopfers von allgemein bezeichnetem gleichem Anlaß 3. Mos. 4 werden 5, 1—6 vier specielle Fälle registriert, in denen ein Sündopfer zu bringen ist; keine neue Einführungsformel grenzt dieses Gesetzstück gegen das vorige ab, also setzt sich hier das Sündopfergesetz fort; das in den vier Fällen zu bringende Opfer heißt auch V. 6 (vgl. V. 8. 11. 4, 33) ausdrücklich „Sündopfer" und besteht, wie sich nach 4, 28. 32 erwarten läßt, in einem weiblichen Schafe oder einer erwachsenen weiblichen Ziege — und doch behaupten Bähr, Saalschütz und andere, daß hier nicht vom Sündopfer, sondern vom Schuldopfer die Rede sei. Der Irrtum liegt nahe, und man braucht ihn nicht dadurch veranlaßt zu denken, daß die Theorie vom Sündopfer sich hier noch in einem früheren Stadium der Entwickelung befinde (Dillmann), sondern die vier Fälle sind an sich selber gemischter Natur, so daß man ein Schuldopfer für indiciert halten könnte, während doch als Schuldbuße ein Sündopfer gefordert wird. a) Der erste dieser vier Sündopferfälle setzt die Sitte voraus, daß, wenn Verbrecher ermittelt werden sollten, eine Verwünschung ausgesprochen wurde gegen jeden, der um den Schuldigen und den Hergang wisse und was er wisse, nicht vor Gericht aussage (s. Eid Nr. 3). Wer diese Zeugenaussage unterlassen hat und die dadurch verwirkte Schuld trägt, soll zu ihrer Büßung ein Sündopfer bringen. Der Talmud (Schebuoth 25 b) bemerkt richtig, daß die Beschreibung des Reats den Unterschied zwischen unvorsätzlicher und vorsätzlicher Unterlassung der Zeugenaussage geflissentlich ausschließe; aber um so gewisser ist, daß die Worte „und er trägt seine Schuld" die Zulässigkeit der Opfersühne dadurch bedingen, daß der Schuldige nicht wider Willen überführt wird, sondern freiwillig sich schuldig bekennt. b) Der zweite Fall betrifft einen der das Aas eines Tieres, und der dritte c) einen, der eine Leiche oder sonst menschlich Unreines (z. B. eine Samenflüssige oder eine Menstruierende) berührt hat und, ohne sich darauf der gesetzlichen Reinigung zu unterziehen, erst später sich seiner Verunreinigung erinnert. Hier wird ausdrücklich die Unvorsätzlichkeit der Unterlassung betont, welche später zum Bewußtsein gekommen als Schuldlast empfunden wird. d) Wenn einer ein eidliches Gelübde gethan, sei es zu seinem Nachteile oder Vorteile, welches, weil es seinen Lippen entfuhr, ohne daß sein Herz dabei war, von ihm vergessen und darum gebrochen wird — auch diesen steht der Weg der Opfersühne offen. Aber in allen diesen Fällen ist freiwilliges Bekenntnis, reuige Anerkennung der Übertretung als solcher die notwendige Voraussetzung. Die vier Fälle ließen sich recht wohl als in den Bereich des Schuldopfers fallend ansehen. Denn wer eine Zeugenaussage, wer die Reinigungspflicht, wer die Erfüllung einer Verpflichtung, die er sich selbst eidlich auferlegt, unterlassen hat, der ist wie einer, der zur Benachteiligung des öffentlichen Wohles, in dessen Interesse die Enthüllung des Verbrechens liegt, zur Benachteiligung der Gemeinde und des

Heiligtums, mit denen er als Unreiner Verkehr gepflogen, zur Benachteiligung der Ehre des göttlichen Namens, den er gedankenlos schwörend gemißbraucht, eine schuldige Leistung unterschlagen und aus Menschenfurcht oder Vergeßlichkeit veruntreut hat — es liegt nicht allein ein Verhalten vor, welches Sühne, sondern auch ein Thatbestand, welcher der Gutmachung bedarf, das Gesetz aber diktiert in diesen Fällen nicht zwei Opfer, sondern nur ein Sündopfer, welches zugleich dasjenige leistet, was das Schuldopfer daneben zu leisten hätte. — 4. Ein Sündopfer haben ferner vielerlei Personen zu bringen, welche die Tradition unter den Namen der vier Versöhnungs-Bedürftigen (mechusserê kippurim oder kappara) zusammenfaßt (s. Reinigungsopfer), und zwar, wenn wir in ihrer Aufzählung den betreffenden Abschnitten des Gesetzes nachgehen, a) die Gebärerin (3. Mos. 12). Alles Übel und auch die Unreinheit hat nach biblischer Grundanschauung ihren letzten Grund in der Sünde. Das Leben des Menschen ist, seit es unter den Bann der Sünde geraten, der Herrschaft des Geistes entfallen und zu einem unfreien, disharmonischen, krankhaft affizierten geworden, besonders das Geschlechtsleben, welches in allen thätigen wie leidentlichen Zuständen den Menschen umflort, schwächt und das Bewußtsein seiner Gottesbildlichkeit verletzt und mit Absonderungen verbunden ist, deren sinnliche Wahrnehmung ihm Scham und Ekel verursacht. So auch die Abflüsse des Mutterschoßes, welche den Geburtsakt begleiten und nach ihm noch eine Zeitlang andauern. Nach Verlauf der 40 oder 80 Tage (s. Reinigungsopfer Nr. 3) soll die Wöchnerin ein jähriges Lamm als Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turtel als Sündopfer oder, wenn sie unbemittelt ist, zwei Tauben oder Turteln als Doppelopfer nach dem Heiligtum bringen. Das blutige und also auch in seiner Weise sühnhafte Opfer anbetenden Lobpreises macht den Anfang, und erst dann folgt das Opfer, welches auf Tilgung der mit Geburt und Kindbett unvermeidlich verbundenen Unreinheit abzweckt. Anders b) bei dem Aussätzigen, bei dessen Reinigung das Schuldopfer das erste, das Sündopfer das zweite ist, und erst auf diese beiden das Brandopfer als Adorationsopfer und die Mincha als Segensbittopfer folgen (3. Mos. 14, 10—20); — das Schuldopfer beginnt als Gutmachung der langen Versäumnis der gottesdienstlichen Pflichten und der Gefährdung anderer durch die gefährliche Krankheit, und daran schließt sich das Sündopfer als Sühne der Sünde, durch welche die Krankheit verwirkt war, oder deren sich der Genesene doch schuldig bekennen muß. Wieder anders c) bei dem Schleimflüssigen (wahrscheinlich: an katarrhalischer Blennorrhagie Leidenden) und d) bei der Blutflüssigen (an Metrorrhagie Leidenden) 3. Mos. 15. Beide haben, wenn sie rein (heil) geworden sind, noch 7 Tage zu warten, um dann in fließendem Wasser zu baden und dadurch rein (gesetzlich rein) zu werden; diese Reinheit wird am 8. Tage vor Gott vollendet, indem sie dem Priester zwei Turteln oder junge Tauben übergeben, deren eine er, ihnen zur Sühne, als Sündopfer, die andere als Brandopfer darbringt. Von einem Schuldopfer ist hier wohlbedacht (s. Reinigungsopfer Nr. 1) keine Rede. — Ein Doppeltaubenopfer hat auch 5. der Nasiräer zu bringen, dessen Gelübdezeit dadurch, daß er sich an einer Leiche verunreinigt hat, eine Durchbrechung erlitten (4. Mos. 6, 9—12). Sein Sündopfer geht dem Brandopfer voraus, beide bezwecken, „ihn zu versöhnen, daß er sich an einem Toten versündigt hat" (Luther). Die traditionelle Auslegung schwankt, ob die Sünde darin besteht, daß er die Verunreinigung nicht zu vermeiden gesucht hat (Kerithoth II, 2), oder darin, daß er dadurch den Zwang, den er sich durch sein Enthaltsamkeitsgelübde auferlegt hat, in die Länge gezogen (Nedarim 10a); das erstere ist das Richtige; vgl. d. A. Schuldopfer S. 1460b u. Nasiräer Nr. 4. Das mehrfache Opfer, welches er bei seiner Ausweihung zu bringen hat, setzt sich nach 4. Mos. 6, 14 aus einem jährigen Schaf als Brandopfer, einem jährigen weiblichen Schaf als Sündopfer und einem Schelamim-Widder zusammen. Daß in der Darbringung das Sündopfer den Anfang gemacht habe, scheint V. 16 zu besagen; die traditionelle Auslegung nimmt auch wirklich an, daß aus der Aufzählung V. 14 nicht das Gegenteil gefolgert werden dürfe, und unterstellt diesen Fall der Regel, daß das Sündopfer überall den Vortritt habe (Nazir VI, 7. Zebachim 89a—90b). Die Regel, so ausschließend allgemein gefaßt, ist unzutreffend. Dem Sachverhalt näher kommt die dort im Talmud gleichfalls vertretene Beschränkung, daß, wenn der Endzweck eines mehrfachen Opfers Entsündigung ist, stets das Sündopfer und nicht das eben diesem Endzweck mit dienende Brandopfer den Vorgang habe (so z. B. 4. Mos. 6, 11), daß aber ein sühnendes Brandopfer (z. B. das der Wöchnerin) dem Sündopfer vorausgehen könne. Dabei ist verkannt, daß das Blut des Brandopfers ohne Unterschied nicht minder als das Blut des Sündopfers Sühne bezweckt, wenn auch nicht wie das Sündopfer (ausgenommen das der Musaphopfer-Komplexe) mit Bezug auf bestimmte Sünden (Zebachim X, 2), und daß das Brandopfer, wenn es nicht wie ein Doppeltaubenopfer ein Pendant des Sündopfers ist, seinen besonderen Endzweck, nämlich den auf Sühne basierten anbetenden Lobpreises, hat. So auch in dem Opferkomplex des Nasiräers nach bestandener Gelübdezeit. Daß da das Sündopfer vorausgehen solle, ist mehr als unwahrscheinlich. Es ist vielmehr so, wie bei den Opfern an Neomenien und Festtagen und bei den Opfern versehentlicher Unterlassungssünden der Gemeinde (4. Mos. 15, 24): das Brandopfer macht da den Anfang; die

Opfer folgen einander nach dem Psalmwort 50, 23, wonach Dank gegen Gott allem Heil die Bahn bricht. Del.

Sündwasser (4. Mos. 8, 7), s. Sprengwasser.

Suham, s. Husim.

Sunem hieß eine Stadt in Isaschar (Jos. 19, 18), dem Gilboa gegenüber (1. Sam. 28, 4; vgl. d. A. Gilboa und Ain Nr. 2), nicht allzuweit vom Carmel gelegen (vgl. 2. Kön. 4, 24 ff.). Sie ist bekannt als die Heimat der schönen Abisag (1. Kön. 1, 3. 15. 2, 17 ff.; s. d. A. Adonia) und jener frommen Frau, deren Gastfreiheit durch Elisa's Wundergabe so reich belohnt ward (2. Kön. 4, 8 ff. 8, 1 ff.). Aber auch die Heldin des Hohen Liedes (Sulamith, d. h. „die Sulamitin“; ihr eigentlicher Name wird gar nicht genannt) war nach Hohesl. 6, 12 [7, 1] aus S. gebürtig. Denn der Name Sunem ist sicher schon frühzeitig (analog häufigem Lautwechsel; vgl. umgekehrt Bethel-Beitîn, Jesreel-Zer'în) in Sulem umgewandelt worden (Sulem war vielleicht die im Volksmunde üblichere Form). Die Sept. schreiben Hohesl. a. a. O. Sunamitis (mit n) und anderseits nennen Euseb. und Hieron. den Ort Sulem (mit l)*); und in dieser Form hat sich der Name bis heute erhalten. Das kleine, schmutzige Dorf Sûlem (Sôlem) hoch am Südwestabhange des Dschebel ed-Dachî (des kleinen Hermon), Zer'în gegenüber, bezeichnet sicher die Lage des Sulem des Onom. (das dieses 5 r. M. südlich vom Tabor ansetzt), sowie des biblischen S. S. Robinson III, 402 f. Guérin, Galilée I, 112 ff. M.

Sur (hebr. Schûr) heißt 2. Mos. 15, 22 die Wüste, in welcher die Israeliten nach dem Durchgang durch das Rote Meer und ehe sie nach Mara gelangten, drei Tage lang wandern mußten, ohne Wasser zu finden. In 4. Mos. 33, 8 ist dieselbe Wüste „die Wüste von Etham“ genannt, woraus erhellt, daß unter der Wüste, an deren Ende Etham lag (2. Mos. 13, 20. 4. Mos. 33, 6), ebenfalls die Wüste Sur zu verstehen ist, und daß sich diese somit auch nordwärts von dem Busen von Suez an der Ostgrenze Ägyptens, mindestens bis Ethan (s. d. A.), hinauferstreckt haben muß. Damit stimmt überein, daß nach 1. Mos. 25, 18 u. 1. Sam. 15, 7 Sur der vor d. h. östlich von Ägypten gelegene Landstrich ist, bis zu welchem sich die Wohnsitze der ismaelitischen Araber und der Amalekiter von Havila im Osten an westwärts erstreckten, und daß nach 1. Sam. 27, 8 die unmittelbar jenseits der Südgrenze Canaans hausenden Stämme der Gesuriter, Girsiter und Amalekiter da wohnten, wo man nach Sur kommt und bis an Ägyptenland. Endlich lag nach 1. Mos. 16, 7 der zwischen Kades (s. d. A.) und Bered (s. d. A.) belegene Hagarbrunnen (Lachairoi) am Wege von Canaan (Beerseba) her nach Sur, und nach 1. Mos. 20, 1 die Gegend des Mittaglandes (Negeb), in welcher Abraham sich niederließ, und von wo er nach Gerar zog, (wahrscheinlich die Gegend jenes Brunnens; vgl. 1. Mos. 24, 62) zwischen Kades und Sur. Schwerlich ist in letzteren Stellen Sur der Name einer Stadt oder Festung (man hat sie bei dem heutigen Suez oder in Pelusium oder in der Hyksosfeste Avaris suchen wollen), nach welcher die Wüste S. benannt war; wenigstens liegt weder in dem Ausdruck „Weg nach Sur“ noch in der Formel „zwischen Kades und Sur“ eine Nötigung an eine einzelne Ortschaft, und nicht an den sonst den Namen S. führenden Landstrich zu denken. Diesen biblischen Angaben zu Folge ist Sur der ganze an der Ostgrenze Ägyptens sich hinziehende und südwärts noch an der Ostküste des Golfs von Suez drei Tagereisen weit sich erstreckende wüste Landstrich, der den niedrigeren westlichen Saum der Wüsten Paran und et-Tih bildet. Von Suez (oder Kulzum) an nördlich heißt derselbe bei den arabischen Geographen (die als seine Nordgrenze Raphia in Philistäa angeben) und noch heutzutage el-Dschiphâr, und diesen Namen gebraucht schon Saadia für Sur. Josephus (Altert. VI, 7, 3) nennt Pelusium nur als einen allbekannten, ungefähr zutreffenden Ortsnamen an der Stelle von S. Das in den Targumim dem Namen S. entsprechende chagra' aber ist noch nicht sicher erklärt. — Da der hebr. Name schûr „Mauer“ bedeutet, und, in ägyptischen Texten nicht vorkommend, eine semitische Benennung des Landstrichs gewesen zu sein scheint, so hat die Annahme von Brugsch, Ebers, Wellhausen u. a. etwas ansprechendes, daß der Landstrich seinen Namen ursprünglich nach der die Ostgrenze Ägyptens sichernden Mauer oder Festungslinie erhalten hat (vgl. Ägypten Nr. 1, Gosen Nr. 2). In dem el-Dschiphâr genannten Teil nördlich von Suez ist die Wüste Sur eine mit weißem Flugsand erfüllte Niederung mit wenig angebauten und besiedelten Stellen; der von Suez an südwärts an der Küste des Roten Meeres hinziehende Strich hat mehr den Charakter einer öden mit Feuersteinen übersäten Kiesebene, die von einzelnen wasserlosen Wadis und niedrigen Hügeln durchzogen ist. — Über das Thor Sur (2. Kön. 11, 6) s. d. A. Grundthor.

Susan (hebr. Schûschan; griech.-lat. Susa), die am Euläus belegene Hauptstadt Elams, er-

---

*) Sie richten nur dadurch Verwirrung an, daß sie die „Sonamitin“ in einem Orte Sanim in der Landschaft Akrabattene geboren sein lassen. Dieses Sanim muß darnach weit südlicher als das heutige Sûlem gelegen haben. Aber soweit vom Carmel entfernt darf der Wohnsitz jener Frau, von welcher 2. Kön. 4 erzählt, gewiß nicht gesucht werden.

scheint auch auf den assyrischen Inschriften wiederholt unter dem Namen Sušan, während die heimisch elamitischen Inschriften selber den Namen in der Aussprache Šušun bieten. Es wird der Stadt, wie auch ihrer Burg, in der Bibel wiederholt Erwähnung gethan (Neh. 1, 1. Dan. 8, 2. Esth. 3, 15. 8, 15. — 1, 2. 2, 3. 8. 3, 15); aus den Stellen Esth. 2, 5. 4, 16 ergibt sich zudem, daß die Stadt in späterer Zeit auch von Juden bewohnt war. Der Name der Stadt ist bis jetzt unerklärt; mit dem hebräischen schôschannah = „Lilie“ hat derselbe nichts zu thun. Die alten Bewohner von Elam-Susiana redeten gemäß den auf Backsteinen uns überkommenen Inschriften derselben keine semitische Sprache. Die Stadt wird heutzutage repräsentiert durch die zwischen dem Dizfûl und dem Kercha belegenen Ruinen von Schûsch. Die Ruinenhügel, welche von der Bedeutung dieser einstigen susischen und später persischen Residenz Zeugnis geben, sind von sehr erheblicher Ausdehnung. Dieselben erstrecken sich heute östlich hart am Ufer eines dermalen Schaûr benannten Flusses entlang und bestehen aus einer „Burg“ (Citadelle), einem nördlich davon belegenen Palastgebäude, einer weiten Terrasse (Plateau) und der vermutlichen „Stadt“. Unmittelbar an dem vorbeiströmenden Flusse liegt jetzt das sogen. „Grab des Daniel“. An der Ruinenstätte sind Backsteine mit heimisch elamitischen Keilinschriften, sowie Steininschriften altpersischer, achämenidischer Könige gefunden worden. Von den assyrischen Inschriften geschieht Susa's zuerst Erwähnung auf den Inschriften des Königs Asurbanipal-Sardanapal (668 bis (?)626), der selber in Susa seinen Einzug hielt und bei diesem Anlaß von dort ein 1635 Jahre vorher aus Babylonien weggeschlepptes Götzenbild der Nanâ (Nanäa) nach Erech zurückführte und unter anderen elamitischen Götzenbildern das des Gottes Lagamaru (vgl. Kedor-La'ômer) als Trophäe fortschleppte. Er bezeichnet sie bei diesem Anlaß einmal (Cylinderinschrift Rassam's Col. V, 128) als (mahâzu) Sûsa-an ma-ha-zu rabu-u „Susa, die große Stadt“ (vgl. die analoge Bezeichnung Ninives 1. Mos. 10, 12). Der

Grabmal des Daniel.
Im Hintergrunde die Ruinen von Susa. Nach Loftus.

Susa. Die große Säulenhalle.

frühesten Erwähnung Susa's auf einer babylonischen Inschrift begegnen wir auf einem auf beiden Seiten beschriebenen Achattäfelchen, welches auf der Vorderseite sich als eine Weihungsschrift eines Unterkönigs(?) des altbabylonischen Königs Dungi von Ur (3. Jahrtausend vor Chr.) bezeichnet, auf der Rückseite den Bericht des kassitischen Königs Kurigalzu (II) von Karduniaš (ca. 1300) von der Eroberung der Stadt Schâša (wohl sicher = Šûša) und der Rückgewinnung des betreff. Täfelchens für Babylonien enthält; s. Hilprecht a. u. a. O. S. 31, sowie Taf. 8 Nr. 15; 21 Nr. 43. Die vermeintliche Abbildung der Stadt auf einem Relief Asurbanipals, die man neuerdings wiederholt auf Susâ bezogen hat (zuletzt Perrot-Chipiez V. p. 758 Nr. 456), weist in assyrischer Keilinschrift nicht diesen Namen, sondern den einer anderen ebenfalls von dem Großkönig eroberten elamitischen Königstadt Madaktu auf, freilich mit dem Deutezeichen für „Land" mâtu. Von den Achämeniden erbaute sich hier Darius Hystaspis einen prächtigen Palast nach Art der persepolitanischen, den aber erst Artaxerxes Mnemon vollendete und den dann Artaxerxes Langhand restaurierte, bezw. umbaute (Inschrift von Susa bez. S.). Alexander betrat die persische Residenz, die dort aufgehäuften Schätze in Empfang nehmend (Arrian III, 16). Noch unter den Sâsâniden blühte die Stadt. Ihr Verfall mag seit der Eroberung derselben durch die Araber im 7. Jahrh. n. Chr. datieren; doch bestand sie noch im 12. Jahrh. und wird sogar in dieser Zeit noch als sehr stark bevölkert und im blühenden Zustande befindlich bezeichnet. Erst seit dem 13. Jahrh. scheint sie mehr und mehr und dauernd in Verfall geraten zu sein; ob eine letzte gewaltsame Zerstörung statt hatte, ist nicht mehr auszumachen. Strabo berichtet uns, daß die Stadt wie Babylon aus gebrannten, mit Asphalt verbundenen Backsteinen erbaut sei (XV, 728). Die Richtigkeit seiner Angabe erhellt aus den in den Ruinen gefundenen Ziegeln. Nach demselben Berichterstatter fehlte es nicht an prächtigen Gebäuden und nach Herodot (I, 188) sowie demselben Strabo (I, 47) kam das Wasser des Choaspes, an welchem Susa lag, als besonders wohlschmeckend auf die königliche Tafel. In Susa wurde gemäß Herodot (V, 49) und Arrian (III, 16) der persische Königsschatz aufbewahrt. Schwierigkeit bereitet die Identifikation der beiden Gewässer, welche nach den Berichten der Alten an den Ruinen von Susa vorbeifließen: des Choaspes einerseits, des Ulai-Euläus andererseits mit dem heute bei Schûsch hinströmenden Flüssen — Nichts zu thun mit den biblischen und achämenidischen Susa-Susan hat die ebenfalls den Namen Susan führende Ruinenstätte am oberen Laufe des Karûn, in der Nähe der Ebene von Mal-Amir. Gemäß den an der Felswand von

Plan des Ruinenhügels von Susa. Nach Loftus.

Mal-Amir gefundenen Inschriften haben wir es hier mit einer alten elamitischen Gründung, nicht mit einer persischen Kapitale zu thun. Was es mit einer von Henry Rawlinson dort gesehenen, mit (elamitischen? persischen?) Keilzeichen bedeckten Marmortafel für eine Bewandtnis hat, ist nicht auszumachen. Vielleicht ist damit jenes Basrelief von Kalé-Pharan bei Malamir gemeint, von welchem nach einer Photographie von M. Houssay Perrot und Chipiez in t. V. p. 775 Nr. 463 eine Abbildung gegeben haben und welches uns von dem Wesen der national-elamitischen Kunst einen Begriff gibt. Die dazu gehörigen Inschriften sind veröffentlicht von Layard in the inscriptions in the cuneiform character pl. 36. 37 und behandelt von A. H. Sayce, the languages of the cuneiform inscriptions of Elam and Media, in Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeology, III part 2 p. 465—485. Derselbe The inscriptions of Mal-Amir and the language of the sec. column of the Achaemenian inscriptions (VI Congress of Oriental. Leid. 1883 p. 637—754; mit einer Beigabe von J. N. Straßmeier). F. E. Weißbach, anzanische Inschriften und Vorarbeiten zu ihrer Entzifferung (Abhdlg. der K. Sächs. Gesch. d. Wiss., philol.-hist. Klasse, Bd. XII, Leipz. 1891). Von den Ergebnissen der Ausgrabungen Marc. Dieulafoy's zu Susa (s. Revue archéol. 3[e] sér. t. VI et VIII rapports sur les fouilles de Suse, et Mad. Jane Dieulafoy: A Suse. Journal des fouilles, 1884—86. 4[to] avec grav. et 1 carte), sowie den bezüglichen archäologischen Untersuchungen von Perrot u. Chipiez in deren Histoire de l'Art dans l'antiquité t. V. p. 435 ss. 441 ss. konnte für diese Auflage noch kein entsprechender Gebrauch gemacht werden. Vgl. Ritter, Erdk. IX, 295 ff. (167 ff.); W. K. Loftus, Chaldæa and Susiana, Lond. 1857, p. 343 ff.; Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, S. 326 f.;

Basrelief von Malamir.
Nach der von Haussay aufgenommenen Photographie bei Perrot & Chipier.

A. Billerbeck, Susa. Lpzg. 1893; H. V. Hilprecht, The Babylonian expedition of the university of Pensylvania. Vol. I. Philad. 1893. 4. p. 31; H. Winckler, altoriental. Forschungen, II (1894), S. 109 ff. Schr.

Susanna (d. i. Lilie), Name der schönen und gottesfürchtigen Frau des in Babylon wohnhaften reichen Jojakim, deren Unschuld nach der „Historie von Susanna und Daniel“ durch den noch jugendlichen Daniel gegen die falschen Anklagen zweier Ältesten ans Licht gebracht wurde. Der Hauptzweck der sagenhaften Erzählung ist die Exemplifizierung und Verherrlichung der Weisheit und Gerechtigkeit Daniels (vgl. Hes. 28, 3. 14, 14), weshalb als Überschrift derselben auch „Daniel“ oder „Entscheidung (Urteil) Daniels“ vorkommt. Sie gehört zu den von Hause aus griechisch geschriebenen Zusätzen zum B. Daniel, steht bald am Anfang, bald als Kap. 13 am Ende dieses Buchs und ist von Luther als eine der hebr. Bibel fremde „Kornblume“ ausgerauft und unter den Apokryphen in ein „sonderliches Würzgärtlein oder Beet“ gesetzt worden. — Die Luk. 8, 3 unter den Begleiterinnen Jesu erwähnte S. ist sonst ganz unbekannt.

Susim heißt 1. Mos. 14, 5 ein Volk des Ostjordanlandes zwischen Basan und Moab, wahrscheinlich identisch mit den Samsummim (s. d. A.), welche 5. Mos. 2, 20 zu den riesenhaften Urvölkern (den Raphaim, s. d. A.) gerechnet werden. Die 1. Mos. 14, 5 als Wohnsitz der S. genannte Stadt Ham entspricht wahrscheinlich der nachmaligen Ammoniterhauptstadt Rabba. Ksch.

Sychar (auch Sichar geschrieben) in Joh. 4, 5 halten manche für eine in der Nähe Sichems und des Jakobsbrunnens gelegene Ortschaft, die man mit dem heutigen Dorf ʿAsker, 25 Minuten vom Ostthor von Nâbulus am Weg nach Beisân, zusammenstellt; es ist aber gewiß nur eine Entstellung des Stadtnamens Sichem (s. d. A.), die auch im Talmud in der Form Sukhar vorkommt. Möglicherweise war es ursprünglich ein von dem Haß der Judäer gegen die Samariter ersonnener Spottname, der mit Bezug auf Jes. 28, 1 die Stadt als „Saufstadt“ (schikkor = der Trunkene) bezeichnete (nach anderen als „Lügen“-, d. i. Götzen- oder Ketzerstadt, vgl. hebräisch scheker), ist aber dann ohne solchen übeln Nebensinn gebräuchlich geworden. Doch kann es auch aus rein lautlichen Gründen im Munde griechisch redender Umwohner aus Sychem umgeformt sein, da die Endung em der griechischen Zunge ungewohnt war; vgl. Beliar st. Belial. Die Angabe des Euseb. u. Hieron. Sychar liege vor Neapolis kann nicht für die oben verworfene Meinung geltend gemacht werden (vgl. S. 1490a Anm.), zumal Hieron. zu 1. Mos. 48, 22 und in seinem Liber interpretationis hebraicorum nominum (ed. de Lagarde S. 66) ausdrücklich Sychar als Korruption von Sychem bezeichnet. Vgl. jedoch Bädeker-Socin³ S. 218. 224.

Syene, koptisch Souan, heute von den Arabern Asuān genannt, kommt als Sevēn oder Sevān (die Endung in Seveneh, vielleicht Sevenah auszusprechen, gehört nicht zum Namen, sondern bezeichnet die Richtung) Hesek. 29, 10 u. 30, 6 vor. An beiden Stellen wird die Zerstörung Ägyptens vorhergesagt, welche reichen soll von Migdol an bis Syene. Migdol haben wir bereits als ein im äußersten Nordosten von Ägypten gelegenes Fort kennen gelernt. Ihm, der Nordfestung, wird Syene als südlichster fester Ort entgegengestellt und von diesem wieder ausgesagt, daß er an der äthiopischen Grenze liege. Mit gutem Recht; denn Syene, das die ägyptischen Texte [hieroglyphs] sun [hieroglyphs] sunnu, d. h. die Eingang Gewährende nennen, lag dicht bei den Felsen des ersten Katarakts, welche die Natur selbst als Mark und Verteidigungswerk zwischen Ägypten und Äthiopien aufgerichtet zu haben scheint. Die Inschriften bezeichnen Syene oder vielmehr die ihm gegenüberliegende Insel Elephantine, mehr als einmal als äußerste Grenzstadt des ägyptischen Südens, als „erste der Städte der Welt“, d. h. als erste Stadt Ägyptens für den aus Nubien Kommenden. Wie im Ezech. Migdol Syene, so wird in den hieroglyphischen Texten Samhud (Damiette?), die Hauptstadt des 17. Unteräg. Nomos, oder Athu, das sind die im äußersten Nordosten Ägyptens gelegenen mit Papyrus und anderem Schilfgewächs erfüllten stehenden Gewässer im Nordosten des Delta, Elephantine gegenübergestellt, und Elephantine verhält sich zu Syene wie Ofen zu Pest, wie Dresden-Altstadt zu Dresden-Neustadt. Erst in späterer Zeit tritt der Name Sun, Sunnu (Syene) in den Vordergrund und rivalisiert mit dem früher gewöhnlichen Elephantine. Schon zeitig (s. Herodot II, 30, wo für Syene Elephantine steht) lag die Grenzgarnison, die später besonders gegen die räuberischen Blemmyer einen harten Stand hatte, in Syene, und hier scheint sich überhaupt das bürgerliche Leben am reichsten und lebendigsten bewegt zu haben, während das auf einer mäßig großen Nilinsel gelegene Elephantine wohl nur als Tempelstadt und als bevorzugte heilige Stätte dem ersten oberägyptischen Gau den Namen gegeben und besonders in den Tempelinschriften häufige Erwähnung gefunden hat. — Von dem alten Syene ist nicht viel mehr übrig geblieben als die erst 1886 entdeckten Grüfte der höchsten Beamten des Gaues, von denen die ältesten schon aus der 6. Dyn. stammen, als das hohe Fundament eines in den

Nil hineinragenden Bauwerks, vielleicht eines Bades, welches frühestens von den Byzantinern angelegt worden sein kann, ein kleines Tempelchen der Isis Sothis aus der Ptolemäerzeit, eine große Anzahl von hieroglyphischen Votiv- und ähnlichen Inschriften an den Felsen im Strom und an der nach Philae führenden Straße und besonders die alten Steinbrüche. Diese sind schon in allerfrühester Zeit benutzt worden; denn Blöcke von Syenit, d. h. von dem rotbraunen in der Gegend des ersten Katarakts die jüngeren Steinarten der den Nil begleitenden Höhen durchbrechenden Granit, sind bereits unter den ersten Pyramidenerbauern zur Herstellung von Sarkophagen, Pfeilern 2c. benutzt worden. Sämtliche ägyptische Obelisken von Granit stammen aus Syene; ein halb vollendeter hängt heute noch in dem Bruche bei Asuān am lebenden Felsen. Von dem Hafen dieser Stadt aus hat der Nil durchaus das Ansehen eines von grünen Palmengärten und rötlich schimmernden Felsenufern umgebenen Landsees. So ist es denn natürlich, daß die Gegend von Syene, die in alter Zeit ausgezeichneten Wein erzeugte, in hieroglyphischen Texten das „Weinbecken“ genannt wird. Die Steinbrüche werden heute nicht mehr benutzt, die Rebenzucht ist eingegangen und auch von dem berühmten Brunnen von Syene keine Spur übrig geblieben. Dieser Brunnen war um Mittag voll beleuchtet und schattenlos. Daraus schloß Eratosthenes 196 vor Chr. richtig, daß er unter dem Wendekreise liege und knüpfte an diese Wahrnehmung und die Kenntnis der Entfernung Syene's von Alexandria und des Winkels, dessen Größe der Schatten des Sonnenzeigers zu Alexandria bestimmte, die Entdeckung derjenigen Methode der Erdmessung, die heute noch befolgt wird, und die Berechnung der Größe eines Erdmeridians. Daß auch Sin Hes. 30, 15 f. für Syene gehalten werden darf, meinen wir unter Tachpanhes erwiesen zu haben. Eb.

Symeon, — andere Schreibweise des Namens Simon (Simeon). Im N. T. kommt diese Schreibweise bei Nennung des Petrus vor in den Stellen Apstlg. 15, 14. 2. Petr. 1, 1. Außerdem wird so der Name jenes frommen prophetischen Greises geschrieben, der nach Luk. 2, 25 f. das Jesuskind bei seiner Darstellung im Tempel in die Arme nahm und mit lobpreisenden und weißagenden Worten als den künftigen Messias begrüßte. Manche haben in diesem Symeon den Sohn des berühmten Schriftgelehrten Hillel und Vater des Gamaliel (Apstlg. 5, 34) erkennen wollen, welcher nach dem Talmud um jene Zeit Vorsitzender des Synedriums war; allein gewiß ist der Symeon des Lukas unter den „Stillen im Lande“, und nicht unter den Schriftgelehrten und Obersten des Volkes zu suchen. Bg.

Synagogen. Unter den Einrichtungen, welche 1 das nachexilische Judentum traf, um das ganze Volk fort und fort zu gründlicher Kenntnis und gewissenhafter Ausübung seiner Religion zu erziehen, nimmt eine der ersten Stellen der Synagogen-Gottesdienst ein. Es ist dies zugleich einer der Punkte, durch welche der jüdische Kultus sich charakteristisch von dem heidnischen unterscheidet. Während der heidnische sich auf Opfer und Gebet, also auf ein religiöses Thun beschränkt, ist der jüdische so organisiert, daß die fromme Gemeinde in Ausübung ihres Gottesdienstes zugleich auch religiöse Belehrung empfängt. Das nämlich ist der eigentliche Zweck des Synagogengottesdienstes. Die Gemeinde kommt hier nicht nur zusammen, um anzubeten; sondern es soll durch diese sabbathlichen Zusammenkünfte hauptsächlich auch auf die religiöse Erziehung des Volkes hingewirkt werden. Es werden Gesetz und Propheten vorgelesen und erklärt, damit das ganze Volk, Männer und Frauen, Vornehme und Geringe in beständiger Kenntnis des göttlichen Willens erhalten und immer aufs neue darin unterwiesen werden. Zugleich ist damit eine Einrichtung getroffen, welche die regelmäßige Ausübung gottesdienstlichen Thuns an jedem Orte ermöglicht, während der Opferdienst auf das Centralheiligtum zu Jerusalem beschränkt war. — Die ganze Einrichtung, von welcher hier die Rede ist, gehört sicher erst der nachexilischen Zeit an; aus früherer Zeit fehlt jede Spur davon. Wenn das talmudische Judentum die Existenz des Synagogengottesdienstes schon in der Zeit der Patriarchen voraussetzt, so zeigt dies eben nur, daß man ihn für ein wesentliches und notwendiges Institut des Judentums hielt, ohne welches man auch die Patriarchenzeit sich nicht denken konnte. Geschichtlich liegt die erste Erwähnung der Synagogengebäude wohl in Psalm 78, 8 vor, wo die „Häuser Gottes im Lande“, die von den Feinden Gottes verbrannt worden, kaum etwas anderes als Synagogen sein können. Daß dieser Psalm aber erst der nachexilischen Zeit angehört, darf wohl als sicher betrachtet werden. Im Zeitalter Christi und der Apostel war das Synagogenwesen bereits eine festbegründete, überall eingebürgerte Institution, die schon als lange bestehend vorausgesetzt wird (Apstlg. 15, 21). Die Grundzüge der ganzen Organisation sind etwa folgende: An jedem Orte, wo Israeliten auch 2 nur in mäßiger Zahl beisammen wohnten, bildeten dieselben eine religiöse Gemeinde. Diese religiöse Gemeinde stand natürlich in den Städten mit vorwiegend nicht-jüdischer Bevölkerung, also sowohl in den griechischen Städten an den Grenzen Palästina's, als in den Städten der Diaspora, der politischen Gemeinde ganz selbständig gegenüber. Und zwar gilt dies sowohl von den Städten, wo die Juden vom Bürgerrecht ausgeschlossen

waren, als von den Städten, wo Griechen und Juden bürgerlich gleichberechtigt waren. Beides kam nämlich vor. Und in beiden Fällen, — also auch wenn die Juden Mitglieder der bürgerlichen Kommune waren — hatten sie das Bedürfnis, sich für die religiösen Zwecke als selbständige religiöse Gemeinde zu organisieren. In manchen großen Städten, wie z. B. Rom, gab es sogar mehrere jüdische Gemeinden neben einander. Diese jüdischen Gemeinden ordneten nicht nur ihre religiösen Angelegenheiten selbständig, sondern sie übten auch in mehr oder minder ausgedehntem Maße eine bürgerliche Jurisdiktion in Bezug auf ihre Mitglieder aus. Während also in den genannten Fällen die Synagogengemeinde selbständig neben der politischen Kommune stand, ist vermutlich in denjenigen Orten Paläsṫina's, welche ausschließlich oder doch fast ausschließlich von Juden bewohnt waren, die politische und religiöse Gemeinde gar nicht getrennt gewesen. Zwar läßt sich bei der Dürftigkeit unseres Materiales dieser Punkt nicht zur Evidenz bringen. Es ist aber zunächst als selbstverständlich vorauszusetzen, daß die etwa am Orte wohnhaften Heiden keinen Anteil am Bürgerrechte, d. h. an der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten hatten, was z. B. gerade in Jerusalem evident ist, wo in das große Synedrium sicher nur Israeliten aufgenommen wurden. War dies aber der Fall, dann lag zur Trennung der bürgerlichen und religiösen Gemeinde gar kein Bedürfnis vor. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß in solchen Fällen die „Ältesten" der Stadt oder des Ortes zugleich die religiösen Angelegenheiten der Gemeinde zu leiten und zu ordnen hatten. Namentlich an kleineren Orten ist die Existenz von „Ältesten" für die religiösen Angelegenheiten neben solchen für die bürgerlichen sehr unwahrscheinlich. Aber auch an größeren Orten, wo es etwa mehrere Synagogen gab, lag zu einem solchen Dualismus kein Bedürfnis vor. Es brauchten ja nur von der einheitlich organisierten Gemeinde für die verschiedenen Synagogen verschiedene Aufsichtsbeamte ernannt zu werden. Jedenfalls — mag es sich nun hiermit so oder so verhalten — werden wir anzunehmen haben, daß die „Ältesten" als Mandatare der Gemeinde über alle Angelegenheiten derselben zu entscheiden hatten. Und das ist ein Punkt, in welchem sich die Verfassung der jüdischen Gemeinden wesentlich von derjenigen der ersten christlichen, wenigstens der paulinischen unterscheidet. In der korinthischen Gemeinde z. B. ist es zweifellos die Gesamtgemeinde, welche selbst und direkt in ihre Versammlung über alle wichtigeren Angelegenheiten Beschluß faßt. In den jüdischen Gemeinden dagegen lag, wie es wenigstens scheint, die Leitung aller Angelegenheiten in der Hand der „Ältesten". Sie hatten vermutlich auch das Recht und die Pflicht, den „Bann" zu verhängen, d. h. solche Gemeindeglieder, welche sich der Gemeinde Israels unwürdig gezeigt hatten, von derselben auszuschließen, eine Befugnis, deren gewissenhafte Handhabung für die jüdischen Gemeinden bei ihrer fortwährenden Berührung mit heidnischen Elementen geradezu eine Lebensfrage war. — Neben den „Ältesten", welche demnach als ein die sämtlichen Gemeinde-Angelegenheiten leitender Gemeinde-Ausschuß zu betrachten sind, gab es nun noch specielle **Beamte** für die regelmäßige Leitung und Beaufsichtigung des Gottesdienstes; aber wohl gemerkt, nur für diesen Zweck. Die gottesdienstlichen Handlungen selbst: Gebet, Schriftlektion und Predigt, wurden nicht von ständigen Beamten, sondern in freiem Wechsel von allen hierzu befähigten Gemeindegliedern ausgeübt. Namentlich war auch die Predigt, d. h. die an die Schriftlektion sich anschließende Lehr- und Mahnrede, nicht Sache eines ständigen Beamten, sondern jedem gestattet, der überhaupt dazu befähigt war. Daher sehen wir Jesum Christum an allen Orten, wohin er nur kommt, in den Synagogen sofort das Wort ergreifen, um zu „lehren" (Matth. 4, 23. 9, 35. 12, 9. 13, 54. Mark. 1, 21 ff. 1, 39. 3, 1. 6, 2. Luk. 4, 15. 16 ff. 4, 44. 6, 6. 13, 10). Beamte waren also nur erforderlich zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Besorgung der niederen Dienstleistungen. Daher gab es 1. einen **Archisynagogen** oder „Obersten der Schule" (Luther, Mark. 5, 22 ff. Luk. 8, 49. 13, 14. Apstlg. 13, 15. 18, 8. 17), dessen Hauptaufgabe es wohl war, den Gang des Gottesdienstes zu leiten. Er hatte zunächst ein Gemeindeglied zum Gebet aufzufordern, dann einige andere zur Schriftlektion, endlich wieder einen oder mehrere zur Predigt. Als z. B. Paulus und Barnabas nach Antiochien in Pisidien kamen und dort die Synagoge besuchten, wurden sie nach Beendigung der Schriftlektion von den Archisynagogen aufgefordert, zur Belehrung und Ermahnung des Volkes das Wort zu ergreifen (Apstlg. 13, 15). Überhaupt war der Archisynagoge dafür verantwortlich, daß nichts Ungehöriges in der Synagoge vorkam (Luk. 13, 14). Auch die Sorge für das Synagogengebäude und die zur Einrichtung desselben gehörigen Gegenstände, wie den heiligen Schrank und die heiligen Schriften, war wohl seine Sache. In der Regel wird es für **eine** Synagoge nur **einen** Archisynagogen gegeben haben (s. Luk. 13, 14). Doch finden wir z. B. in Antiochia Pisidiä mehrere Archisynagogen neben einander (Apstlg. 13, 15). An sich ist das Amt eines Archisynagogen, wie aus dem bisherigen erhellt, von dem eines Gemeinde-Ältesten verschieden. Es lag aber in der Natur der Sache — und ist vielleicht gewöhnlich geschehen, daß der Archisynagoge aus der Zahl der Gemeinde-Ältesten genommen werden konnte. — Neben dem Archi-

ſynagogen gab es 2. einen oder mehrere Gemeinde-*Diener*, welche die niederen Dienſtleiſtungen zu beſorgen hatten. Beim Gottesdienſt z. B. hatten ſie die heiligen Schriften herbeizubringen und dem, der es leſen wollte, zu überreichen, und ſie dann wieder von dieſem in Empfang zu nehmen (Luk. 4, 20). — Sie hatten aber überhaupt die Dienſte der Gemeinde zu verſehen, z. B. auch die vom Gericht verhängten Strafen, wie etwa die Geißelung, zu vollziehen. — 3. Für das Einſammeln und Verteilen der Almoſen, das auch in den Synagogen geſchah (Matth. 6, 2), ſcheint es beſondere *Almoſenpfleger* gegeben zu haben, die in den jüdiſchen Quellen zuweilen erwähnt werden (hebr. gabbaê zĕdakâ). Sie entſprechen alſo in gewiſſer Hinſicht den chriſtlichen Diakonen. — Außer dieſen bisher genannten ſcheint es keine eigentlichen *Beamten* der Gemeinde gegeben zu haben. Denn der in den jüdiſchen Quellen häufig erwähnte schĕlîach zibbur, der beim Gottesdienſt das Gebet zu ſprechen hatte, iſt wohl nicht als ſtändiger Beamter zu betrachten, ſondern es wurde eben immer dasjenige Gemeindeglied, welches im Namen der Gemeinde das Gebet ſprach, scheliach zibbur, d. h. „Geſandter“ oder „Vertreter der Gemeinde“ genannt. — Das *Gebäude*, in welchem ſich die Gemeinde zum Gottesdienſt zu verſammeln pflegte, hieß einfach „Verſammlungshaus“ (hebr. bêth ha-kenêseth). Das griechiſche Wort synagogé bedeutet eigentlich nur „Verſammlung“, iſt aber ſchon im N. T. ſtändige Bezeichnung des Verſammlungs*hauſes*. Luther überſetzt es ſtets mit „Schule“ (vgl. „Judenſchule“ Apſtlg. 13, 5. 14, 1. 17, 1. 10). Es gab ſolche Synagogen zur Zeit

Synagoge. Synagogenruine von Kefr Bereim.

Jesu Christi wohl in jeder Stadt Palästina's. Selbst in kleineren Städtchen wie Nazareth finden wir sie vor (Matth. 13, 54. Mark. 6, 2. Luk. 4, 16). Die an mehreren Orten Galiläa's, in Kefr Bereim, Meirôn, Irbid, Kasiun, Tell Chum noch vorhandenen Synagogenruinen weisen einen eigentümlichen architektonischen Charakter auf: sie waren viereckig, im Inneren durch mehrere Säulenreihen in Schiffe geteilt, hatten ziemlich hohe Portale mit zwei niedrigeren Seitenthüren, waren besonders an den Gesimsen reich verziert und müssen sehr stattlich ausgesehen haben. Doch gehören sie wahrscheinlich erst dem 2. oder 3. nachchristlichen Jahrh. an (vgl. S. 1441 f.). Auch in der Diaspora hat es überall, wo Juden in einiger Zahl beisammen wohnten, auch eine Synagoge gegeben, so z. B. in Damaskus (Apstlg. 9, 20), Salamis auf Cypern (13, 5), Antiochia Pisidiä (13, 14), Ikonium (14, 1), Ephesus (18, 19. 26. 19, 8), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 17); selbstverständlich auch in Alexandria und Rom. In großen Städten gab es deren eine erhebliche Anzahl. Außer den eigentlichen Synagogengebäuden gab es vielleicht auch Gebetsstätten unter freiem Himmel, nach Art der Theater. Doch ist dies mit Sicherheit nur von den Samaritanern bezeugt. Jedenfalls ist die vielfach verbreitete Meinung unbegründet, daß man beide durch verschiedene Benennungen unterschieden habe, jene als „Synagogen", diese als „Proseuchen" bezeichnend. Denn auch der letztere Ausdruck kommt sicher für die eigentlichen Synagogengebäude vor. Wenn es anging, baute man die Synagogen in der Nähe von Flüssen oder am Meeresstrande, da man vor dem Gebete sich die Hände waschen mußte. Ein Beispiel hierfür ist die Gebetsstätte in Philippi (Apstlg. 16, 13; Luther übersetzt: „an das Wasser, da man pflegte zu beten"; richtiger: „wo wir eine Gebetsstätte vermuteten"). — Die Einrichtung der Synagogen war natürlich je nach Größe und Vermögen der Gemeinde sehr verschieden. Unentbehrlich war aber in jeder der heilige „Schrank", in welchem die Gesetzesrollen und die anderen heiligen Schriften aufbewahrt wurden. — Die Synagogen dienten übrigens nicht nur zu gottesdienstlichen Zwecken; sie waren überhaupt die „Gemeindehäuser", in welchen z. B. auch (ob in einem besonderen Raume?) die Strafe der Geißelung vollzogen wurde (Matth. 10, 17. 23, 34. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12). — An jedem Sabbath versammelte sich die Gemeinde in der Synagoge zum Gebet und zur Erbauung aus dem Gesetz und den Propheten. Die Ordnung des sabbathlichen Gottesdienstes war folgende: Man begann mit Gebet, das von einem Gemeindeglied im Namen der Gemeinde gesprochen wurde. Der Vorbetende trat vor die Lade, in welcher die heiligen Schriften aufbewahrt wurden. Auch die Gemeinde stand (Matth. 6, 5. Mark. 11, 25. Luk. 18, 11), mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem gewendet (Hes. 8, 16. 1. Kön. 8, 48. 2. Chr. 6, 34. Dan. 6, 10). Hatte der Vorbeter geendet, so fiel die Gemeinde mit „Amen" ein. Auf das Gebet folgte die Verlesung eines Abschnittes aus dem Gesetz. In die Lektion mußten sich, wie wenigstens der Talmud vorschreibt, mindestens sieben Gemeindeglieder teilen, deren erster und letzter eine Danksagung zum Anfang und zum Schluß zu sprechen hatte. Jeder hatte mindestens drei Verse zu lesen und durfte sie niemals auswendig hersagen. Der Vorlesende pflegte zu stehen (vgl. Luk. 4, 16). — An die Verlesung des Gesetzes-Abschnittes schloß sich die Vorlesung eines Abschnittes aus den Propheten, d. h. aus denjenigen Büchern des A. T.s, welche im hebräischen Kanon die Bezeichnung „Propheten" führen;

Synagogenschrank. Thüren aufgeschlagen, im Innern die Rollen sichtbar. Nach einem altjüdischen Goldglase.

dazu gehören aber außer den eigentlichen Propheten auch die älteren historischen Bücher (Josua, Richter, Samuel, Könige). Daß bei jedem Sabbathgottesdienste sowohl aus dem Gesetz als aus den Propheten ein Abschnitt vorgelesen wurde, sehen wir z. B. auch aus Apstlg. 13, 15. Die übrigen Bücher des A. T.s wurden beim regelmäßigen Sabbathgottesdienste überhaupt nicht vorgelesen. Die prophetische Lektion unterschied sich dadurch von der Gesetzes-Lektion, daß sie einem einzigen Gemeindeglied überlassen wurde. Dieses verschiedene Verfahren hat seinen Grund in der verschiedenen Hochschätzung beider Klassen von heiligen Schriften. Das Gesetz galt für wichtiger als die Propheten. Daher wurde bei seiner Vorlesung mit größerem Ceremoniell verfahren als bei der der Propheten. — Während bei den griechischen Juden der Diaspora Gesetz und Propheten höchst wahrscheinlich in griechischer Sprache vorgelesen wurden, war in Palästina das Hebräische beibehalten worden. Dieses war aber auch in Palästina zur Zeit Christi nicht mehr die Sprache des Volkes; denn schon seit einigen Jahrhunderten war von Syrien her der vom Hebräischen verschiedene aramäische Dialekt vorgedrungen. Das

Hebräische war nur noch die Sprache der Gelehrten geblieben; vom Volke wurde es kaum noch oder doch nur mangelhaft verstanden. Aus diesem Grunde mußten nun beim Gottesdienste die hebräisch verlesenen Abschnitte stets von einem kundigen Dolmetscher während des Vorlesens mündlich übersetzt werden. Auch hier wurde wieder ein Unterschied zwischen Gesetz und Propheten gemacht. Beim Gesetz mußte, um Fehler zu vermeiden, Vers für Vers gelesen und übersetzt werden; bei der Prophetenlektion durfte der Vorlesende dem Übersetzer bis zu drei Versen zusammenhängend vorlesen; doch wenn jeder einen besonderen Abschnitt bildete, mußte er auch hier jeden einzeln lesen. — Nach der Lektion wurde das Vorgelesene von einem kundigen Gemeindegliede erläutert und durch Anwendung auf die Bedürfnisse der Gegenwart praktisch nutzbar gemacht. Die Lehrrede oder Predigt stand, wie gesagt, jedem fähigen Gemeindegliede frei, war also nicht Sache eines hierzu angestellten Beamten. In derselben freien Weise wurde das Predigen ja auch noch in den christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit gehandhabt; doch ist hier schon im zweiten Jahrhundert die freie Praxis aufgegeben und das Recht zu predigen den Mitgliedern des Presbyterkollegiums übertragen worden. In äußerer Beziehung ist noch zu bemerken, daß der Vortragende zu sitzen pflegte (vgl. Luk. 4, 20). —

6 Die hier beschriebene Ordnung des Gottesdienstes war die an den Sabbathen übliche. Man kam aber nicht nur am Sabbath, sondern auch am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) zur Schriftlektion in der Synagoge zusammen. Die Ordnung dieser Wochen-Gottesdienste war jedoch viel einfacher. Man las keinen Abschnitt aus den Propheten, sondern nur einen solchen aus dem Gesetz; und in die Lektion teilten sich nur drei Gemeindeglieder, nicht mehr und nicht weniger. — Selbstverständlich versammelte sich die Gemeinde auch an allen Festtagen zum Gottesdienst. Die Schriftabschnitte, welche hierfür (nach Mischna Megilla III, 5—6) zur Lektion vorgeschrieben waren, sind folgende: für das Passahfest: der Abschnitt über die Feste im 3. B. Mose (3. Mos. 23), für das Pfingstfest: „Sieben Wochen ꝛc." (5. Mos. 16, 9 ff.), für das Neujahrsfest: „Im 7. Monate am 1. des Monats ꝛc." (3. Mos. 23, 23 ff.), für den Versöhnungstag: „Nach dem Tode ꝛc." (3. Mos. 16), für den ersten Festtag des Laubhüttenfestes: der Abschnitt über die Feste im 3. B. Mose (3. Mos. 23), für die übrigen Tage des Laubhüttenfestes: die Opfergesetze für das Laubhüttenfest (4. Mos. 29, 12 ff.), für das Tempelweihfest: der Abschnitt von den Opfern der Fürsten (4. Mos. 7), für Purim: „Und es kam Amalek ꝛc." (2. Mos. 17, 8 ff.), für die Neumonde: „Am Anfang eurer Monate ꝛc." (4. Mos. 28, 11 ff.). — Am Purimfest pflegte man außerdem das ganze Buch Esther zu lesen. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Bd. II, 1886, S. 356—382. Schü.

Synedrium. 1 Das griechische Wort synedrion, eigent. „Versammlung", von Luther mit „Rat" übersetzt, kommt im N. T. häufig vor als Bezeichnung des obersten Gerichtes oder der obersten Behörde von Jerusalem, welche über Jesum das Urteil fällt (Matth. 26, 59. Mark. 14, 55. 15, 1), vor welcher Petrus, Johannes und die übrigen Apostel sich zu verantworten haben (Apstlg. 4, 15. 5, 21. 27. 34. 41), vor welche Stephanus als Angeklagter geschleppt wird (Apstlg. 6, 12. 15), und vor welcher endlich auch Paulus erscheinen muß, als ihm der Pöbel von Jerusalem wegen angeblicher Gesetzesübertretung nach dem Leben trachtete (Apstlg. 22, 30. 23, 1. 6. 15. 20. 28). Dieselbe Bezeichnung wird auch von Josephus zuweilen gebraucht, und sie ist sogar in der Form Sanhedrîn in die hebräische Sprache des Talmud übergegangen. Aus sämtlichen Quellen erhellt, daß dieses „Synedrium" nicht nur richterliche Funktionen auszuüben hatte, sondern daß es auch die oberste Verwaltungsbehörde war und in größerem oder geringerem Umfang auch politische Befugnisse hatte. Eben dieser letztere Umstand ist es, durch welchen dieses „Synedrium" der griechischen und römischen Zeit sich wesentlich von ähnlichen Institutionen der früheren Zeit unterscheidet. Einen obersten Gerichtshof in Jerusalem hat es schon seit der Zeit Josaphats gegeben (siehe Gerichtswesen S. 504). Aber dieser hatte eben nur Recht zu sprechen und hatte keinerlei Regierungsbefugnisse. Auch zunächst nach dem Exil war die Regierungsgewalt in dem persischen Statthalter koncentriert. Von einer neben ihm existierenden einheimischen Behörde haben wir wenigstens keine sicheren Spuren; und wenn sie etwa existiert haben sollte, so ist es jedenfalls nicht wahrscheinlich, daß sie erhebliche politische Befugnisse gehabt hat. Erst in der griechischen Zeit wird zum erstenmal eine Gerusia, d. h. ein aristokratischer Senat erwähnt (Jos., Altert. XII, 3, 3), der im wesentlichen wohl dasselbe gewesen ist, wie das spätere Synedrium. Und es entspricht diese Thatsache auch den allgemeinen politischen Verhältnissen. Denn während noch in der persischen Zeit die Regierungsgewalt vorwiegend in den Händen des persischen Statthalters lag, überließen die griechischen Ptolemäer, unter deren Oberhoheit das jüdische Volk im dritten Jahrhundert stand, die innere Regierung ganz dem einheimischen Adel, indem sie sich mit Anerkennung ihrer Oberhoheit begnügten, die ihren Ausdruck in der Zahlung jährlicher Abgaben fand. Damals bildete der jüdische Hohepriester zugleich die politische Spitze des Volkes; und ihm zur Seite stand eben jene

Gerusia, die in Verbindung mit dem Hohenpriester wohl alle wesentlichen Regierungs-Befugnisse im Innern ausübte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Organisation eben eine Schöpfung der griechischen Zeit, also der Ptolemäer ist. Denn es entspricht ganz dem Wesen hellenistischer Staatenbildung, daß die inneren Regierungsgeschäfte großer Kommunen den einheimischen Senaten überlassen werden. Allerdings haben die in der hellenistischen Zeit neugegründeten Kommunen in der Regel demokratische Verfassung, während die jüdische gerusia ein aristokratischer Senat war. Eben dieser letztere Umstand macht es wahrscheinlich, daß sie ihrer Grundlage nach doch schon aus der persischen Zeit stammt. Einen Wendepunkt in der politischen Geschichte bildete dann wieder die makkabäische Erhebung, welche nach mancherlei Wechselfällen die Hasmonäer an die Spitze des jüdischen Gemeinwesens brachte. Da diese als Hohepriester und Fürsten der Juden eine ähnliche Stellung einnahmen, wie die Hohenpriester zur Zeit der ptolemäischen Oberhoheit, so ist von vornherein zu vermuten, daß auch die alte Gerusia in der bisherigen Weise fortbestanden haben wird. Und so finden wir dieselben in der That auch jetzt in ähnlicher Stellung wieder (1. Makk. 12, 6; vgl. 12, 35. 13, 36. 14, 20. 28). Dabei ist nur vorauszusetzen, daß die mit dem Hohenpriestertum der Makkabäer unversöhnlichen, entschieden griechenfreundlichen Elemente inzwischen verdrängt worden waren. Als später die hasmonäischen Fürsten das königliche Diadem annahmen, mag die Gerusia an Bedeutung verloren haben, hat aber schwerlich aufgehört, zu existieren. Große Umwandlungen brachte dagegen die Eroberung Paläſtina's durch die Römer mit sich. Zwar Pompejus selbst hat verhältnismäßig nicht tief in die inneren Verhältnisse Palästina's eingegriffen. Aber schon Gabinius, der in den Jahren 57—55 v. Chr. Prokonsul von Syrien war, hat die Einheit des jüdischen Gemeinwesens dadurch aufgehoben, daß er das jüdische Gebiet in fünf von einander unabhängige Bezirke teilte, deren jeder von einem eigenen synedrion oder synodos verwaltet wurde (Josephus, Altert. XIV, 5, 4. Jüd. Kr. I, 8, 5). Die Hauptstädte der fünf Bezirke waren Jerusalem, Gazara (so ist wohl statt Gadara zu lesen), Amathus, Jericho und Sepphoris. Mit dieser Maßregel war die frühere Gerusia von selbst beseitigt oder wenigstens ihre Kompetenz auf dem Bezirk von Jerusalem beschränkt. Bemerkenswert ist aber, daß uns eben jetzt zum erstenmale der Ausdruck synedrion begegnet (Altert. XIV, 5, 4) und zwar als gleichbedeutend mit synodos (Jüd. Kr. I, 8, 5). Man darf aus dem Gebrauch dieser Ausdrücke vielleicht den Schluß ziehen, daß diese fünf Verwaltungskörper nicht städtische Senate waren, sondern Repräsentativ-Versammlungen, welche aus den Abgeordneten verschiedener Städte zusammengesetzt waren. Denn eben hierfür wird vorwiegend der Ausdruck synedrion gebraucht, während ein städtischer Senat in der Regel bulê oder gerusia heißt; und der Ausdruck synodos kann kaum etwas anderes als eine solche Repräsentativ-Versammlung bezeichnen. Wir hätten dann in der Maßregel des Gabinius ein analoges Verfahren zu erblicken, wie es von den Römern auch bei der Einrichtung anderer Provinzen oft beobachtet wurde (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. Aufl., 1881, S. 501). Die Einrichtung des Gabinius war jedoch nicht von langer Dauer. Kaum zehn Jahre später (47 v. Chr.) wurden durch Cäsar die politischen Verhältnisse Palästina's abermals umgestaltet, und hierbei die Kompetenz des Synedriums von Jerusalem wieder über den ganzen Umfang des jüdischen Gebietes ausgedehnt (wie aus Jos., Altert. XIV, 9, 3—5 erhellt). Der Ausdruck synedrion ist von jetzt an die vorherrschende Bezeichnung für die oberste Behörde von Jerusalem (doch kommen auch die Ausdrücke bulê und gerusia vor). Man könnte geneigt sein, dies daraus zu erklären, daß der durch die Einrichtung des Gabinius einmal eingebürgerte Name auch später unter veränderten Verhältnissen beibehalten wurde. Allein das Wort synedrium bezeichnet auch sonst ganz gewöhnlich einen „Gerichtshof". Wenn also eben dieser Ausdruck, nicht bulê oder gerusia, zur Bezeichnung der obersten Behörde von Jerusalem herrschend wurde, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß sie aber vorwiegend als „Gerichtshof" betrachtet wurde. Eine Krisis in der Geschichte des Synedriums trat wieder ein mit der Ernennung des Herodes zum Könige von Palästina. Er war als Emporkömmling dem alten Adel von Jerusalem verhaßt, und ließ daher, um dessen Macht zu brechen, gleich beim Beginn seiner Regierung (37 v. Chr.) fast sämtliche Mitglieder des Synedriums, 45 der vornehmsten Männer Jerusalems, hinrichten (Jos., Altert. XIV, 9, 4. XV, 1, 2). Die Behörde selbst scheint er jedoch nicht aufgehoben zu haben; denn sie wird auch während seiner Regierung erwähnt (Jos., Altert. XV, 6, 2). Er hat also wohl nach der Massenhinrichtung der früheren Mitglieder die Behörde mit neuen ihm ergebenen Männern besetzt. Eine selbständige Bedeutung kann sie freilich zu seiner Zeit nicht gehabt haben; ebensowenig während der Regierung seines Sohnes Archelaus. Größere Bedeutung erlangte sie dagegen wieder, als im Jahre 6 nach Chr. Archelaus abgesetzt und sein Gebiet (Judäa und Samaria) unter unmittelbar römische Verwaltung gestellt wurde. Denn jetzt wurden die inneren Regierungsangelegenheiten (Jurisdiktion und Verwaltung) zu einem großen Teile wieder in die Hände des Synedriums, mit dem Hohenpriester an der Spitze, gelegt, indem der römische Prokurator nur gewisse Oberhoheitsrechte auszuüben hatte. Das jüdische Volk resp. der Adel von Jerusalem hat also da-

mals ein höheres Maß von Selbstverwaltung ausgeübt, als zur Zeit der herodianischen Herrschaft. Unter römischen Prokuratoren blieb aber Judäa, mit Ausnahme der kurzen Regierung Agrippa's I. (41—44 n. Chr.), bis zum Ausbruch des großen Krieges (66 n. Chr.). Die Folge der Revolution war, daß dem Volk auch das bisher gewährte Maß von Selbstverwaltung genommen wurde. Das Synedrium in seiner bisherigen Bedeutung ist von nun an vom Schauplatze verschwunden. Zwar ist auch jetzt von jüdischen „Synedrien" in Jabne und später in Tiberias die Rede. Aber diese waren mehr Juristenschulen als politische Behörden, und sind nur dadurch in der Praxis zu großer Bedeutung gelangt, daß das Volk sich freiwillig ihren Rechtssprüchen unterordnete. — 2 Aus dieser Übersicht über die Geschichte des Synedriums erhellt von selbst, daß von seiner Errichtung durch Moses, welche die jüdische Tradition postuliert, keine Rede sein kann. Es ergibt sich aber ferner, daß seine Stellung und seine Kompetenz zu verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene gewesen ist. Wenn daher im folgenden noch der Versuch gemacht wird, diese näher zu beschreiben, so gilt alles, was nun zu sagen ist, in der Regel nur von der letzten Periode (6—66 n. Chr.), über welche wir verhältnismäßig am meisten Kunde haben. — Die Zahl der Mitglieder wird von den jüdischen Quellen auf 71 angegeben; und man hat wohl keinen Grund, die faktische Gültigkeit derselben zu bezweifeln. Über die Art der Ergänzung haben wir keine sicheren Nachrichten. Wenn man aber nach den ganzen mehr aristokratischen als demokratischen Charakter der Behörde urteilen darf, so ist eine Ergänzung entweder durch Cooptation oder durch landesherrliche Ernennung wohl als das Wahrscheinliche zu betrachten. Nach dem Talmud durften nur Männer von unbezweifelt israelitischer Abkunft zugelassen werden. Zu gewissen Zeiten, namentlich unter den späteren sadducäisch-gesinnten Hasmonäern, war das Synedrium vielleicht ausschließlich vom sadducäischen Adel besetzt. Je mehr aber die Pharisäer an Einfluß beim Volk gewannen, um so mehr mußten auch ihnen Sitze im Synedrium eingeräumt werden. Sicher ist, daß im Zeitalter Jesu Christi sowohl Sadducäer als Pharisäer im Synedrium saßen (vgl. Apstlg. 4, 1 ff. 5, 17. 34. 23, 6). Da das Synedrium der oberste Gerichtshof war, so verstand es sich von selbst, daß in ihm gesetzkundige „Schriftgelehrte" nicht fehlen durften (vgl. Matth. 26, 3. 57. Mark. 14, 53. 15, 2. Luk. 22, 66. Apstlg. 4, 5–6). An der Spitze aber standen die „Hohenpriester" (über die Bedeutung des Ausdrucks „Hohepriester" in der Mehrzahl s. ob. S. 649b f.). Den Vorsitz führte, so weit unsere Kunde reicht, stets der eigentliche fungierende Hohepriester; so z. B. zur Zeit Christi Kaiphas (Matth. 26, 3. 57), zur Zeit des Paulus Ananias (Apstlg. 23, 2. 24, 1). Die spätere rabbinische Tradition macht freilich die berühmten pharisäischen Schulhäupter wie Hillel, Gamaliel u. a. zu Präsidenten des Synedriums. Diese Meinung ist aber mit allen beglaubigten Thatsachen unvereinbar und sicher als ungeschichtlich zu betrachten. Ungeschichtlich ist auch die übrigens sehr spät erst auftretende rabbinische Fiktion, daß der Vorsitzende des Synedriums den Titel „Nasi" (Fürst), und sein Stellvertreter den Titel „Ab-beth-din" (Vater des Gerichtshofes) geführt habe. — 3 Die Kompetenz des Synedriums war sowohl ihrer räumlichen wie ihrer sachlichen Ausdehnung nach zu verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene. Nach der Einrichtung des Gabinius umfaßte der Bezirk des Synedriums von Jerusalem nur etwa ein Fünftel des jüdischen Landes. Durch Cäsar wurde seine Kompetenz wieder über das ganze jüdische Gebiet ausgedehnt; und so blieb es wohl auch unter Herodes. Als aber nach dem Tode des Herodes Paläſtina in drei Gebiete zerteilt worden war, 1. Judäa und Samaria unter Archelaus, 2. Galiläa und Peräa unter Herodes Antipas, 3. die Provinzen nordöstlich vom See Genezareth unter Philippus, hat von da an die politische Kompetenz des Synedriums sich schwerlich über die Grenzen des eigentlichen Judäa hinaus erstreckt. Auch für die Zeit der römischen Prokuratoren ist wohl dieses letztere als Umkreis der politischen Kompetenz des jerusalemischen Synedriums zu betrachten. Daher hat z. B. Galiläa stets seine eigene Hauptstadt, zuerst Sepphoris, dann Tiberias, dann wieder Sepphoris (Jos., Altert. XVIII, 2, 1. Leben Kap. 9). Selbstverständlich stehen auch die griechischen Städte an den Grenzen Palästina's außerhalb der Kompetenz des jerusalemischen Synedriums. Trotz dieser formell ziemlich beschränkten Machtsphäre desselben ist es aber thatsächlich doch von den Juden der ganzen Welt als maßgebende Behörde anerkannt worden. Weit über die Grenzen Palästina's hinaus wird seinen Befehlen von Seite der ganzen Judenschaft Folge geleistet. Es kann z. B. an die jüdischen Gemeinden von Damaskus Weisungen ergehen lassen (Apstlg. 9, 2); und es trifft überhaupt in allen allgemein jüdischen Angelegenheiten Anordnungen, die wohl überall als bindend anerkannt worden sind. — Die sachliche Ausdehnung seiner Kompetenz war keineswegs auf die religiösen Angelegenheiten beschränkt, weshalb es durchaus verkehrt ist, das Synedrium als geistliche Behörde oder geistlichen Gerichtshof zu betrachten. Es hatte in weltlichen Dingen ebenso gut Anordnungen zu treffen und Recht zu sprechen, wie in religiösen. Die gesamte Verwaltung und Rechtspflege, soweit sie nicht von den Lokalbehörden gehandhabt wurde, gehört eben zur Kompetenz des großen Synedriums. Es hatte also neben

den städtischen Angelegenheiten von Jerusalem die Angelegenheiten der Provinz oder Palästina's oder des ganzen jüdischen Volkes zu ordnen, und es hatte in allen wichtigeren und schwierigeren Fällen, die nicht von den Lokalgerichten entschieden wurden, Recht zu sprechen. Es war mit einem Worte Träger der gesamten Regierungsgewalt, soweit diese nicht direkt von den Landesherren, sei es den Herodianern oder den Römern, ausgeübt wurde. Von Seite der Herodianer wird dies freilich in sehr ausgedehntem Maße der Fall gewesen sein. Die Römer aber scheinen bis zum Ausbruch des Krieges die Regierung im Innern vorwiegend dem Synedrium überlassen zu haben. Freilich gab es für das Eingreifen der römischen Behörde keine rechtliche Grenze. Der Prokurator konnte jeder Zeit über die Köpfe des Synedriums hinweg Verwaltungsmaßregeln treffen und Urteile fällen, wo immer es ihm gut dünkte. Aber der geregelte Gang der Verwaltung und Rechtspflege lag vorwiegend in den Händen des Synedriums. Daher wird z. B. die Aburteilung Pauli vom römischen Prokurator an das jüdische Synedrium verwiesen (Apstlg. 22, 30). Selbst die Eintreibung der römischen Steuern scheint ihm übergeben gewesen zu sein (Jos., Jüd. Kr. II, 17, 1), was auch sonstiger Analogie entsprechen würde. Die relative Selbständigkeit des Synedriums gerade in der römischen Zeit prägt sich auch darin aus, daß es eine eigene Polizei hatte und aus eigener Machtbefugnis Verhaftungen vornehmen konnte (vgl. die Gefangennahme Jesu Matth. 26, 47 ff. Mark. 14, 43 ff.). Nur eine Einschränkung von Belang bestand zur römischen Zeit. Das Synedrium konnte die von ihm gefällten Todesurteile nicht selbständig vollstrecken; dieselben bedurften vielmehr der Bestätigung durch den Prokurator und wurden, wie es scheint, auch durch diesen vollzogen. Dies erhellt besonders aus dem Gang der Verurteilung Jesu: nach der Aburteilung durch das Synedrium wird er vor den Prokurator geführt, damit dieser das Urteil bestätige und vollziehen lasse (vgl. auch Joh. 18, 31). Wenn also Stephanus ohne eine solche Bestätigung von den Juden gesteinigt wird (Apstlg. Kap. 7), so ist darin ein tumultuarischer Akt der Volksjustiz zu erblicken. Für das Urteil des Prokurators bei Bestätigung oder Nichtbestätigung war jedoch in der Regel wohl auch das jüdische Gesetz maßgebend. Daher genehmigt Pilatus die Hinrichtung Jesu Christi, da die Juden versichern, daß er nach ihrem Gesetz des Todes schuldig sei. Ja man ging in der Konzession an das jüdische Gesetz sogar soweit, daß z. B. jeder Nicht-Jude, der den innern Tempelvorhof betrat, mit dem Tode bestraft wurde, selbst wenn es ein Römer war (Jos., Jüd. Kr. VI, 2, 4); vorausgesetzt ist dabei auch wieder die Bestätigung des Urteils durch den Prokurator.

4 — Als Versammlungslokal des großen Synedriums im Zeitalter Jesu Christi nennen die jüdischen Quellen die sogenannte lischkath ha-gazith, welche sie als eine Halle oder einen Saal im eigentlichen (inneren) Tempelvorhof betrachten. Da gazith überhaupt „Behauenes", speciell „Quadersteine" bedeutet, so übersetzt man gewöhnlich „Quaderhalle" und versteht darunter eine aus massiven Quadern erbaute Halle des Tempelvorhofes. Derartige Hallen hat es aber im Tempelvorhof eine ganze Anzahl gegeben; jener Name würde also gar nichts besagen, was für eine einzelne speciell charakteristisch wäre. Anderseits wissen wir aus Josephus, daß das „Rathaus" (und dies ist doch ohne Zweifel das Versammlungslokal des großen Synedriums) in der Nähe des sogenannten Xystos lag (Jüd. Kr. V, 4, 2). Dieser Xystos war eine mit Steinplatten belegte Terrasse an der Grenze der Oberstadt, von welcher eine Brücke direkt nach dem Tempelberg hinüberführte (Jüd. Kr. II, 16, 3). Unmittelbar an dieser Brücke auf dem Tempelberg muß das „Rathaus" gelegen haben. Da nun das griech. Xystos eigentlich ebenfalls „Behauenes" bedeutet, also seiner Wortbedeutung nach genau dem hebräischen gazith entspricht, so liegt die Vermutung nahe, daß gazîth die Übersetzung von Xystos ist; und demnach lischkath ha-gazith „die Halle am Xystos" heißt, welche durch diese, von ihrer Lage hergenommene, Bezeichnung von anderen Hallen des Tempelberges unterschieden wurde. Sie würde dann allerdings nicht, wie die in dieser Beziehung unzuverlässige rabbinische Tradition will, im innern Vorhof, sondern an der Grenze des Tempelberges an der obenbezeichneten Stelle gelegen haben. Die von der rabbinischen Tradition angenommene Lage ist aber auch deshalb unwahrscheinlich, weil der innere Vorhof nur für die eigentlichen Kultuszwecke bestimmt war, also die Benutzung eines Raumes im innern Vorhof für die Gerichtssitzungen sehr auffallend wäre. Auch bei unserer Annahme jedoch gehörte das Versammlungslokal des Synedriums zum Komplex der Tempelgebäude, befand sich also innerhalb der äußern Mauer des Tempelberges, deren Thore bei Nacht geschlossen waren. Aus dieser Thatsache ist es wohl zu erklären, daß die in nächtlicher Eile zusammenberufene Synedrialsitzung, in welcher das Todesurteil über Jesum gesprochen wurde, nicht in dem gewöhnlichen Versammlungslokal, sondern in dem Palaste des Hohenpriesters Kaiphas stattfand (Matth. 26, 57 ff., Mark. 14, 53 ff.; an den Stellen Luk. 22, 54 ff., Joh. 18, 13 ff. handelt es sich nicht um eine Synedrialsitzung, sondern nur um ein Verhör vor dem Hohenpriester; in der Stelle Matth. 26, 3 aber ist die Ortsangabe ein späterer Zusatz des Evangelisten, der im ursprünglichem Texte Mark. 14, 1. Luk. 22, 2 fehlt; es ist also faktisch in den Evangelien nur von jener einen nächtlichen Sitzung im Palaste

des Kaiphas die Rede). — Die spät-talmudische Angabe, daß das Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus der lischkath ha-gazith in die „Kaufhallen" (chanujoth) oder in eine „Kaufhalle" (chanuth) ausgewandert sei, verdient keine Beachtung, da die besseren rabbinischen Quellen selbst noch für die letzte Zeit des Tempelbestandes die lischkath hagazith als Versammlungsort voraussetzen. — Über das Gerichtsverfahren vgl. d. A. Gerichtswesen. Ebendaselbst ist auch bereits S. 506b über die vom jerusalemischen Synedrium zu unterscheidenden kleineren Synedrien alles wesentliche mitgeteilt. — Die Litteratur über unseren Gegenstand s. bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II, 1886, S. 143 f. Über das Versammlungslokal vgl. die Abhandlung in den Theol. Stud. und Krit., Jahrg. 1878.

Schü.

Syntyche und **Evodia**, zwei angesehene christliche Frauen in Philippi, die sich in Gemeinschaft mit dem Apostel Paulus, mit Klemens und anderen ungenannten Philippern unter Anfechtung und Kampf (vgl. Apstlg. 16, 19. 1. Thess. 2, 2) um die Verbreitung des Evangeliums in Philippi verdient gemacht hatten, um so mehr aber auch durch die zwischen ihnen entstandene Zwietracht Anstoß gaben, weshalb Paulus sie in seinem Schreiben an die Gemeinde namentlich zur Eintracht mahnt (Phil. 4, 2 f.). Zu der Annahme, daß sie Diakonissinnen gewesen seien, gibt die Stelle keinerlei Anhalt; der nicht weiter zu ermittelnde Grund ihrer Uneinigkeit aber scheint ein rein persönlicher gewesen zu sein.

Syrakus war im Altertum eine der größten und glänzendsten griechischen Städte auf der Ostküste der Insel Sicilien. Von korinthischen Doriern im Jahre 735 v. Chr. auf der Küsteninsel Ortygia gegründet, wurde S. durch den gewaltigen Gelon (erst Tyrannos, später König von S.) seit 485 v. Chr. einerseits durch neue großartige Anlagen auf den gegenüberliegenden Uferhöhen der Hauptinsel zu einer wirklichen Großstadt, anderseits durch seine glückliche Politik zu der führenden Macht unter den Griechen Siciliens erhoben. Von Gelons Zeit bis zum ersten punischen Kriege beruhte die historische Bedeutung von S., welches innerlich unaufhörlich zwischen leidenschaftlichen Bewegungen seiner unruhigen Demokratie und der immer wieder neu emporkommenden Herrschaft sogenannter „Tyrannen" hin und her schwankte, auf seiner Stellung als das stärkste Bollwerk der sicilischen Griechen gegenüber den Versuchen der Karthager, von Panormos und Lilybaion aus die Insel Sicilien für sich zu erobern. Gleich zu Anfang des ersten punischen Krieges (263 v. Chr.) trat endlich der kluge Hieron II., damals König von S., entschlossen auf die Seite der Römer gegen Karthago. Als aber dieser tüchtige Staatsmann nicht lange nach dem Ausbruche des zweiten punischen Krieges (215 v. Chr.) gestorben, und nun zuerst sein Enkel Hieronymus, dann auch eine Partei, die diesen stürzte (215/4 v. Chr.), auf die Seite der Afrikaner getreten war: da ging infolge der Belagerung und Erstürmung der Stadt durch den römischen Heerführer Marcellus im Jahre 212 v. Chr. der alte Glanz von S. zu Grunde. Doch behauptete S. noch lange (so noch in Nero's Zeit, als Paulus auf seiner Reise nach Rom die Stadt berührte, Apstlg. 28, 12), eine gewisse Bedeutung als Residenz des römischen Statthalters, der von hier aus, seit Ende des zweiten punischen Krieges, die römische Inselprovinz Sicilien regierte, und eines seiner beiden Quästoren, wie auch als Mittelpunkt eines römischen conventus oder Gerichtsbezirks.

H.

Syrien als geographischer Begriff genommen bedeutet im Sinne und in der Auffassung der europäischen Völker der alten Welt das östliche Küstenland des mittelländischen Meeres, welches, durch 6 bis 7 Breitegrade von N. nach S. sich ausdehnend, eine gewisse Gleichförmigkeit in seiner physischen Gestaltung zeigt. Der (aus Assyrien verkürzte) Name Syrien wird erst seit der Zeit der Diadochen Alexanders des Großen geläufig. Bei den Eingeborenen galt (wie denn auch der Name Suristan bei Persern und Osmanen immer nur auf gelehrten Gebrauch beschränkt geblieben ist) für dieses ausgedehnte Küstengebiet die Unterscheidung in Canaan und Aram (s. d. Art.). Nur daß einerseits der Name Aram sich erheblich weiter nach Osten über einen großen nördlichen Teil des sogen. Mesopotamien ausdehnte, und daß anderseits zu den Aramäern alle dialektisch verwandten Semiten gezählt wurden, die nicht durch die Elamiter, Assyrier, Lyder und Arphaksäer mitbegriffen waren. In der griech.-römischen Zeit nun begriff man immer allgemeiner auch die phönikischen, philistäischen und jüdischen Striche mit unter dem syrischen, vom Amanus und Taurus bis zur ägyptischen Grenze sich ausdehnenden Gesamtnamen, der dabei nur noch einen schmalen Strich im nordwestlichen Mesopotamien, links vom mittleren Euphrat umfaßte. Der endgültige Ausschluß aber des mesopotamischen Teiles von Syrien, die bleibende Beschränkung des syrischen Namens auf das Land im W. des Euphrat ist die Folge der römischen Besitzergreifung seit 64 v. Chr. gewesen. Die große Masse endlich des „syrischen" Landes westlich vom Euphrat zerfiel den Alten (von Phönikien und Palästina abgesehen) in das nördliche oder obere Syrien, von den Stromschnellen des Euphrat bis südwärts nach Hemesa, und in das sogenannte Kölesyrien, (das mittlere Syrien) mit der Thalmulde des Orontes und Leontes zwischen Libanon und Antilibanon,

und die ostwärts vom Antilibanon nach der Steppe des Euphrat zu verlaufenden Landschaften, mit dem Centralplatz Damaskus, welche Stadt zur Zeit der Könige von Israel und Juda eines kleinen aramäischen Reiches Mittelpunkt war. — Für die griechisch-römische Zeit nun unterscheiden wir zuerst a. ein „syrisches" Reich. Es ist das die geläufige, obwohl nicht ganz präcise Bezeichnung des Reiches der Seleukiden, dessen Entwickelungsgang wir nachstehend in seinen Hauptumrissen entwerfen. Als das ungeheure Reich Alexanders des Großen unter den Kämpfen seiner Diadochen zuletzt in eine Reihe selbständiger Großstaaten auseinander gefallen war, blieb zunächst die Masse der asiat. Provinzen des alten Reiches der Achämeniden, mit der Residenz Babylon, mehr als 70 Satrapien, seit den beiden ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts v. Chr. in den Händen des großen Königs Seleukos I. Nikator und seiner Nachkommen. Die Seleukiden empfanden sehr bald die ungeheuren Schwierigkeiten, welche allen Versuchen sich entgegenstellten, dieses kolossale Gebiet wirklich zu regieren, es auch nur wirksam zusammenzuhalten und vor innern und äußeren Gegnern sicher zu schützen. Die Gegnerschaft nationaler und hellenistischer Machthaber hatte namentlich Kleinasien und die Turanischen Provinzen sehr bald zu einem höchst unsicheren Besitz dieses Königshauses werden lassen. Die organisierte Kraft aber des Reiches wurde seit der Zeit des Königs Antiochus I. (281—261 v. Chr.) mehrere Jahrzehnte hindurch verbraucht in immer wiederholten, blutigen Kämpfen mit den ägyptischen Ptolemäern, die seit Ptolemäus II. Philadelphus die Politik der alten Pharaonen kraftvoll aufnahmen und mit größter Energie dahin arbeiteten, den Seleukiden das südliche Syrien, also namentlich die strategisch und merkantil in gleicher Weise wichtigen Landschaften Philistäa, Paläſtina und Phönikien zu entreißen. — Das intelligente und kraftvolle Geschlecht der Seleukiden hatte bald erkannt, daß es unmöglich war, das ungeheure Reich zwischen dem Mittelmeer und dem Indus mit seiner bunten Völkerwelt nach einem durchgehenden Prinzip zu regieren. Man entschloß sich daher zu einem gemischten System. Für die Verwaltung mußte man bei dem seit der assyrischen Zeit in Asiens Großreichen entwickelten System der „Satrapien" stehen bleiben. Dagegen schufen sich die Seleukiden in der Westhälfte des Reiches, welche für die Gräcisierung ungleich empfänglicher war, als der Osten jenseits des Tigris, eine neue Basis. Ein Teil Kleinasiens, Mesopotamien und namentlich Syrien wurden mit aller Energie hellenisiert. Gerade Syrien mit seiner hafenreichen Küste, welche die bequemste Wasserverbindung mit Europa möglich machte, und mit seinen Straßenzügen nach dem Euphratthal, wurde die politisch und militärisch bedeutsamste Kernprovinz der Monarchie. Die neue griechische Hauptstadt am Orontes, die nach 300 v. Chr. begonnene Schöpfung des großen Stifters dieses Reiches, Antiochia, mit ihrem nahen, kolossalen Kriegshafen Seleukia, die Jahrhunderte lang in architektonischer Schönheit und geistigem Leben mit dem ägyptischen Alexandria wetteiferte, hatte auch politisch und militärisch für die Griechenherrschaft in Asien eine ähnliche Bedeutung, wie die Seehauptstadt der Ptolemäer für das Griechentum im Nilthal. Dazu trat die immer fortschreitende, später durch die Römer kräftig weiter geführte Durchsetzung des syrischen Landes im weiteren Umfange mit vielen anderen griechischen Städten, die mit Ausnahme der Reichssteuern und des Militärwesens sich selbständig verwalten durften, und an vielen Orten die Gräcisierung wenigstens der oberen Schichten der Einwohner. Die griechische Sprache wurde die amtliche Sprache und drängte für Jahrhunderte die alte Landessprache zurück in die Stellung eines litteraturlosen Platt. — Nichtsdestoweniger sind die Seleukiden auf die Dauer doch nicht so stark gewesen, um die ungeheuren Schwierigkeiten zu besiegen, welche der nachhaltigen Sicherung und der Behauptung ihres Besitzstandes entgegentraten; dieses um so weniger, je weniger ihr Geschlecht sich von tiefer Ausartung, von innerer Zerrüttung und grimmigem Familienhader frei zu erhalten vermochte. Mit dem Erlöschen freilich der Kraft der Ptolemäer seit des Ptolemäus III. Euergetes' Tode (221 v. Chr.) schwand die furchtbare Gefahr von seiten des ägyptischen Reiches. Dagegen behaupteten sich die Attaliden von Pergamon im westlichen Kleinasien mit gutem Erfolge. Und in Turan entstanden gegen Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. einerseits das selbständige Griechenreich von Baktrien, anderseits die Anfänge des Reiches der Parther, während zugleich die Meder von Atropatene sich gegen das südliche Ufer des kaspischen Meeres ausbreiteten. Noch einmal ist es dem (222—187 v. Chr. regierenden) König Antiochus III. (dem „Großen") gelungen in Kleinasien und in Iran, dann gegen Ägypten die Herrschaft der Seleukiden mit gewaltiger Kraft zur Geltung zu bringen; nur die Parther und Baktrier blieben unabhängig. Aber die große Niederlage welche die Römer im Jahre 190 v. Chr. bei Magnesia am Sipylos der Armee dieses Königs beibrachten, und der darauf hin dem Antiochus aufgezwungene Friedensschluß (189 v. Chr.) zerbrachen die Kraft des Seleukidenreiches für immer und leiteten dessen schnellen Zerfall ein. — Die Seleukiden mußten ihre Grenzen hinter den Taurus zurückziehen. Nun rissen sich auch Kappadokien und Armenien von ihnen los. Des dritten Antiochos Sohn und zweiter Nachfolger Antiochus IV.

Epiphanes (175—164), ein begabter und energischer Regent, veranlaßte durch die blutige Gewaltsamkeit, mit der er 168 die Juden auch religiös zu hellenisieren versuchte, 167 den furchtbaren Aufstand des Heldengeschlechts der Hasmonäer, der in seinen weiteren Wirkungen das südliche Syrien von dem Reiche losriß, und die Zeit der Einmischungen des römischen Senats in den Zersetzungsprozeß des Reiches einleitete. Die Zertrümmerung des Seleukidenreiches vollendeten die Parther, die seit 150—140 v. Chr. die iranischen Provinzen und Babylonien eroberten, und 128 v. Chr. den König Antiochus VII. Sidetes mit seiner Armee in Medien vernichteten. — Das nunmehr lediglich auf Syrien beschränkte Reich wurde seitdem fast unablässig durch innere dynastische Fehden zerrüttet, während die großen Städte und mehrere arabische Häuptlinge sich selbständige Stellungen schufen. Unter solchen Umständen konnte 83—74 v. Chr. der armenische Großkönig Tigranes ohne Mühe das syrische Reich erobern und sich bis nach Ptolemais ausbreiten. Als nachher die Macht der Armenier unter den Schlägen der römischen Feldherren Lucullus und Pompejus zusammengebrochen war, erklärte der letztere im J. 64 v. Chr. den Rest des syrischen Reiches zur römischen Provinz; der letzte Großkönig Antiochus XIII. hörte auf zu regieren, und verlor durch die Tücke eines arabischen Häuptlings sein Leben. Nur das nördlichste Stück des syrischen Landes, Commagene, blieb noch im Besitze eines Antiochos. — b. Die neue syrische Provinz der Römer umfaßte seit 64 v. Chr. das gesamte Gebiet vom Taurus, vom mittleren Euphrat und vom issischen Golfe bis zur parthischen Euphratgrenze und bis zur Landenge von Suez. Thatsächlich aber begnügte sich Pompejus damit, daß zu Antiochia ein römischer Statthalter eingesetzt wurde, der mit einer starken Heeresmacht die neue Ordnung der Dinge sichern und überwachen, und Roms Übergewicht und Willen jeden Augenblick zur Nachachtung bringen konnte, und die Reichssteuern zu erheben hatte. Soweit es ausführbar war, wurde die neue Provinz unter specieller Begünstigung der griechischen Städte in eine Reihe „freier" Stadtgebiete gegliedert, welche nach einem Census in ihrer Verfassung aristokratisch organisiert wurden, eigene Gerichtsbarkeit und Verwaltung behielten und die Steuern für das römische Reich selbst zu erheben hatten. In derselben Weise, welche den Römern die kostspielige Einrichtung einer eigenen feiner gegliederten Verwaltung ersparen sollte, benutzte Pompejus diejenigen syrischen Fürsten, deren Herrschaft als die von Klienten der Römer er fortbestehen ließ, als Organe und Steuererheber für die Provinzialregierung. — In dieser Weise dauerten fort die Dynastie von Commagene bis 72 n. Chr.; die von Chalkis am Libanon, die auch das Thal zwischen Libanon und Antilibanon, und Ituräa im Hauran beherrschte, bis 92 n. Chr.; die von Abila (jetzt Suk-Wade-Barada, östlich vom Antilibanon) bis 41 n. Chr.; die von Arethusa und Hemesa bis 72 n. Chr.; die von Damaskus und Petra bis 106 n. Chr.; endlich die jüdischen Fürsten. Die seit Augustus in Antiochia regierenden konsularischen Legaten der Kaiser verwalteten das gesamte Syrien, bis seit 70 n. Chr. Judäa zu einer eigenen Provinz unter einem eigenen kaiserlichen Legaten gemacht wurde. Weitere Zerlegungen der syrischen Provinz sind dann erst unter Septimius Severus (noch vor d. J. 198 n. Chr.) erfolgt. Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Zweite Auflage. Bd. I. S. 392—423. — In der deutschen Bibel steht Syrer, Syrien und syrisch auch schon für Aramäer, Aramäa und aramäisch; nur 1. Mos. 10, 22 f. 1. Chr. 1, 17 ist Aram als Name des eponymen Stammvaters der Aramäer beibehalten; außerdem in 1. Chr. 2, 23 (vgl. d. A. Aram). Erst in den Makkabäerbüchern ist der Name in dem oben Nr. 2 und im Neuen Test. in dem unter Nr. 3 entwickelten Sinn gebraucht (vgl. Matth. 4, 24. Luk. 2, 2. Apstlg. 15, 23. 41 u. a.). Über die jüdischen Ansiedlungen in Syrien, über die Begründung christlicher Gemeinden daselbst und über die Bedeutung der syrischen Hauptstadt Antiochia für die Ausbreitung des Christentums s. d. Artt. Antiochia und Damaskus. H.

Syrophönike, ein Ausdruck, der im N. T. Mark. 7, 26 vorkommt (vgl. Matth. 15, 22), bedeutet in der vorchristlichen Zeit und noch bis auf Septimius Severus nichts anderes, als Phönike, also das Land der Phöniker an der syrischen Küste, zur Unterscheidung von der in dem afrikanischen Gebiet der Karthager entwickelten Abzweigung der Libyphöniker. Seit Kaiser Septimius Severus (noch vor d. J. 198 n. Chr.) dagegen unterschied man nach der neuen Gliederung der großen Provinz Syrien Nordsyrien oder Syria magna, major (oder Coele-) und Syria Phoenice; das letztere umfaßte nun neben Phönikien noch Heliopolis, Hemesa, Damaskus, Palmyra, Auranitis, Batanäa und Trachonitis. Marquardt, R. St. Bd. I. S. 423 ff. H.

Syrten nannten die Alten die einzige große maritime Gliederung, welche die ungeheure Küstenlinie von Nordafrika zeigt. Westlich nämlich vom kyrenäischen Hochland bis an das numidische erstreckt sich (975 Kilometer lang und 300 Kilometer breit) zwischen 39° und 28° östl. Länge eine weite, flache Einbuchtung des Mittelmeeres mit vielen gefährlichen Untiefen, welche schlimme Brandungen hervorrufen und der Schiffahrt, namentlich der Küstenschiffahrt der antiken Ruderfahrzeuge, schwere Gefahren bereiteten (vgl.

Apstlg. 27, 17). Die „kleine Syrte“, d. i. der westliche Teil, galt für ganz unfahrbar. In die „große Syrte“, den östlichen Golf, wagten sich nur kleine Fahrzeuge. Dazu kam, daß die Bewohner des öden Gestades, die Nasamonen, als Räuber gefürchtet waren, und daß auch der Flugsand des unwirtlichen Strandes an stürmischen Tagen für Schiffe und Matrosen schädlich werden konnte. Heute heißt die große Syrte Golf von Sidra, die kleine dagegen Golf von Gabes. Der alte Name hat sich in der arabisch-berberischen Handelsstadt Sort (das antike Iscina) bis in das spätere Mittelalter erhalten. H.

Syzygus, wahrscheinlich Name des in der Gemeinde zu Philippi hervorragenden Mannes, dessen Mithilfe zur Wiederherstellung der Eintracht zwischen Evodia und Syntyche (s. d. Art.) Paulus Phil. 4, 3 in Anspruch nimmt; durch das Beiwort „echter“ oder „rechtschaffener“ (vgl. 1. Tim. 1, 2. Tit. 1, 4) bezeichnet ihn Paulus mit Anspielung auf die Bedeutung des Namens (= Jochgenosse) als seinen Mitarbeiter oder auch nur als Mitchristen (vgl. Matth. 11, 29 f.). — Die herrschende Auslegung nimmt das Wort jedoch als Appellativum = „Genosse“, und man denkt dann entweder an einen in Philippi befindlichen unbenannten Mitarbeiter des Apostels (Luther: „mein treuer Geselle“, indem er an „den fürnehmsten Bischof“ in Philippi denkt) oder an den Gatten einer der beiden Frauen oder an den durch irgend ein verwandtschaftliches oder sonstiges Band mit beiden Frauen verbundenen „Genossen“.

T.*)

Taanach (Thaenach) war wie Megiddo, mit welchem T. (außer Jos. 21, 25) immer zusammen genannt wird (auch schon auf den ägypt. Inschriften, s. Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens, S. 239) eine altcanaanitische Königsstadt (Jos. 12, 21. Richt. 5, 19). Sie lag im späteren Stammgebiete von Isaschar (Jos. 17, 11), wurde aber dem westjordanischen Manasse zugewiesen (Jos. 17, 11. 21, 25. Richt. 1, 27. 1. Chr. 8 [7], 29) und zur Levitenstadt bestimmt (Jos. 21, 25). Die canaanitischen Einwohner wurden nicht vertrieben, sondern tribut- oder fronpflichtig gemacht (Jos. 17, 12 f. Richt. 1, 27 f.). In der Nähe von T. fand die Schlacht statt, deren glücklichen Ausgang das Deboralied besingt (Richt. 5, 19); denn T. lag in der Hügelregion am Südrande der Kisonebene (vgl. auch 1. Kön. 4, 12 u. s. Ausführlicheres im Art. Megiddo). Es existierte noch als „große Ortschaft“ zur Zeit des Eusebius. Das Onom. setzt es 3, an einer zweiten Stelle 4 M. von Legio (Megiddo) an. 1½ St. südöstl. von Ledschûn (Legio-Megiddo) liegt ein flacher Hügel, an dessen Fuße ein elendes Dorf noch den alten Namen Taʿannuk führt. S. noch d. Art. Nepheth; und vgl. van de Velde, Reisen I, 269. Guérin, Samarie II, 226 ff. M.

Tabbath (Ṭabbat), eine Ortschaft, die nur Richt. 7, 22 erwähnt wird. Schon das Onom. weiß ihre Lage nicht mehr zu bestimmen, und bis heute sind keine Spuren derselben aufgefunden worden. Nur soviel läßt sich aus der a. Stelle entnehmen, daß T. im mittleren Jordanthal, südlich von Abel Mehola (s. d. A. Abel Nr. 2) gelegen haben muß. Van de Velde (Reisen II, 287) riet auf Tamûn, ein kleines Dorf auf der linken Seite des oberen Wadi Fârʿa, wo alte Mauerreste allerdings auf eine alte Ortslage hinweisen (s. Guérin, Samarie I, 257). Neuerdings haben Sepp und de Saulcy T. mit Tebez (s. d. A.) identifizieren wollen: ein sehr willkürlicher Einfall, der auch an der Schreibung des Namens Tebez in der Sept. (Thäbä) und bei Josephus (Thebae) keinen Anhalt findet. M.

Tabea oder **Tabitha** (d. h. Gazelle), eine Christin in Joppe, von der Apstlg. 9, 36 ff. erzählt, daß sie durch ihrer Hände Arbeit an den dortigen Armen viele Barmherzigkeit geübt habe, und als sie erkrankte und entschlief, durch den aus dem nahen Lydda herbeigerufenen Petrus ins Leben zurückgerufen worden sei. Diese an die Auferweckung der Tochter des Jairus erinnernde Geschichte ist nach Analogie der Totenerweckungen Jesu und mit Rücksicht auf die Quellen der Apostelgeschichte natürlich verschieden beurteilt worden, dürfte aber jedenfalls keine bloße poetische Nachbildung der ersteren sein. Bg.

*) Die mit dem hebr. Tav beginnenden Namen, die in der deutschen Bibel meist, aber mit vielen Schwankungen, mit Th geschrieben sind, schreiben wir, ebenso wie die mit Ṭeth beginnenden mit einfachem T; was also unter Th. vermißt wird, suche man an seiner Stelle unter T.

Tabeal, richtiger Tabeel (hebr. Ṭabeel, d. i. gütig ist Gott) heißt der Vater des unbenannten Vasallenkönigs, welchen die verbündeten Könige Rezin und Pekah in Juda einsetzen wollten (Jes. 7, 6). Die aramäische Form des Namens, entsprechend dem syrischen Königsnamen Tabrimmon (1. Kön. 15, 18; vgl. d. Artt. Rimmon und Damaskus), spricht dafür, daß der Mann ein Aramäer war; daß er aber auf den Inschriften Tiglath Pilesars als Iṭibi'ilu erwähnt werde, hat sich als ein Irrtum erwiesen; dieser Name ist vielmehr der eines Stammes (vgl. Schrader, KAT.², S. 148). — Denselben Namen führte in der Zeit des Artaxerxes ein persischer Beamter (Esr. 4, 7).

Tabeera (4. Mos. 11, 3. 5. Mos. 9, 22), s. Lagerstätten S. 900 b.

Tabor. 1) Am Nordostrande der Kisonebene springt aus dem niedergaliläischen Berglande ein mächtiger Kalksteinkegel vor, der nur im N. durch einen niedrigen Bergsattel mit dem übrigen Gebirgslande in Verbindung steht: der Tabor (griech. Itabyrion [Sept., Joseph.] oder Atabyrion [Ptol.]): ein Name, der nach dem Phönicischen vielleicht nichts anderes bedeutet als der heutige Name des Berges: Dschebel-et-Ṭûr, d. h. eben „Berg“. 562 m hoch, erhebt er sich gegen 400 m über die umliegende Ebene. Wie eine mächtige Grenzmarke ist der isolierte Berg weithin sichtbar: auffällig durch seine Höhe mitten unter niedrigeren Bodenerhebungen (darum dient er dem Propheten als Bild der alle anderen Könige überragenden Macht des chaldäischen Großkönigs, Jer. 46, 18), auffällig vor allem durch die Schönheit und Ebenmäßigkeit seiner Form (in diesem Sinne vom Dichter neben dem Hermon genannt, Ps. 89, 13). Der Kegel des T. ist nach allen Seiten gleichmäßig abgerundet, auf dem Gipfel breit abgeplattet; von SW. gesehen hat er die Form einer Halbkugel. Ihm kommt die Bedeutung einer Wetterscheide für die nächste Umgebung zu, wenigstens findet man ihn nicht selten von dichtem Nebel umgeben, und starker Nachttau tränkt und erfrischt seinen Boden zur regenlosen Zeit. Das mag mit ein Grund sein für die reiche Vegetation an seinen Seiten und auf seinem Gipfel. In den Wäldern von Eichen und wilden Pistazien, die Teile seiner Abhänge bedecken, gab es von jeher zahlreiche Singvögel (Hos. 5, 1), und allerlei Wild (wenn auch nicht mehr Löwen, wie noch im Mittelalter) hält sich hier verborgen. Eine weite Aussicht bietet sich von dem Gipfel dieser Landwarte: im N. auf das galiläische Bergland mit der weithin sichtbaren Bergstadt Safed und dem hohen Gipfel des Dschermaḳ, nach O. auf die das Thalbecken des Jordan und Sees von Tiberias säumenden Berge, während der tiefeingesenkte See selbst den Blicken verborgen bleibt; im S. steht dem Beobachter die nackte Felsenmasse des Dschebel ed-Dachî gegenüber mit den altberühmten Orten Endor und Nain an seinen Abhängen, und im W. schweift der Blick über die Hügelwellen des niedergaliläischen Berglandes und Teile der großen Kisonebene hinweg nach dem ins Meer vordrängenden Grenzwalle des Carmel; durch einzelne Lücken des Berglandes schimmert in der Ferne die glänzende Fläche des Mittelmeeres. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß ein Berg von so hervorragender Lage und so auffallender Gestalt eine große Rolle in Geschichte und Legende gespielt hat. In ältester Zeit bezeichnet er die Grenze zwischen den Stämmen Sebulon und Isaschar (vgl. Josephus, Altert. V, 1, 22). Daher sammelte hier Barak auf Debora's Befehl seine Scharen aus jenen Stämmen und führte sie von hier dem Sisera in der Kisonebene entgegen (Richt. 4, 6 ff.). Daß damals eine Stadt auf der Gipfelfläche des Berges gelegen habe, ist nicht zu erweisen. Jos. 19, 22 wird zwar eine Stadt T. in Isaschar, an der Grenze von Sebulon gelegen, erwähnt (sie ist vielleicht auch Richt. 8, 18 gemeint), diese dürfte aber mit Chesulloth (s. d. A.), dem heutigen Iksâl zu kombinieren sein, und die 1. Chr. 7, 77 [6, 62] genannte Levitenstadt T. in Sebulon verdankt vielleicht ihre Existenz nur einem Fehler in der handschriftlichen Überlieferung. Im N. T. wird des T. nirgends gedacht. Aber die kirchliche Legende hat frühzeitig die majestätische, alle Blicke auf sich lenkende Berghöhe, die „wie ein Altar im Felde“ (v. Schubert) gegen ihre Umgebung sich abhebt, als den „heil. Berg“ (2. Petr. 1, 18) bezeichnet, auf welchem Jesus verklärt wurde (Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. Luk. 9, 28)*). Allerdings verlegt der Pilger von Bordeaux (um 333) die Verklärung noch auf den Ölberg und Eusebius weiß nichts von jener Tradition, aber schon Origenes erwähnt ihrer, und seit Cyrill von Jerusalem und Hieronymus gilt der T. widerspruchslos als der Verklärungsberg. Ohne allen Zweifel mit Unrecht! Denn abgesehen davon, daß damals auf dem T. bewohnte Gebäude gestanden haben werden, wir uns aber den Vorgang der Verklärung doch wohl nur in der Stille voller Einsamkeit denken können, so verlangt der Zusammenhang in den evangelischen Berichten zwingend, an eine der Höhen bei Cäsarea Philippi — also im Ostjordanlande — zu denken. Aber die Legende und fromme Tradition ist mächtiger als nüchterne Exegese und sachliche Erwägung. Seit dem 6. Jahrhundert finden wir Kirchen und Klöster auf dem T. Sie wurden zerstört und andere, die an ihrer Stelle errichtet wurden, gingen im Laufe der Jahrhunderte ebenfalls zu Grunde. Seit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts werden nur noch Trümmer derselben erwähnt, und erst in

---

*) An diese Tradition knüpfen alte Deutungen des Namens T. an wie die aus dem Hebr. tabô-'ôr „es erscheint das Licht“. Daß aber der Berg arab. je Dschebel en-Nûr („Lichtberg“) geheißen habe, wie Sepp angibt, scheint nicht erwiesen zu sein.

den letzten Jahrzehnten der Gegenwart sind wieder zwei kleine Kapellen, eine griechische und eine lateinische, mit teilweiser Benutzung alter Baureste, entstanden, neben welchen einige Mönche wohnen. Beide Kirchen erheben natürlich, wie auch die älteren, längst zerstörten Heiligtümer es thaten, den Anspruch, genau auf der Stelle zu stehen, wo der Herr verklärt worden ist. — Die weite Ebene, welche den plateauartigen Gipfel des Berges bildet, mißt ca. 2 km im Umfange und ist in der Ausdehnung von W. nach O. über doppelt so breit, als von N. nach S. Sie ist voll von Ruinenresten, und von dichtem Gestrüpp bedeckt, das nur hier und da gelichtet ist, um Weizenfeldern Platz zu machen. Rings um die Oberfläche des Berges laufen die Trümmer einer alten Umwallung, die stellenweise noch in einer Mächtigkeit von 5—7 m erhalten ist und mit ihren zum Teil großen, fugenränderigen Quadern in das Altertum zurückweist. In der SO.- und SW.-Ecke sind noch deutlich die Reste mächtiger, turmartiger Bollwerke zu erkennen, und außerhalb der Umfassungsmauern lassen sich auch die Spuren eines tiefen Festungsgrabens verfolgen. Der T. ist frühzeitig, sicher seit dem 3. Jahrh. v. Chr., bewohnt und befestigt gewesen. Im Jahre 218 nahm Antiochus d. Gr. nach dem Berichte des Polybius die Stadt Atabyrion ein und befestigte sie. Die umfänglichsten Befestigungsarbeiten ließ aber Josephus vornehmen, indem er die ganze Oberfläche des Berges mit einer gewaltigen Mauer einschloß (Leben 37. Jüd. Kr. IV, 1, 8). Hinter dieser Mauer verteidigten sich die Juden später gegen Placidus erfolgreich, und nur Wassermangel nötigte sie schließlich zur Übergabe. Es darf nicht bezweifelt werden, daß die heutigen Mauerreste zum großen Teile von jenem durch Josephus errichteten Bollwerke herrühren. Im Mittelalter verteidigten die tapferen Mönche ihre Klöster wie Festungen und warfen 1183 die Truppen Saladins glücklich zurück; aber vier Jahre später zerstörten die Sarazenen die christlichen Bauten doch. 1212 erhob sich auf dem „heiligen Berge" eine, vom Bruder Saladins, dem Sultan Malek el-ʿAdil errichtete starke Feste. Sie wurde 1217 vergeblich von den Christen belagert, bald darauf aber von den Muhammedanern selbst geschleift. Die letzten Baulichkeiten auf dem T., darunter auch eine Kirche der Verklärung, ließ Sultan Bibars im Jahre 1263 niederreißen. S. Robinson, Phys. Geogr., S. 22 ff.; Paläst. III, 451 ff.; Guérin, Galilée I, 143 ff. — 2) Über die Stadt T. s. oben unter Nr. 1. — 3) Die Lage der „Eiche T." (1. Sam. 10, 3; vgl. S. 1283 b) läßt sich nicht mehr bestimmen (eine Vermutung s. ZDPV. IV (1881), S. 249). Die Identifizierung derselben mit der „Klageeiche" unterhalb Bethlehem, wo Rebekka's Amme Debora

Berg Tabor. Nach einer Originalphotographie.

begraben wurde (1. Mos. 35, 8) und der „Palme [der Richterin] Debora" (Richt. 4, 5) ist schon in dem Art. Debora (s. d. A.) als willkürlich abgewiesen worden. M.

Tachasch (hebr. tachasch). Felle von T. wurden zur obersten dachartigen Bedeckung der Stiftshütte (s. d. A. und vgl. 2. Mos. 25, 5. 26, 14 u. a.) und zur Einhüllung ihrer Geräte beim Transporte (4. Mos. 4, 6–14) verwendet, und nach Hes. 16, 10 fertigte man aus denselben auch Weiberschuhe an (Luther: „semische Schuhe"; s. d. A. Leder). Die alten Übersetzer und noch einige neuere Gelehrte haben das Wort für die Bezeichnung einer Farbe, und zwar einer dunkelblauen, bezw. schwarzen (Sept. hyakinthina; Sam. Arab. vgl. S. 1264 f.) oder einer roten (Aqu. Symm. Vulg. ianthina: Chald. Syr. sasgôna') gehalten; aber ohne Zweifel ist es vielmehr Name eines Tieres, das jedoch mit voller Sicherheit nicht bestimmt werden kann. Luther folgt Raschi, indem er „Dachsfelle" übersetzt; aber obschon der Dachs in Syrien vorkommt, kann dieses in der gesamten Litteratur des Altertums nur selten erwähnte (vgl. Lenz, Zoologie, S. 91 f.), einsiedlerische Tier nicht gemeint sein; die Tachaschfelle müssen ein leichter zu beschaffender und gangbarerer Artikel gewesen sein; wahrscheinlich hat nur die Lautähnlichkeit des hebr. Wortes mit dem in die romanischen Sprachen übergegangenen latein. taxus (= althochd. dahs, d. i. Dachs) zu dieser Annahme geführt. Daß aus der jüdischen Überlieferung nichts über das Tier bekannt war, zeigen die verschiedenen talmudischen Angaben (tr. schabb. 28a): nach den einen war der tachasch buntfarbig gefleckt, wie eine Art Frettchen; nach anderen war er ein reines Tier mit einem Horn auf der Stirne, das in der Zeit nach Moses aufgehört hat zu existieren; und im jerusalemischen Talmud wird das Wort durch gelaketînîn oder gelakesînîn erklärt, was angeblich „kleines Wiesel" oder „fremdes, ausländisches Wiesel" bedeuten soll. — Neuere haben auf eine Hyänenart, die von den Arabern Tahesch genannt werden soll, andere auf den Seehund, der aber im Roten Meere nicht nachgewiesen ist, geraten. Die Ansicht, welche jetzt am meisten Beifall gefunden hat, ruht auf der Vergleichung von tachasch mit dem arab. tûchas = Delphin. Im Roten Meere gibt es drei Arten Delphine (darunter besonders der Delphinus Abu Salam); außerdem findet sich dort nicht selten die zu den Sirenen, fischartigen Säugetieren, die das Mittelglied zwischen den Seehunden und den Walen bilden, gehörige Seemaid oder Seekuh, auch Dujong genannt (Halicore cetacea); und sie wird für den tachasch gehalten, weil ihre fast zolldicke Haut auf der Sinaihalbinsel noch jetzt das sehr geschätzte Material zu überaus dauerhaften Sandalen liefert, die besser als kamelslederne die Füße gegen Dornen schützen. Der an dem dicken Hals sitzende Kopf der Seekuh mit der kurzen Schnauze und den großen, wulstigen Lippen erinnert an den eines

Die Seekuh. (Halicore cetacea.)

Nilpferdes oder Rindes; der gleichmäßig gerundete Leib dagegen ist fischähnlich gestaltet; die vorderen Extremitäten bestehen aus breiten, nicht weit hinter den Ohröffnungen im unteren Drittel der Körperhöhe stehenden Brustfinnen; die Schwanzfinne besteht aus einer wagerecht gestellten, plattgedrückten und halbmondförmig ausgeschnittenen Flosse. Die glatte und glänzende Haut ist oben graublau, hier und da mit dunkeln Längsflecken gezeichnet, und mit zerstreuten, kurzen und dünnen, aber steifen Borstenhaaren besetzt; unten ist sie weißlich. Die doppelte Haut, von welcher neuere Gelehrte reden, ist nichts Besonderes; wie alle Säugetiere, so hat auch die Seekuh eine Oberhaut (Epidermis) und eine darunter befindliche sogenannte Lederhaut (Cutis); jene ist dicker als diese, wogegen diese sich durch große Zähigkeit auszeichnet. Wenn auch zu den von den Beduinen getragenen Sandalen die ganze Haut verwendet werden mag, so ist doch zur Lederbereitung ohne Zweifel nur die Cutis verwendbar. — Das 10 bis 15 Fuß lange, schwerfällige, in seichten Buchten sich aufhaltende Tier muß etwa alle Minuten auftauchen, um Atem zu holen, und streckt dann manchmal den halben Leib aus den Fluten heraus (vgl. Jer. 14, 6). An den nördlichen Gestaden des Roten Meeres heißt es auch Nākah, d. i. Kamelstute, und an der abessinischen Küste Davila. — Übrigens wird der an den Küsten des Roten Meeres gefangene Fisch, welcher die auf der Sinaihalbinsel gebräuchlichen Sandalen liefert, auch Tûn und Lottûm genannt, und es fragt sich, ob nicht auch Delphinhäute dazu verwendet werden. Noch fraglicher ist, ob man hinreichenden Grund hat, den hebr. Namen tachasch auf die Seekuh zu beschränken, da er recht wohl die im Roten Meere vorkommenden Delphine mit umfassen kann. — Zu den Decken der Stiftshütte eignete sich die zähe Lederhaut der Seekuh sehr gut, wogegen ihre Verwendung zu Weiberschuhen in Hes. 16, 10 sich nur etwa daraus erklären ließe, daß der Prophet die Zeit der Wüstenwanderung Israels im Sinne hat; nach dem Zusammenhang ist aber doch wohl feineres Schuhwerk gemeint, wozu sich vielleicht Leder aus Delphinhaut eher eignen mochte. Übrigens kann Tachasch nach dem Assyrischen auch in der Bedeutung „Hammel" gefaßt werden (Delitzsch).

Tachpanhes. Jerem. 2, 16. 46, 14. 43, 7 ff. 44, 1. Hesek. 30, 18. Diese Stadt, die von der Sept. Taphne, Taphnai, von den Kopten Taphnas, von Herodot (II, 30) aber das pelusische Daphne genannt ward, soll nach dem Itinerarium des Antoninus 16 römische Meilen von Pelusium entfernt gewesen sein und ist, wie dieses und Migdol, eine gegen die Einfälle der Völker des Ostens errichtete Festung gewesen. Seine Trümmer heißen heute Tell Defenneh (sprich Def'neh). Herodot erwähnt es als eine Stadt, in der unter Psammetichos (Psamtik I., 26. Dyn.) ein Teil der einheimischen ägyptischen Truppen zum Schutze gegen die Araber und Syrer gelegen habe, und die Ausgrabungen, welche Flinders Petrie zu Tell Defenneh unternahm, beweisen, daß die noch erhaltene Feste von jenem Könige gegründet wurde. Es liegt in der sandigen, an den Menzalesee stoßenden Wüste, auf der einen Seite wenige Stunden von dem Fruchtlande des Delta, auf der anderen ebenso weit vom Suezkanal entfernt. Nach Jer. 43, 7 ff. ließen sich zur Zeit dieses Propheten auswandernde Juden in der uns beschäftigenden Grenzstadt nieder. Die gleiche Stelle spricht von einem Ziegelofen und einem Palast, der sich in ihr befunden habe. Interessant ist die Stelle, in welcher Hesekiel Tachpanhes-Taphne erwähnt (Hes. 30, 5 ff.). Dort werden bekanntlich mehrere ägyptische Orte aufgezählt, und zwar in der Richtung von Süden nach Norden. Tachpanhes ist natürlich die letzte, weil nördlichste, Sin aber die erste und muß darum die südlichste sein. Dieser Umstand, der uns erst bei den Vorarbeiten zu diesem Artikel aufgefallen ist, bestätigt schön unsere unter Sin ausgesprochene Vermutung, daß man Sin für Syene am ersten Katarakt zu halten habe, sowie unsere Bestimmung der meisten anderen in der Schrift erwähnten ägypt. Städte. Es folgen einander: Sin (Syene am ersten Katarakt), No (Theben), Noph (Memphis), On (Heliopolis), Bubastis und Tachpanhes-Taphne. Ein Blick auf die Karte wird die Richtigkeit dieser Wahrnehmung bestätigen. Brugschs Annahme, das hieroglyphische, zwischen Tanis und Pelusium gelegene demá thabnet (Thabanet) sei das heutige Tell Defenneh und das Tachpanhes-Daphne der Alten, ist der neuen sehr gewagten Griffith'schen Hypothese weit vorzuziehen, die das hieroglyphische Ta ḥa pa bennu (Haus des Phönix) oder Ta ḥa pa bennu ḥer set (Haus des Phönix in der Wüste) herauszieht. Näheres über die Ausgrabungen bei Tell Defenneh findet sich bei Flinders Petrie. Tanis, London 1888. Bd. II. S. 47 ff. Eb.

Tachpenes (1. Kön. 11, 19 f.), ägyptische Königin, deren Schwester Hadad, den Edomiter, der zur Zeit Davids am Hofe des Pharao freundliche Aufnahme gefunden, geheiratet hatte. Sie lebte während des Endes der Regierungszeit des David, und also zur Zeit der 21. ägypt. Dynastie (1060 bis 943). S. d. A. Ägypten. Sie scheint halb in Theben, halb zu Tanis im nordöstl. Delta, also unweit der Ostgrenze des Landes, residiert zu haben, und so konnte Hadad leicht mit einem ihr angehörenden König in Verbindung treten. Der Name Tachpenes hat sich nicht auf den Denkmälern wiedergefunden: Nur der einer Prinzessin aus der 30. Dynastie [hieroglyphs] Thachbes erinnert an ihn; ja er

ist vielleicht mit ihm identisch; denn der mediale Laut tritt in Fremdwörtern zuweilen für die Tenuis ein und ein nasales n kann sich zwischen den letzten und vorletzten Stammbuchstaben stellen. Aus Thachbes könnte also Tachbenes und Tachpenes geworden sein. Eb.

Tadmor, syrische Stadt, welche gemäß 2. Chr. 8, 4 Salomo „baute", eine Aussage, die an sich aller inneren Wahrscheinlichkeit entbehrt, und an der Originalstelle 1. Kön. 9, 18 scheitert, nach welcher Salomo neben Geser, Beth-horon und Baalath — sämtlich palästinensischen, bezw. philistäisch-kanaanitischen Städten — noch ein Tamar „in der Wüste im Lande baute", d. i. aber die von Hesekiel 47, 19. 48, 28 erwähnte südliche Grenzstadt Tamar; vgl. diesen Artikel. Wenn die Chronik statt dieses Tamar in der Parallelstelle Tadmor bietet, so beruht dieses auf einem einfachen Mißverständnisse, das dann freilich auch in das Keri zu 1. Kön. a. a. O. (= Tadmôr) übergegangen ist. Tadmôr, das Palmyra der Klassiker (beide Namen sind zuletzt wahrscheinlich ein und derselbe), lag halbwegs zwischen Damaskus und dem Euphrat in der syrischen Wüste: es trafen dort, bezw. in nächster Nähe der Stadt, die beiden von Tapsakus-Rakka einerseits, Circesium anderseits nach Damaskus führenden Straßen zusammen. Dieser ihrer geographischen Lage verdankt die Stadt, wie ihren Ursprung, so sicher in erster Linie auch ihre Blüte, welche freilich erst in verhältnismäßig späte Zeit, nämlich die römische Kaiserzeit fällt. Aus dieser späteren Zeit stammen die umfangreichen und prächtigen Ruinen der Stadt mitsamt den griechischen und aramäischen (sogen. palmyrenischen) Inschriften. Zu vgl. Burton and Drake, unexplored Syria, London 1872, I, 22 f.; de Vogüé, Syrie centrale, Paris 1868, p. 1—88; Ritter, Erdkunde 17, II, S. 1486 ff.; Thenius zu 1. Kön. 9, 18; auch P. de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, Gött. 1889 S. 125 Anm., eine Ausführung, die freilich nur mit Kritik zu benutzen sein dürfte, insofern er die Lesung Palmyra auf eine Verlesung resp. Verschreibung von Pal aus Tad (Unzialschrift) zurückführen möchte. Wenn sich aramäisch Ataratē (Atergatis) in Aphrodi'ty (vgl. Feodor aus Theodor) verwandeln konnte (Hommel), so liegt eine lautliche Verwandlung von T(h)admor in P(h)admor und weiter, zugleich infolge falscher Etymologisierung, in Palmor = Palmyra (cf. Hierosolyma!) vielleicht nicht gar sofern. Schr.

Taenath Silo, nordöstliche Grenzstadt Ephraims (Jos. 16, 6). Ptolemäus (V, 16, 5) kannte ein Thena bei Neapolis (Sichem), und das Onom. setzt T. S. (Thenath, Thena) 10 r. M. (2 deutsche) östlich von Neapolis an, auf dem Wege von dort zum Jordan (der Straße, die von Sichem über Archelais nach es-Salṭ und Philadelphia führte). Genau soweit vom heutigen Nablus nach SO. liegt die Ruinenstätte 'Ain Tâna (Memoirs II, 232: Ta'nâ), die van de Velde u. a. mit Recht für das alte T. S. halten. — Vgl. auch d. A. Silo. M.

Tag. Wie manche andere, die Zeit nach dem Monde bestimmende Völker des Altertums, z. B. die Araber, die Athener und wohl überhaupt die alten Hellenen, die Gallier, die Germanen u. a., so haben auch die Israeliten den bürgerlichen Tag von Abend zu Abend (2. Mos. 12, 18. 3. Mos. 23, 32), genauer von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang gerechnet, wogegen die Babylonier denselben mit Sonnenaufgang, die Römer, denen die modernen Kulturvölker gefolgt sind, um Mitternacht, die Umbrer um Mittag beginnen ließen. Für den Israeliten ist daher die genauere Bezeichnung des mit dem Abend beginnenden bürgerlichen Tages der zusammengesetzte Ausdruck „Abend-Morgen" ('éreb-bóker), der jedoch erst in dem späten Buche Daniel (8, 14) vorkommt, entsprechend dem griechischen nychthēmeron (2. Kor. 11, 25). — Indessen kommt im A. T. auch die dem babylonischen Gebrauch entsprechende Berechnung des Tages von Morgen zu Morgen vor; so wenigstens in der Schöpfungserzählung 1. Mos. 1, weil es sich hier um Arbeitstage handelt, deren Anfang am passendsten der Anfang des natürlichen Tages (im Gegensatze zu der Nacht), also der Morgen ist. Aber auch bei der Zählung der Tage in der gewöhnlichen Verkehrssprache lag es nahe, die Abendzeit, bis es völlig Nacht wurde, und man zur Ruhe ging, noch zu dem mit Sonnenuntergang zu Ende gehenden Tag zu rechnen: so wird 2. Mos. 12, 18 der Abend, mit welchem der 15. des 1. Monats beginnt, als der Abend des 14. und 3. Mos. 23, 32 der Abend, mit welchem der 10. des 7. Monats beginnt, als Abend des 9. bezeichnet. — Die einzelnen Tage der Woche hatten mit Ausnahme des Sabbaths (s. d. A.) bei den Israeliten keine Namen, sondern wurden, ebenso wie die Tage des Monats, nur numeriert. Eine weitere Einteilung des Tages nach einem bestimmten Zeitmaß kannten die alten Hebräer ebensowenig, als die alten Griechen; wie diese (vgl. Lübker unter dies; Hermann, Griech. Privataltertümer § 17), begnügten sie sich vielmehr mit den teils aus der Naturordnung, teils von alltäglichen, regelmäßig wiederkehrenden Beschäftigungen hergenommenen Bezeichnungen der Tageszeiten. Zu den von der Naturordnung hergenommenen gehören neben den Ausdrücken: Abend, Morgen und Mittag (Ps. 55, 18) Zeitbestimmungen, wie „da die Morgenröte aufging" (1. Mos. 19, 15. 32, 24); „die Sonne ging auf" (1. Mos. 19, 23. 32, 31. Mark.

16, 2); „bei der Hitze des Tages“ (d. i. um Mittag; 1. Mos. 18, 1. 1. Sam. 11, 11); „die Höhe des Tages“ (nekhôn haj-jôm, eigentlich = das gerade Aufgerichtete des Tages im Unterschied vom aufsteigenden und sich neigenden; Spr. 4, 18); „die Sonne war am Untergehen“ und „die Sonne war untergegangen“ (1. Mos. 15, 12. 17); „der Tag neigt sich“ (Richt. 19, 18); „als der Abend sich herzuwandte“ (1. Mos. 24, 63); „beim Wind des Tages“, d. h. in der Tageszeit, in welcher kühlender Wind sich zu erheben pflegt (1. Mos. 3, 8. Hohesl. 2, 17) u. dgl.; der letztangeführte Ausdruck bezeichnet die Zeit kurz vor Sonnenuntergang, und aus gleichem Grunde heißt auch die Abenddämmerung néscheph (= das Wehen); die verbreitete Meinung, daß dieses Wort in manchen Stellen (besonders 1. Sam. 30, 17. Hiob 3, 9. 7, 4. Ps. 119, 147) auch die Morgendämmerung bezeichne, ist schwerlich richtig, und keinenfalls liegt in einer derselben eine Nötigung, von der allein gesicherten Bedeutung „Abenddämmerung“ abzugehen. Auch der Ausdruck „zwischen den beiden Abenden“ (2. Mos. 12, 6. 16, 12. 29, 39. 41. 30, 8. 3. Mos. 23, 5. 4. Mos. 9, 3. 5. 11. 28, 4) gehört hierher; er bezeichnet nach seinem ursprünglichen Sinn, ganz wie der entsprechende arabische Ausdruck, die Dämmerzeit zwischen Sonnenuntergang und dem Anbruch der Nacht, also eben die Zeit, welche nach obigem zuweilen noch zu dem mit Sonnenuntergang zu Ende gegangenen Tag gerechnet wird; ganz richtig ist er 5. Mos. 16, 6 durch „des Abends beim Untergang der Sonne“ erläutert, und erst in späterer Zeit (die erste Spur davon ist aber vielleicht schon 1. Kön. 18, 29. 36) kam, vermutlich weil jene Dämmerzeit zur Verrichtung der „zwischen den beiden Abenden“ zu vollziehenden gottesdienstlichen Geschäfte nicht mehr ausreichte, die nachmalige pharisäische, von Josephus (Jüd. Kr. VI, 9, 3) und den Talmudisten bezeugte Ansicht auf, daß der Ausdruck die Nachmittagszeit, vom Sinken der Sonne an, d. h. etwa von 3 Uhr ab bis zum Sonnenuntergang bezeichne (vgl. S. 1158a). — Von Geschäften, die zu bestimmten Tageszeiten besorgt zu werden pflegten, sind Bezeichnungen hergenommen, wie: „um die Zeit, wenn die Weiber pflegten herauszugehen und Wasser zu schöpfen“ (1. Mos. 24, 11); „zur Zeit der Darbringung des Speisopfers“ (1. Kön. 18, 29. 36); „um die Zeit des Abendopfers“ (Dan. 9, 21. Esra 9, 4 f.); „unter der Stunde des Räucherns“ (Luk. 1, 10). Früher als der Tag wurde die Nacht nach ungefähr gleich bemessenen kleineren Zeiträumen eingeteilt (s. d. A. Nachtwache), woraus es sich begreift, daß Ps. 90, 4 die Nachtwache als kleinster gebräuchlicher Zeitabschnitt genannt ist. — Wie die Griechen die Einteilung des Tages in 12 Stunden von den Babyloniern gelernt haben (Herod. II, 109), so auch die Israeliten. Durch assyrische Vermittelung war schon zu den Zeiten des Ahas die Bekanntschaft mit einer mittels einer Sonnenuhr bemessenen Einteilung des Tages in kleine Zeitabschnitte gemacht worden (s. Uhr); beim Volk ist sie aber so früh noch nicht vorauszusetzen. Erst aus der nachexilischen Zeit haben wir Zeugnisse dafür, daß jene babylonische Tageseinteilung auch im gewöhnlichen Leben üblich geworden war, wie es denn für den Begriff „Stunde“ kein hebr. Wort gibt*), sondern nur das aramäische scha'ah (Dan. 4, 16. 5, 5). Bei dieser mit Sonnenaufgang beginnenden und mit Sonnenuntergang abschließenden Teilung des Tages in 12 Stunden wurde auf den Längenunterschied der Tage (vgl. Weish. 7, 18), obschon dieselbe in Palästina zwischen 14 St. 12 Min. und 9 St. 48 Min. schwankt, also mehr als 4 St. beträgt, keine Rücksicht genommen. Infolge davon waren denn die Stunden in den verschiedenen Jahreszeiten verschieden lang; sie schwankten zwischen 49 und 71 Minuten. Diese babylonisch-jüdisch-griechische Tageseinteilung in 12 Stunden (vgl. Joh. 11, 9. Matth. 20, 3–6. 8. 12) ist es, nach welcher im N. T. die Tageszeiten mittels Numerierung der Stunde bestimmt werden, so daß also von den damaligen 3 Gebetsstunden (vgl. S. 487 b) die 3. Stunde ungefähr unserer 9. Morgenstunde, die 6. der Mittagsstunde und die 9. der 3. Nachmittagsstunde entspricht (vgl. Matth. 27, 45 f. Mark. 15, 25. 33 f. Luk. 23, 44. Joh. 1, 39. 4, 6. 52. 19, 14. Apstlg. 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30); in gleicher Weise war nun auch die Nacht in 12 Stunden eingeteilt worden (Apstlg. 23, 23; vgl. Matth. 24, 43. Luk. 12, 39. Apstlg. 16, 33); und die Verwendung der Stunde als Zeitmaß war ganz gang und gäbe (Matth. 26, 40. Apstlg. 5, 7. 19, 34). — Anders als im übrigen N. T. sollen nach der Meinung vieler die Stundenangaben im Ev. Joh. zu nehmen sein; ihnen soll die römische Stundenberechnung zu Grunde liegen. Veranlaßt ist diese Annahme durch das Bestreben, den Widerspruch auszugleichen, in welchem die Angabe Joh. 19, 14, nach welcher um die 6. Stunde Pilatus das entscheidende Wort über Jesum noch nicht gesprochen hatte, mit derjenigen des Markus (15, 25), nach welcher Jesus schon um die 3. Stunde gekreuzigt wurde, und der aller anderen Evangelisten, nach welcher er um die 6. Stunde schon geraume Zeit am Kreuze hing (Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44), steht; wäre in Joh. 19, 14 die 6. Stunde nach römischer Stundenzählung, also 6 Uhr morgens gemeint, so stimmten jene Angaben wohl zusammen. Aber wenn Jesus in der Morgenfrühe vor das Richthaus geführt wurde (Joh. 18, 28), so können alle die Verhandlungen und Ereignisse, welche vor Joh.

*) In den Stellen 2. Kön. 13, 23. Hiob 7, 18. Ps. 102, 14. Pred. 3, 1 stehen im Grundtexte Wörter von anderer Bedeutung.

19, 14 fallen müssen (man denke auch an die Sendung zu Herodes!), unmöglich schon um 6 Uhr morgens vorüber gewesen sein, und Johannes kann daher nur die 6. Stunde nach der üblichen jüdisch-griechischen Stundenzählung meinen; in anderen Stellen (Joh. 1, 39 u. 4, 6) liegt mindestens kein genügender Grund vor, von dieser auch durch Joh. 11, 9 empfohlenen Annahme abzugehen. Von jenen widersprechenden Angaben über die Kreuzigungszeit aber ist die johanneische als die genauere und von einem Augenzeugen herrührende vorzuziehen. — Von der durch die 3 Gebetszeiten an die Hand gegebenen talmudischen Vierteilung des Tages in je 3 Stunden findet sich im N. T. nur etwa in Matth. 20, 3 ff. eine Spur, gar keine dagegen von der Teilung der Stunde in 1080 Teile. — Schließlich sei noch bemerkt, daß „der Tag jemandes" je nach dem Zusammenhang bald den Geburtstag (Hiob 3, 1), bald den Todestag (1. Sam. 26, 10. Hiob 18, 20. Hes. 21, 29) bezeichnen kann, und daß im prophetischen Sprachgebrauche die Zeit des letzten Entscheidungsgerichtes gewöhnlich „der Tag Jehova's" und im N. T. „der Tag des Herrn", manchmal aber auch schlechtweg „der Tag" (1. Kor. 3, 13. Hebr. 10, 25) genannt wird. Offb. 1, 10 aber ist „des Herrn Tag" der Sonntag (s. Sabbath Nr. 4).

Tagereise. Abgesehen von 2. Mos. 17, 1, wo Luther ungenau mit T. mehrere Märsche von unbestimmter Dauer (s. d. A. Lagerstätten Nr. 2) zusammenfaßt, bedeutet T. in der deutschen Bibel gewöhnlich (z. B. 1. Mos. 30, 36. 31, 23. 2. Kön. 3, 9. 1. Makk. 5, 24. 7, 45. Luk. 2, 44) den „Weg eines Tages". Natürlich bezeichnet dieser Ausdruck gleich dem verwandten „Gang eines Tages" (Jon. 3, 3 f.) die durchschnittlich in einem Tage zurückgelegte größere Wegestrecke und kann nicht zur Angabe der Zeit dienen sollen, welche etwa auf einer viel kürzeren Strecke verbraucht wäre. Der Sabbathweg (s. d. A.) ist ein kleineres Längenmaß, ebenso ein Feldweges (1. Mos. 35, 16. s. o. S. 973b). Von der Unbestimmtheit, welche dem Begriffe der T. anhaftet, ist in d. A. Maße Nr. 2 schon die Rede gewesen. Ein Zug, der nur aus rüstigen Männern besteht, wird in derselben Zeit eine größere Strecke zurückgelegt, als eine Karawane mit Weibern, Kindern und langsam zu treibendem Vieh, vgl. 1. Mos. 31, 22 f. 33, 14. Das Kamel durchschreitet in der Stunde durchschnittlich 1/2 deutsche Meile, das Maultier aber 3/5 d. M. Außerdem begründet namentlich die verschiedene Beschaffenheit des Weges oft einen großen Unterschied, vgl. Robinson, Paläst. I, S. XV. XLIII. 420. Wir werden aber schwerlich sehr irren, wenn wir die biblische T. nach dem Durchschnitt zu 3 1/2 deutschen Meilen oder 7 Wegstunden bestimmen, vgl. 1. Mos. 22, 2—4. Kph.

Tagwähler und Tagverflucher. Wo Luther das Wort „Tagwähler" gebraucht, will er darunter Leute verstanden wissen, welche „etliche Tage unselig, etliche glückselig örtern, zu reisen, zu bauen, zu heiraten, zu streiten und zu allen Händeln". (Luthers Werke, Erlanger Ausgabe X, 339.) Es gibt keine halbwegs bedeutende Volkslitteratur alter und neuer Zeit, die nicht für die weite Verbreitung dieses Aberglaubens natürlicher Mantik, für die Unterscheidung von dies atri, candidi, communes Zeugnisse beibrächte. Auf ein System war derselbe, zusammenhängend mit der Bedeutung der Gestirne für die Zeitmessung, in der mesopotamischen Gestirnreligion gebracht. Mit hohem Bewußtsein stellt der Prophet den Gott Israels, der mit ordnendem Walten und kündender Weißagung den ganzen großen Geschichtsverlauf beherrscht, den kleinen Künsten der babylonischen Astromanten gegenüber, welche Monat für Monat die glücklichen oder unglücklichen Konstellationen für die einzelnen Tage bekannt geben (Jes. 47, 13; vgl. 46, 9 ff.). Wie Wahrsagerei und Zauberei zusammengehen, so hängt damit zusammen, daß einzelnen die Macht zugeschrieben wurde, diesem oder jenem Tage durch schwarze Kunst den unseligen Charakter anheften zu können. So redet Hiob 3, 8 von Tagverfluchern, und die assyrischen Keilschrifttafeln erweiterten das zur Unterscheidung auch von Monats- und Stundenverfluchern. Bei den Persern, bei denen die einzelnen Tage Gegenstände religiöser Verehrung waren (Yaçna I, 43. III, 60), erscheint die astrologische Kunst der Tagewählerei ersetzt durch das einfachere Mittel des Loses (Esth. 3, 7). — Wie dem neueren Judentum Montag und Donnerstag als besondere Glückstage gelten, so wird bei der Allgemeinheit des Phänomens nicht zu zweifeln sein, daß auch im alten Israel Tagwählerei im Schwange ging, wenn schon das Zeitwort 'onēn mit seinen Ableitungen, welches Luther ausschließlich so übersetzt, schwerlich diese Bedeutung hat (3. Mos. 19, 26. 5. Mos. 18, 10. 14. Jes. 2, 6. 57, 3. Jer. 27, 9. 2. Chr. 33, 6). Vgl. d. Artt. Wahrsagerei und Zauberei. Allen hierhergehörigen Vorstellungen und Gebräuchen stellt sich die alttestamentliche Offenbarung nicht bloß mit dem Grundgebot von der wahren Prophetie (5. Mos. 18, 14 ff.) gegenüber, sondern auch mit der Sabbathinstitution, welche nur einen Unterschied religiöser Weihe zwischen dem Sabbath und den übrigen Tagen anerkennt, im übrigen aber die letzteren in Bezug auf Glücksbestimmung und Arbeitssegnung einander gleichstellt (2. Mos. 20, 9 f.). Wo das N. T. gegen jüdische oder judaisierende Tagewählerei Stellung nimmt, ist das nicht mehr bloß jene Unterscheidung von Glücks- oder Unglückstagen, sondern die superstitiöse Wertung des Heiligkeitscharakters der Feiertage, welche ans Gesetz selbst anlehnt, aber dasselbe seiner Seele be-

raubt (Luk. 13, 14 f. Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. Röm. 14, 5 f.). Kl.

Talent, hebr. kikkâr (eigentlich „Kreis", so benannt nach der kreisförmigen Gestalt eines solchen), ist wie Mine und Sekel (s. d. Artt.) ursprünglich Bezeichnung eines Gewichts, später auch einer Rechnungseinheit bei Geldzahlungen. Als Gewicht = 60 Minen oder Doppelpfunden entspricht es unserm „Centner" (so schon Luther). Da das hebräische Gewichtstalent aus 60 Minen zu 982,2 Gr. (= 60 × 60 = 3600 Sekel zu 16,37 Gr.), das Goldtalent aus 60 Minen zu 818,5 Gr. (= 60 × 50 = 3000 Sekel zu 16,37 Gr.), das Silbertalent aus 60 Minen zu 727,5 Gr. (= 60 × 50 = 3000 Sekel zu 14,55 Gr.) besteht, so beläuft sich das hebr. Gewichtstalent auf 58,932 Kilogr., das Goldtalent auf 49,110 Kilogr., das Silbertalent endlich auf 43,650 Kilogr. Nach heutigem Geldeswert würde sich hiernach das Goldtalent — den Goldsekel auf nahezu 45 RM., den Silbersekel auf $2^1/_2$ RM. angesetzt, auf 3000 × 45 RM. = rund 135 000 RM., das Silbertalent auf 3000 × $2^1/_2$ RM. = rund 7500 RM. belaufen. Danach betrug der von Menahem von Samaria dem Assyrer Phul entrichtete Tribut von 1000 Talenten Silbers (2. Kön. 15, 19) rund 7 500 000 RM., derjenige Sanheribs im Betrage von 300 Talenten Silbers und 30 Talenten Goldes rund 2 200 000 RM. Silber und 4 000 000 RM. Gold; insgesamt also ca. 6 200 000 RM. — Im N. T. geschieht des Talents nur in zwei Parabeln (Matth. 18, 24 u. 25, 15 ff.) Erwähnung. S. J. Brandis, Münz-, Maß- u. Gewichtswesen ꝛc. Berlin 1864, S. 102 ff.; KAT.^{2}, S. 142 ff. 318 und vgl. die Artt. Mine, Sekel, auch Geld und Gewichte. Schr.

Tamariske.

Tamar = Palme, 1) die Schwiegertochter Juda's und Mutter seiner Söhne Perez und Serah (1. Mos. 38. Ruth 4, 12. 1. Chr. 2, 4. Matth. 1, 3); vgl. d. Artt. Juda Nr. 1 u. Unzucht. — 2) Die schöne Schwester Absaloms, Tochter Davids und der Maacha, Enkelin des Königs Talmai von Gesur (2. Sam. 13. 1. Chr. 3, 9; vgl. 2. Sam. 3, 3. 13, 37. 1. Chr. 3, 2); vgl. d. A. Absalom. — 3) Die nach ihr benannte schöne Tochter Absaloms (2. Sam. 14, 27), die nach einem Zusatze der Sept. die Frau Rehabeams und Mutter Abia's gewesen sein soll, aber vielmehr für die Mutter der Lieblingsfrau Rehabeams Maacha zu halten ist (vgl. d. Artt. Abia u. Rehabeam).

Tamar ist auch Name einer Stadt, die Hesekiel als östlichen Ausgangspunkt der Südgrenze des heiligen Landes nennt (Hes. 47, 19. 48, 28); sie ist mit Hazazon-Tamar (1. Mos. 14, 7) nicht einerlei, da dieses vielmehr mit Engedi (s. d. A.) identisch ist, und unter letzterem Namen von Hesekiel in demselben Kap. (47, 10) genannt wird. Dagegen ist T. wohl sicher das von Eusebius (im Onom. unter Asasan Thamar) erwähnte, auf der Straße von Hebron nach Elath gelegene Dorf Thamara, welches damals ein fester Platz mit römischer Besatzung war und als Thamaro auch von Ptolemäus und auf der Peutingerschen Tafel genannt ist. Die Vermutung Robinsons (III, 178 f. 185 ff.), die Ortslage sei durch die 6 Stunden südlich von Tell Milch auf der Route von Hebron nach Elath gelegene Ruinenstelle Kurnub bezeichnet, stützt sich auf die Annahme, der bei Eusebius und bei Hieronymus verderbte Name (Mapsis, Mampsis, Samalis) des Orts, von welchem Thamara eine Tagereise entfernt sein soll, sei Malatha (= Tell-Milch); dieselbe ist aber unwahrscheinlich; T. muß weiter östlich, südlich vom Toten Meere gelegen haben. — Die nach 1. Kön. 9, 18 von Salomo befestigte Stadt T. „in der Wüste im Lande" kann, da sie neben Baelath (s. d. A.) genannt ist, mit unserem T. identisch sein, und bei der Wüste hat man dann an die Wüste Juda zu denken; nach 2. Chr. 8, 4 und nach dem Keri soll Tadmor (s. d. A.) gemeint sein, in welchem Falle der Name wohl Tammor auszusprechen wäre.

Tamariske. So wird jetzt das hebr. Wort 'eschel nach dem arab. 'athl u. dem aram. 'atla'

gedeutet, während Luther es in 1. Mos. 21, 33 durch „Bäume", in 1. Sam. 22, 2 durch „Hain" und 1. Sam. 31, 13 durch „Baum" wiedergegeben hat. Obschon auch die meisten alten Übersetzer den allgemeinen Begriff Baum, Hain, Gewächs ausdrücken, und obwohl das Wort im späteren Hebr. wirklich gemäß seiner Grundbedeutung (= ein festgewurzelter Baum) in diesem allgemeinen Sinne gebraucht worden zu sein scheint, so hat dasselbe ursprünglich ohne Zweifel eine bestimmte Baumart bezeichnet, und die jetzt herrschende Bestimmung derselben empfiehlt sich nicht nur durch jene sprachlichen Analogien, sondern auch durch ihre sachliche Angemessenheit. Zwar ist der Baum bei Jabes, unter welchem die Gebeine Sauls und seiner Söhne begraben wurden, in 1. Chr. 11 [10], 12 nicht, wie in 1. Sam. 31, 13, 'eschel, sondern 'elah, d. i. Terebinthe (Luth. „Eiche") genannt; aber der Chronist kann das Wort 'elah in der allgemeinen Bedeutung „starker Baum" (vgl. S. 357a) gebraucht, oder einen bekannteren Baum an Stelle eines minder bekannten genannt haben. Von den verschiedenen, teils strauch- teils baumartigen Tamarisken (über die Mannatamariske s. S. 965), deren es in Palästina 7 Arten gibt, kommt für die angeführten Bibelstellen die in Ägypten, Arabien, Syrien und Palästina heimische Tamarix orientalis oder articulata (griech. myrike) in Betracht, ein immergrüner Baum, der so dick und hoch als unsere Eiche wird, mit dünnen, gegliedert aussehenden und mit kleinen, schuppenförmigen Blättchen besetzten Zweigen, seitlich stehenden Blütenähren mit kleinen, fünfzähligen, blaßroten Blumen und vierklappigen Samenkapseln. Die angeblichen grünen, nußgroßen Beeren sind keine Frucht, sondern ein Gallapfel. Ein alter Baum dieser Art muß in Beerseba gestanden haben, und galt als von Abraham zur Bezeichnung der heiligen Stätte gepflanzt; unter einer solchen auf der Höhe zu Gibea pflegte Saul zu sitzen, wenn er seine Dienstmannen um sich versammelte (1. Sam. 22, 6); und bei Jabes, in dessen Gegend es noch heutzutage viele Tamarisken gibt, wurde ein solcher Baum sein Grabdenkmal (1. Sam. 31, 13). Auch anderwärts dient der lange ausdauernde Baum als Denkmal, an welches sich Überlieferungen knüpfen. So gilt die große, auf den Trümmern von Babylon stehende Tamariske den Arabern als heilig, weil Ali nach der Schlacht bei Hilla unter ihr geruht haben soll. Vgl. Lenz, Botanik, S. 640 f.

Tamariskenzweig.

Tamus, richtiger Tammûz, eine Gottheit, von welcher der Prophet Hesekiel (8, 14) berichtet, daß Frauen am Eingangsthore des Tempels ihn beweint hätten. Die Gottheit ist keine specifisch vorderasiatische und insbesondere canaanäische. Ihr Kult stammt vielmehr sicher aus dem Osten, aus Babylonien. Tammûz ist das altbabylonische Du-mu-zi, weicher Dû-zi, ein nichtsemitischer Name, welcher „Sohn des Lebens" bedeutet. Nach Cyrill von Alexandrien und Hieronymus ist T. identisch mit dem phönicischen Adonis, was indes vielleicht nur auf nachträglicher Kombination beruht. Doch könnte ja freilich auch âdôn „Herr" zunächst ein Ehrenbeiname des Tammûz gewesen sein, der dann später zu seinem Eigennamen ward. Zu den Hebräern und wohl auch Phöniciern wird der Kult schwerlich früher, als kurz vor dem Exil gedrungen sein. Mit Hadad-Rimmon (s. d. A.) hat Tammûz von Hause aus gar nichts zu schaffen: ist jener ein Himmels- und Wettergott, so hat Tammûz von dieser Qualität nichts an sich. Richtiger wird man ihn mit Jensen (s. u.) als „Gott der Frühlingsvegetation" bezeichnen. Erst sekundär hat man, so scheint es (vgl. das „Klagen" um jeden der beiden Götter), die beiden Gottheiten identifiziert. — Der Gott hat auch einem Monate, dem vierten, den Namen

gegeben, welcher etwa unserm Juli entspricht: es ist der Monat dieser hinsterbenden Vegetation. Mit diesem Umstande hängen wohl zu einem und zum guten Teile die Sagen zusammen, welche sich an den Doppelnamen: Tammûz-Adonis knüpfen. Doch muß zugleich angemerkt werden, daß schon ein altbabylonisches mythologisch-episches Gedicht, die Höllenfahrt der Istar, in den Ausgangsversen die Istar und ihre Erlebnisse irgendwie in Verbindung mit dem Dûzi-Tammûz bringt. Vgl. Fr. Lenormant, Il mito di Adone-Tammuz, Firenze 1879; W. Baudissin, Stud. z. semit. R.-G. I, S. 300 f. KAT.[2] (1882), 425; Höllenf. der Istar (1874), S. 54 f.; A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Lpz. 1887, S. 23 (= Höllenf. Rev. 47 ff.); 41 f.; P. Jensen, Kosmologie der Bab. Straßb. 1890 S. 197. 480. Schr.

Altägyptischer Tanz. Nach Wilkinson.

Tanne, s. Cypresse.

Tanz. Wie des Herzens Trauer (s. d. A.) unwillkürlich zu gewissen Gebärden oder körperlichen Bewegungen (z. B. der Hände, vgl. Jer. 2, 37) führt, so äußert sich auch die frohe Stimmung (vgl. Luk. 6, 23) bei den Völkern aller Zeiten leicht in Bewegungen nicht nur der Füße, sondern auch des Oberkörpers und der Arme, welche nach einer gewissen Ordnung wechseln. Das Pred. 3, 4 dem Klagen entgegengesetzte Tanzen (mittelhochdeutsch dansen = ziehen, hinter sich drein führen), welches als rhythmische Bewegung im engsten Zusammenhange mit der Musik steht, wird in der heil. Schrift oft genug erwähnt. Bei der Unbestimmtheit der im Grundtexte gebrauchten verschiedenen Wörter können wir uns vom T. der Hebräer nur annähernd eine Vorstellung machen. So erscheint der T. einer einzelnen oder mehrerer Personen bald als ein Springen oder Hüpfen, in welchem Sinne Luther Hiob 21, 11. Ps. 29, 6 lecken (vgl. got. láikan = tanzen) gebraucht; bald heißt er ein Sich-Drehen oder -Winden, und von solcher Bewegung in die Runde hat auch der Reihen- oder Reigentanz seinen Namen; zuweilen wird er in seiner Verbindung mit Musik als ein Spielen (s. d. A. Spiele) bezeichnet. Wir haben als Unterschied von unserem heutigen T. zunächst hervorzuheben, daß nach der Weise des übrigen Altertums auch den Hebräern das paarweise Tanzen beider Geschlechter durchaus fremd war; das männliche Geschlecht tanzte für sich allein, ebenso das weibliche, dem der T. ganz vorzugsweise zukam. Bei festlicher Veranlassung führten in der Regel Jungfrauen oder Frauen einen Reigentanz auf, so daß die übrigen Anwesenden dieser Verherrlichung der Feier zusahen, z. B. beim frohen Mahle (vgl. Luk. 15, 23–25, und s. oben S. 479 b. 1043 a), bei Siegesfesten oder Begrüßungen der heimkehrenden Sieger (vgl. 2. Mos. 15, 20. Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6) und namentlich auch bei religiösen Feiern (vgl. Richt. 21, 21. Ps. 68, 26. 149, 3), die den Charakter von Volksfesten trugen (s. d. A. Musik Nr. 10 ff.). Das Tanzen des mit seinem Volke sich freuenden Königs (2. Sam. 6, 5. 14 ff.) vor der Gotteslade her, welche in feierlichem Zuge hinauf in die Stadt Davids gebracht wurde, mißfiel der hochmütigen Tochter Sauls wohl auch darum, weil der T. in der Regel Sache der Weiber (s. o. S. 462 b) war, so daß meistens nur Männer loseren Schlages (2. Sam. 6, 20) öffentlich vor den Augen auch der Frauen tanzen mochten. Gewiß würde ein um seine Würde ängstlich besorgter König im langen Talare feierlich einhergeschritten sein. Aber in dem religiösen T.e des mit kurzem Gewande (2. Sam. 6, 14) bekleide-

ten David kann unmöglich etwas Unanständiges gelegen haben, so wenig als in dem tripudium oder dem bei religiösen Feiern üblichen Waffentanze der römischen Marspriester, die vom T.e den Namen Salii führten, und in den gottesdienstlichen Tänzen der altgriechischen Chöre (s. d. A. Feste Nr. 1, sowie o. S. 909b über den von Priestern und angesehenen Männern beim Laubhüttenfeste aufgeführten Fackeltanz der späteren nachexilischen Zeit). Während bei uns der T. ganz überwiegend dem eigenen Vergnügen der Tanzenden dient, bildete der hebr. T., obwohl er wie bei den spielenden Kindern (Matth. 11, 17) ein Ausdruck der frohen Stimmung sein sollte, in viel höherem Grade ein erfreuendes Schauspiel für die Gesamtheit aller zur Feier Versammelten. Das gilt z. B. von dem noch jetzt in Syrien üblichen Schwerttanze der Braut am Abend des Hochzeitstages (s. o. S. 353a). Der T. um die Götterbilder und Altäre (vgl. 2. Mos. 32, 19), welcher 1. Kön. 18, 26 ein Hinken der Baalspriester heißt, mochte in den abgöttischen Kulten der Nachbarvölker Israels (vgl. o. S. 147b) nicht selten einen der sittlichen Religion des A. T.s fremden, stark sinnlichen Charakter tragen. Ob das Hohelied (7, 1 f.), welches anmutsvollen T. zu würdigen weiß, ihn mit dem Reigentanz der Engel (s. d. A. Mahanaim) vergleicht, ist schon darum höchst ungewiß, weil eine bestimmte Tanzweise leicht nach dem Namen einer Stadt bezeichnet werden konnte. Wohl noch weniger darf man die Sängerinnen des Salomo (Pred. 2, 8) in die möglicherweise Dan. 6, 19 gemeinten Tänzerinnen verwandeln, die bei Hoffesten eine Art von Ballett aufgeführt hätten. Weder konnte der König nach hebräischer Sitte (anders verhält sich's Esth. 1, 11) seine eigenen Haremsfrauen dazu hergeben, noch ist's gerade wahrscheinlich, daß schon in der ältesten Königszeit öffentliche Tänzerinnen, d. h. um Lohn tanzende Weiber, bei den Hebräern vorhanden waren. Mögen solche aber auch nirgends in der Bibel deutlich erwähnt werden, so haben sie doch in der späteren Zeit bei den üppigen Gelagen der Vornehmen schwerlich ganz gefehlt. Freilich wird man bei dieser Vermutung weniger an die Sklavinnen der Reichen denken oder an arme züchtige Weiber, die etwa ein Gegenstück zu den Klageweibern bildeten, als vielmehr an leichtfertige Personen, wie man sie in Jes. 23, 16 und Sir. 9, 4 finden kann, während Bar. 6, 8 die schmuckliebende Jungfrau nur durch Luthers freie Übersetzung in eine zum T.e geschmückte Metze verwandelt worden ist. Jedenfalls haben wir kein Recht, das unanständige Treiben der öffentlichen Tänzer und Tänzerinnen im neueren Ägypten (vgl. Niebuhr, R. I, S. 183 ff. und Lane II, Kap. 19) schon bei den alten Hebräern vorauszusetzen, deren nationale Tänze in der Regel wohl ebenso züchtig als einfach waren. Der Solotanz der Herodiastochter (Matth. 14, 6) beim königlichen Gastmahle mag sich an die späteren kunstreichen griechisch-römischen Muster angelehnt haben; vgl. über den pantomimischen T. in der römischen Kaiserzeit Friedländer [3]II, 434 ff. Zu einer näheren Beschreibung des gewiß immer ausdrucksvollen hebräischen T.es fehlen uns die Mittel, obgleich wir sagen können, daß im allgemeinen die Tänze der Männer durch größere Lebhaftigkeit, die der Frauen durch größere Anmut sich werden ausgezeichnet haben. Von den Amerikanern, die das Tote Meer untersuchten (vgl. C. Ritter, Erdkunde XV, S. 729) erfahren wir, daß die Araber, welche am Abend die Rückkehr des Scherif mit Gesang und T. feierten, durch ihre Bewegungen, die Sprünge und das Händeklatschen auffallend an die Tänze der Südsee-Insulaner erinnerten. Ganz kunstlos können die von der Handtrommel und sonstiger Musik (s. d. A.) begleiteten hebr. Tänze, besonders die der Frauen, natürlich nicht gewesen sein. Die alten Ägypter haben, wie die noch erhaltenen Abbildungen (bei Wilkinson II, S. 257. 264. 301. 312. 329. 335 ff.) zeigen, verschiedene T.-Arten gekannt. Aus den Farben dieser Bilder ist zugleich ersichtlich, daß nicht nur Sklaven in den Häusern der Reichen tanzten, sondern daß auch freie Ägypter sich zu solcher Unterhaltung der Gäste dingen ließen; dasselbe geschah vielleicht auch bei den Hebräern. Kph.

Tapet gebraucht Luther Hes. 27, 16 im Sinne von Teppich, Zierdecke, wie er denn dasselbe hebr. Wort (rikmah) sonst mit „gestickte Kleider" oder „gest. Tücher" übersetzt; jedenfalls ist an bunte und am wahrscheinlichsten an buntgewirkte Teppiche zu denken; vgl. d. A. Weberei.

Tappuah (hebr. Tappuach, d. i. Apfel, oder besser Aprikose), hieß — 1) eine judäische Stadt in der Niederung (Jos. 15, 34); dieselbe, welche 12, 17 als canaanitische Königsstadt erwähnt wird. Ihre Lage ist unbekannt. Man hat sie — vielleicht mit Recht — nördlich von Bêt Dschibîrn (Eleutheropolis) gesucht (so Guérin, Judée II, 27 f.): aber von dem alten Namen ist keine Spur mehr vorhanden; denn das von Joseph Schwarz (Das heil. Land, 1852, S. 73) erwähnte Beth Tapa scheint gar nicht zu existieren. Das Onom. hat T. mit Beth Thappuach (s. d. A.) identifiziert, was ganz unthunlich ist. — 2) Eine Stadt an der Grenze von Ephraim und Manasse (Jos. 16, 8), auch En T. („Aprikosenquelle") geheißen (17, 7); nach 17, 8 Ephraim zugeteilt, während die ihr zugehörige Landschaft Manasse erhielt. Auch die Lage dieser Stadt läßt sich nicht mehr bestimmen. Östlich oder nordöstlich von Sichem (wo de Saulcy sie ansetzt) darf sie nicht gesucht werden, sondern nach den ang. Stellen nur westlich davon, dem Mittelmeer (dem „Rohrbach") zu. — Das 1. Makk. 9, 50 erwähnte Topo (griech. Tepho, Tephon, syr. Tephus), welches Bac-

chides befestigte, dürfte ein altes T. sein, ob aber eines der beiden genannten oder Beth-T., läßt sich nicht entscheiden. M.

Tarah (Luther Tharah), Vater Abrahams, Nahors und Harans (1. Mos. 11, 24–32. 1. Chr. 1, 26. Luk. 3, 34); über den Namen vgl. S. 1478b, über seine Wanderung von Ur der Chaldäer nach Haran S. 11a, über den ihm Jos. 24, 2 zugeschriebenen Götzendienst S. 12b f. — Die Lage der gleichnamigen Lagerstätte der Israeliten während der Wüstenwanderung (4. Mos. 35, 27 f.) ist nicht zu bestimmen (vgl. Lagerstätten Nr. 4). — Über das bei Luther 2. Makk. 12, 17 erwähnte Tharah vgl. d. Artt. Karkor, Kir Moab und Tob.

Tarplat nennt Luther die Heimat der Esr. 4, 9 erwähnten Tarpelaje (T.), einer der von Osnappar weggeführten und in Samarien angesiedelten Völkerschaften. Die Tarpeläer erscheinen a. a. O. unter einer Anzahl solcher Völkerschaften, von denen die sicher zu identifizierenden (Arkäer, Babylonier, Susianer (Daher?) und Elamiter) entschieden nach dem Osten weisen. So scheint es am nächsten zu liegen, auch bei jenen an ein östliches Volk zu denken; ein jenen Namen führendes hier wohnendes Volk ist aber bis jetzt nicht nachzuweisen. Denn die östlich von Elymais wohnenden Tapūroi des Ptolemäus (Tapyroi Strabo's) können schwerlich in Betracht kommen. — Die Kombination von Tarpel mit Tripolis in Nordphönicien (Hitzig u. a.) ist lautlich ansprechend, und als ein entscheidender Gegengrund kann jene Erwähnung von östlichen Völkerschaften daneben nicht bezeichnet werden. Wenn Hamathenser neben Babyloniern zur Ansiedlung in Samaria bestimmt werden (2. Kön. 17, 24), so könnte dieses auch mit den Bewohnern einer nordphönicischen Stadt geschehen, und daß wenigstens Asurbanipal, den man mit Osnappar doch wohl am wahrscheinlichsten wird zu identifizieren haben (KAT.[2] 376), auch in Phönicien Aufstände niederzukämpfen hatte, ist aus seinen Inschriften bekannt (Assurb. Sm. 62 ff. 155). Gestützt könnte die Kombination auch durch den Umstand erscheinen, daß die Samaritaner sich auch als „Sidonier, die in Sichem wohnen" bezeichneten (Josephus, Altert. XII, 5, 5; vgl. Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 192). Aber hat es genügend Wahrscheinlichkeit für sich, daß zur Zeit Asurbanipals, sagen wir rund um 650 v. Chr., hier, an der phönicischen Küste, eine Stadt einen griechischen Namen (Tripolis) führte? Schr.

Tarsis (hebr. Tarschisch), das Tartessus der Griechen und Römer, ist 1. Mos. 10, 4. 1. Chr. 1, 7 neben Elisa, Chittim und Dodanim ein Sohn Javans (s. d. A.), d. h. ein Volk, das dort zu dem südwestlichen Zweige der japhetitischen Völkerfamilie gerechnet ist. Dies Volk und Land bezeichnete für die Hebräer, wie für die Griechen und Römer, den äußersten Westen des Erdkreises. So wird es Jes. 23, 6. 60, 9. 66, 19 neben den fernsten Küsten genannt, und deshalb erscheint es Ps. 72, 10 neben Scheba und Seba (s. d. Artt.). Wie Gog selbst von den Enden der Erde gegen das Land Israel heraufzieht, so auch die Kaufleute von T., Dedan und Scheba, die seine Beute kaufen wollen (Hes. 38, 13). Nach T. flieht deshalb Jona, um sich wo möglich dem Machtbereich seines Gottes zu entziehen (Jon. 1, 3. 4, 2). Im allgemeinen war T. das entlegenste Ziel der phönicischen Schiffahrt (s. d. A. Phönicien S. 1220b). T.schiffe heißen die größten Seeschiffe, die Jes. 2, 16. Ps. 48, 8 als eine der großartigsten Leistungen der Macht, aber auch des Hochmuts der Menschen hingestellt werden (vgl. noch Jes. 23, 1. Hes. 27, 25). Man gebrauchte den Ausdruck aber auch für solche Schiffe, die keineswegs nach T. fuhren (vgl. 1. Kön. 10, 22. 22, 49 und d. A. Schiffe Nr. 3). T. war eine unterthänige Kolonie der Phönicier (Jes. 23, 10), die von dort allerlei Metalle, Silber, Eisen, Zinn und Blei bezogen (Hes. 27, 12), namentlich war es für sie die hauptsächlichste Bezugsquelle des Silbers (Jer. 10, 9). Der Metallreichtum Spaniens wird im ganzen Altertum, zum Teil mit märchenhafter Übertreibung gerühmt, und die Kaufleute von T. gelten für außerordentlich reich (Hes. 38, 13). T. war übrigens auch der Name eines von dort bezogenen Edelsteins (s. d. A. Edelsteine 19). — Wie die Griechen und Römer unter Tartessus nicht nur eine bestimmte phönicische Kolonie oder auch einen größeren Teil Spaniens (Arrian II, 16), sondern wohl auch ganz Spanien verstanden (Cic. Att. VII, 3, 11), so scheint der Name T. im A. T. überall in diesem umfassenden Sinne gebraucht zu sein (vgl. z. B. Ps. 72, 10). Indessen muß der Name ursprünglich doch eine speciellere Bedeutung gehabt haben und die griechischen und römischen Autoren geben uns in dieser Beziehung bestimmte Fingerzeige. Nach Herodot (IV, 152) lag Tartessus jenseits der Säulen des Herkules, nach Strabo (III, 148) und Pausanias (IV, 19, 3) war Tartessus der Name des Bätisflusses (Guadalquivir) und ebenso hieß eine Stadt in dessen Delta, Tartessis dagegen das umliegende Land. Im allgemeinen wird das gewiß richtig sein; aus der geographischen Konfiguration Spaniens begreift sich's sehr wohl, daß die ältesten phönicischen Kolonien eben hier lagen und deshalb der Gesamtheit der übrigen und ganz Spanien den Namen gaben. Indessen reicht die nähere Bekanntschaft der Griechen und Römer mit Spanien nicht sehr hoch hinauf (Herod. I, 163. IV, 152); es ist nicht möglich, die Lage der Stadt Tartessus auf einen bestimmten Punkt zu fixieren, da die Angaben der Alten hierüber

schwanken. Mehrfach wird Gadeira (Gadium, Gades) östlich von der Bätismündung für das alte Tartessus ausgegeben (Cic. de sen. XIX, 69. Sall. fragm. II, 28. Gerl. Plin. h. n. IV, 36, 120. Avien. descr. orb. 613), anderswo gilt dafür sogar Carteja, das westlich von Gibraltar (Calpe) lag (Strabo III, 151. Plin. III, 3, 8. Mela II, 96 Parth.). Man könnte sogar zweifeln, ob es jemals eine Stadt des Namens gegeben habe. Denn Tartessus, das von den Griechen als eine Gründung der Phönicier bezeichnet wird (Arrian II, 16; vgl. aber Avien. a. a. O.), scheint von Haus aus kein phönicischer, sondern ein einheimischer Name gewesen zu sein. Man hat Tartessus neuerdings zusammengestellt mit Turti, dem nach Kiepert (Handb. der alten Geographie, S. 484. 481) von Cato überlieferten Namen der iberischen Urbevölkerung der Bätisniederung, der später in Turduli und Turdetani für die obere und untere Landschaft differenziert sei (vgl. den A. Spanien). Übrigens ist der Name Turti in griechischer Form auch von Artemidorus bei Stephanus Byz. (unter Turdetania) bezeugt. Dann ist also der griechisch-römische Name Tartessus nicht etwa aus dem hebräisch-phönicischen T. entstanden, sondern umgekehrt steht jener dem einheimischen näher. Übrigens ist der hebräische Name T. auch als der karthagische in der Form Tarseïon bei Polybius (III, 24, 1) bezeugt. — Schon in den alten jüdischen Bibelübersetzungen und so auch in der Vulgata wird T. vielfach appelativisch als „Meer" gedeutet, eine Meinung, die gewiß durch die Schwierigkeit veranlaßt ist, in die man durch einen Irrtum des Chronisten (2. Chr. 9, 21. 20, 36 f.) geriet (s. d. AA. Josaphat S. 776b, Meer S. 984b f. und Ophir S. 1138). So hat auch Luther mit Ausnahme von 1. Mos. 10, 4. 1. Chr. 1, 7 T. überall mit Meer übersetzt. — T. ist sonst noch ein benjaminitischer Name (1. Chr. 8 [7], 10), sowie der eines persischen Großen (Esth. 1, 14). Das Jud. 2, 13 von Luther nach der Vulgata genannte Tharsis ist Tarsus (s. d. A.). Sm.

Tarsus, eine der namhaftesten Städte Kleinasiens, der uralte Mittelpunkt der üppigen, glühend heißen, zur Küste sich senkenden Binnenebene des östlichen Kilikiens, an den Ausgängen des großen Tauruspasses von Tyana, der „kilikischen Pforten", nicht fern vom Strande des Mittelmeeres an dem Flusse Kydnos belegen. Die Überlieferung schreibt die Anlage von T. und ihres Hafens Anchiale dem Könige Sanherib (705—681 v. Chr.) zu. Indessen kommt sie auf Denkmälern Salmanassars II. unter dem Namen Tarzi schon um die Mitte des 9. Jahrh. v. Chr. vor (vgl. Schrader, KGF., S. 241). Nach dem Verfall der assyrischen Macht erscheint T., später unter persischer Oberhoheit, als Sitz der unter dem Titel oder Namen Syennesis regierenden Landesfürsten von Kilikien; zur Zeit Alexanders d. Gr. als Residenz eines persischen Satrapen, und in der Zeit der Diadochen als ein wichtiger Platz der Seleukiden (vgl. 2. Makk. 4, 30 und dazu d. A. Malloter). Der Reichtum der kilikischen Ebene und die für den Handel nicht minder als für die Kriegführung überaus wertvolle Lage von T. ließ die Stadt immer von neuem zu reicher Blüte und erheblichem Wohlstand gedeihen. Ihre Lage und ihre Geschichte aber wurde Anlaß, daß hier orientalische, namentlich semitische Kultus- und Bildungselemente einander in eigentümlicher Weise berührten. Als bei dem vollständigen Verfall der Seleukidenmacht der armenische Großkönig Tigranes seit 83 v. Chr. auch Kilikien gewann, wurde während seiner Herrschaft für einige Zeit auch T. zu Gunsten von Tigranokerta entvölkert, aber 64 v. Chr. bei der Ausgestaltung der römischen Provinz Kilikien durch Pompejus zur Residenz des Statthalters und zum Centrum eines römischen Gerichtssprengels bestimmt. Während der älteren Kaiserzeit war Kilikien mit Syrien verbunden; seit Hadrian aber wieder eigene Provinz mit T. als Hauptstadt. Die Anhänglichkeit der Stadt T. an Cäsar und Octavian während der römischen Bürgerkriege hatte vor der Schlacht bei Philippi Gajus Cassius durch gründliche Ausraubung gerächt. Dafür verlieh ihr nachher M. Antonius die „Freiheit" und die Befreiung von Reichssteuern. Auch Augustus hat nach dem Siege bei Aktium diese Stadt lebhaft begünstigt, ihr auch neben anderen materiellen Vorteilen den Ehrenrang einer Metropole von Kilikien verliehen, in welcher der kilikische Landtag zusammentrat (vgl. aber d. A. Bürgerrecht Nr. 2). Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Zweite Aufl. Bd. I. S. 383. 388. 389. Tief hellenisiert, wie sie war, zeigte die Bürgerschaft von T., aus welcher eine ganze Reihe griechischer Philosophen, Ärzte, Dichter und Improvisatoren hervorgegangen ist, ein hohes Interesse an griechischer, namentlich philosophischer Bildung, und hatte sich sehr achtbare Bildungsanstalten geschaffen. — Die für die Zukunft bedeutendste Persönlichkeit, welche T. ihren Geburtsort nennt, ging aus der hier seit der seleukidischen Zeit bestehenden jüdischen Gemeinde hervor, nämlich der Apostel Paulus (Apstlg. 9, 11. 30. 21, 39. 22, 3). Von hier aus führte diesen auch (etwa 43 v. Chr.) Barnabas nach Antiochien (Apstlg. 11, 25 f.), wo dann des Paulus neue großartige Arbeit begann. — Statt des von Luther nach der Vulg. in Judith 2, 13 genannten Tharsis, d. i. T. (daneben ist Melothi genannt, wie 2. Makk. 4, 30 die Malloter) nennt der griech. und altlat. Text Rhasseis, Rasis, einen Namen, der nicht sicher zu erklären und wahrscheinlich verderbt ist. H.

Tarsus. Nach einer Photographie.

Tartak(k), Gottheit der babylonischen (syrischen?) Avviter (2. Kön. 17, 31; vgl. d. A. Avva). Der Name erinnert an Namen wie Turtânu (= Tartan) einerseits und Itak anderseits, letzterer der eines assyrisch-babylonischen Gottes. Inschriftlich ist der Name bis jetzt nicht nachzuweisen; vgl. KAT.[2] 283. Schr.

Tartan, im A. T. augenscheinlich als ein Eigenname betrachtet (Jes. 20, 1. 2. Kön. 18, 17), ist in Wirklichkeit ein assyrischer Würdename, der in der heimischen Aussprache turtânu (s. KGF. 131 Z. 6) Bezeichnung des Obergenerals ist und etwa unserm „Feldmarschall" entspricht. In der Rangordnung der neun obersten Reichsbeamten, nach denen neben dem Könige als Eponymen die Jahre bezeichnet wurden, nimmt der Tartan die erste Stelle ein: er folgt stets unmittelbar auf den König (s. die Verwaltungsliste KAT.[2], S. 480 ff. zu den Jahren 809. 780. 770. 752. 742; KB. I, 208 ff.; vgl. KGF. 350). Wie angedeutet, hat die Bibel uns die Namen der betr. Obergenerale nicht überliefert. Dagegen kennen die Inschriften unter der Regierung des Sanherib einen Tartan Belemurani, der im J. 686, unmittelbar nach dem Könige, Eponymus ward. Es wäre möglich, daß dieser auch der zur Zeit der Belagerung Jerusalems das detachierte Corps kommandierende General gewesen. Der Name des Tartans Sargons ist bis jetzt noch nicht sicher zu bestimmen. In den Eponymenlisten steht indes an der Stelle, wo der Name des Tartan zu erwarten wäre (J. 718), der Name Zír-bâni. Schr.

Tartsche, s. Schild Nr. 1.

Tartern (Tartaren), s. Scythen.

Tathnai hieß in der Zeit des Königs Darius Hystaspis der persische Statthalter (Landpfleger) von Abar Nahara (vgl. S. 1440a Anm.), d. h. der Länder, welche für die Perser jenseits des Euphrats lagen, also namentlich Syriens und Phöniciens, als deren Eparchen das 3. B. Esra den (dort Sisinnes benannten) Tathnai (Sept. Thanthanai) bezeichnet (Esra 5, 3. 6. 6, 6. 13). Ihm war Serubabel als Pascha des Distrikts Juda untergeben. Vgl. d. A. Perser S. 1184a und Juden S. 813b.

Tau. Da in Palästina die Temperatur in der Nacht bedeutend zu fallen pflegt, so ist der Tauniederschlag aus der den Tag über mit Dünsten erfüllten Luft ein sehr starker, so daß ein vegetationsreicher Boden, eine Zeltdecke (Robinson III, 479), ein Fell (Richt. 6, 37 f.) oder auch das Haupthaar eines unter freiem Himmel nächtigenden Menschen (Hohesl. 5, 2. Dan. 4, 12. 22. 30. 5, 21. Bar. 2, 25) am Morgen oft wie vom Regen durchnäßt ist. In den heißen regenlosen Sommermonaten erhält und erfrischt dieser Tauniederschlag die Vegetation und ist die Bedingung ihres Wachsens und Gedeihens (5. Mos. 33, 13. Hiob 29, 19. Hos. 14, 6). Der „Tau des Himmels" (1. Mos. 27, 28. 39. 5. Mos. 33, 28. Sach. 8, 12. Spr. 3, 20) nimmt darum unter den Segensgaben Gottes eine hervorragende Stelle ein, und seine Versagung ist, wie die des Regens, eine Folge des göttlichen Zornes und Fluches (1. Kön. 17, 1. Hagg. 1, 10. 2. Sam. 1, 21). In der Bilderrede der Bibel finden wir den T. vielfach verwendet. Er ist vor allem ein anmutendes Bild des sanft Erquickenden (vgl. Sir. 18, 16. 43, 24) und das Gedeihen Fördernden, insbesondere göttlicher und menschlicher Gnade (Hos. 6, 4. 14, 6. Spr. 19, 12), auch der belebenden, erquickenden und fruchtbar machenden Kraft der göttlichen Wahrheit (5. Mos. 32, 2). Metaphorisch redet die Weißagung von einem dereinst herniederkommenden Gottestau, der die Wirkung haben wird, daß die unter der Erde liegenden Toten im Licht des Auferstehungsmorgens neubelebt hervorkommen werden (Jes. 26, 19, wo statt „Tau des grünen Feldes" richtiger „Tau des Lichtes" übersetzt wird). Sonst bietet auch die zahllose Menge der die Fluren bedeckenden Tautropfen einen Vergleichungspunkt dar (2. Sam. 17, 12); und mit demselben verbindet sich dann leicht die Vorstellung, daß die Menge in frischer Jugendkraft und sobald das Frührot aufleuchtet, um ihren Gebieter sich schart (Ps. 110, 3). Auch Mich. 5, 6 ist das Israel der Vollendungszeit als eine zahllose Schar mit dem Tau verglichen, aber in Verbindung mit dem Gedanken, daß diese Volksmenge inmitten der Völker als ein Wunderwerk der Gnade Jehova's mit einemmal dastehen wird, wie man am Morgen ohne alles menschliche Zuthun überall im Gras die Tautropfen perlen sieht. In Hos. 13, 3, wo zu übersetzen ist: „Darum werden sie sein gleich der Morgenwolke und gleich dem Tau, der früh dahingeht," ist das schnelle Verschwinden des Taus bei zunehmender Tageswärme Bild des raschen und völligen Untergangs. Über Ps. 133, 3 s. S. 614b.

Taube. Palästina ist von zahlreichen T.n verschiedener Art bevölkert, und diese werden daher auch in der Bibel häufig erwähnt. Unter den wilden T.narten ist weitaus die verbreitetste die in felsigem Gebirgsland zwischen Klippen, in Klüften und Felslöchern und in altem Gemäuer nistende (Jer. 48, 28. Hohesl. 2, 14) Felsentaube (Columba livia), die Stammmutter unsrer gemeinen Haustaube (des sogen. Feldflüchters, nicht der Rassen- oder Farbentauben); man findet sie in allen Landesgegenden, die ihnen geeignete Nistplätze darbieten, besonders in den zum See Genezareth, zum Jordanthal und zum Toten Meere laufenden felsigen Thalschluchten (vgl. Hes.

7, 16), oft in großen Schwärmen. Dagegen ist das scharenweise Vorkommen der größeren und kräftiger gebauten, langschwänzigen Ringel-, Holz- oder Waldtaube (Col. palumbus), weil sie auf Bäumen nistet und vorwiegend vom Samen der Waldbäume sich nährt, auf waldige Gegenden beschränkt; zahlreich kommt sie auf dem Carmel und im Libanon vor, und in den Wäldern Gileads überwintern Tausende, die im März weiter nordwärts ziehen. Viel seltener ist in Palästina, wie anderwärts, die in den Höhlungen alter Bäume nistende, in der Kropfgegend weinrot gefärbte Hohl- oder Blautaube (Col. oenas; griechisch oinas). — Schon in früher Zeit ist von den Israeliten aber auch die Haustaube gezogen worden; sie scheint (neben der Turteltaube) lange das einzige Federvieh gewesen zu sein, das gehalten wurde (s. Hühner). Man wird voraussetzen dürfen, daß es in älteren Zeiten vorzugsweise die sonst menschenscheue Felsentaube war, die in ähnlicher Weise, wie noch heute in Syrien, Indien und Ägypten, durch Darbietung geeigneter Nistplätze bei den menschlichen Wohnungen angesiedelt wurde und in halbgezähmtem Zustande als „Feldflüchter" lebte und sich mehrte. Schon in der Sintflutserzählung (1. Mos. 8, 8 ff.) erscheint die T. vor anderen Vögeln als an den Menschen gewöhnt, und in der Gottesdienstordnung des Gesetzes (s. u. u. vgl. auch 1. Mos. 15, 9) ist die T.nzucht als etwas allgemein Übliches vorausgesetzt. Ebenso weist die Notiz auf sie hin, daß in dem von den Syrern belagerten Samaria, als die Hungersnot aufs höchste gestiegen war, der T.nmist als Nahrungsmittel (nach Joseph., Altert. IX, 4, 4 als Würze an Stelle des mangelnden Salzes) gebraucht und teuer verkauft wurde (2. Kön. 6, 25), — ein äußerster Notbehelf, wie er ähnlich auch von den durch die Römer unter Titus in Jerusalem belagerten Juden (Joseph., Jüd. Kr. V, 13, 7) und aus den schweren Hungersnöten berichtet wird, mit welchen im J. 1200 nach Chr. Ägypten und im J. 1316 unter Eduard II. England heimgesucht war. — Die erste ausdrückliche Erwähnung der T.nschläge findet sich Jes. 60, 8; das dafür gebrauchte hebr. Wort bedeutet eigentlich „Gitter" und bezieht sich auf die zahlreichen, neben und über einander befindlichen, das Aussehen von Gitterfenstern darbietenden Schlupf- und Luftlöcher der turmartigen T.nhäuser. Solche T.ntürme standen nach Josephus (Jüd. Kr. V, 4, 4) zahlreich in den Gartenanlagen des Palastes Herodes des Gr. in Jerusalem. Auch heutzutage findet man an einzelnen Orten Palästina's kleine T.ntürme; sie sind gleicher Art, wie diejenigen in Syrien, Persien (Rosenmüller, d. a. u. n. Morgenland VI, S. 283), Ägypten und Indien: auf dem runden Unterbau erhebt sich ein kegelförmiger Aufsatz, der aus einer Menge von neben und über einander gereihten, in Lehm eingebetteten, dickwandigen Töpfen besteht, von denen jeder einem T.npaar als Niststätte dient; die enge Öffnung an der Außenseite der einzelnen Töpfe dient nur als Luft- und Lichtloch; ihren Eingang in dieselben haben die T.n vom Inneren des Turmes aus, in welches sie durch ziemlich große Öffnungen der Turmwand einfliegen. Wo die T.nzucht von ärmeren Leuten in kleinerem Maßstabe betrieben wird, sind die T.ntöpfe oft im Inneren des Hauses an der Hinterwand angebracht, und die T.n fliegen durch die Hausthür aus und ein. — Übrigens hat sich die israelitische T.nzucht gewiß nicht auf die von der Felsentaube abstammende gemeine Haustaube (den sogen. Feldflüchter) beschränkt; sie kannten und züchteten ohne Zweifel auch edlere Rassen, namentlich die wahrscheinlich aus Babylonien stammende, bei den Syrern und Phöniciern der Astarte geweihte und heilig gehaltene, schneeweiße

Taubenturm.

und in hellen Farben schillernde T., die nach Griechenland erst in der Zeit des Xerxes gekommen ist und bei klassischen Dichtern im Gegensatze zu den grauen, blauen oder schwärzlichen wilden T.n den ständigen Beinamen „die weiße" führt. Nur von solchen edlen Rassentauben konnte der Dichter (Ps. 68, 14) sagen, daß ihre Flügel mit Silber und ihre Schwingen mit dem glitzernden Grüngelb des Feingoldes überzogen seien, wie auch das von den Auslegern gewöhnlich verglichene niveis argentea pennis ales Ovids sich auf die weiße T. der Aphrodite bezieht; denn auf die in verschiedenen Nüancen von Grau oder Blau gefärbten, bei der Felsentaube auch mit zwei schwarzen Binden gezierten Flügel der wilden T.narten paßt das Psalmwort ebenso wenig, als auf die gemeine Haustaube, und der metallische Glanz des T.nhalses kann vollends nicht in Betracht kommen. — Im Talmud heißen im Unterschied von den

auf das Feld ausfliegenden Haustauben die den Schlag oder das Haus nicht verlassenden Rassentauben haredisi'oth, was von den Rabbinen teilweise durch „herodianische", d. h. von Herodes (s. oben) zuerst gezüchtete erklärt wird. — 2 Wie bei Homer, so ist auch in der Bibel die T. zunächst das Bild des Flüchtigen und Furchtsamen, wobei auch die Unbesonnenheit, mit welcher sie zuweilen in ihrer Angst bei ihren natürlichen Feinden Schutz sucht, nicht unverwendet bleibt (Hos. 7, 11); damit verbindet sich öfter die durch ihren raschen und gewandten Flug erweckte Vorstellung der Schnelligkeit (Ps. 55, 7. Jes. 60, 8. Hos. 11, 11). Ihr bekanntes, von lebhaften Gestikulationen begleitetes Rucksen, das bei der Felsentaube aus dumpfen, heulenden und rollenden Tönen besteht, wird in der Bibel, wie bei den klassischen und den arabischen Dichtern, welch letztere die T. „Töchter der Trauer" nennen, als ein Klagen und Seufzen aufgefaßt (Jes. 38, 14. 59, 11. Hes. 7, 16. Nah. 2, 8). — Aus der Zärtlichkeit und dem treuen Zusammenhalten der einmal gepaarten T.n, die ein Bild treuer Gattenliebe sind, begreift es sich, daß die T. auch bei den Israeliten in der Bildersprache der Minnepoesie eine bevorzugte Stelle einnimmt, die daran erinnert, daß sie in den Naturreligionen (hier aber hauptsächlich wegen ihrer Fruchtbarkeit) Attribut der Liebesgöttin ist; und ihre anschmiegende Zutraulichkeit, ihre Sanftmut und arglose Einfalt, ihre Sauberkeit, Anmut und Lieblichkeit machen sie dabei namentlich zum Bild echter, edler und reiner Weiblichkeit. Wie Jemima, die arabische Bezeichnung der T., als Frauenname vorkommt (Hiob 42, 14), so ist „meine T." die liebkosende Benennung der Einziggeliebten im Munde ihres Liebhabers (Hohesl. 2, 14. 5, 2. 6, 8), und besonders gern vergleicht er ihre Augen mit den hellen, lebhaften, freundlich, arglos und zutraulich blickenden T.naugen (Hohesl. 1, 15. 4, 1); aber auch Sulamith weiß für die in Milch (dem Weißen des Auges) sich badenden Augensterne des Geliebten mit ihrem feuchten Glanze kein schöneres und passenderes Bild, als das der an Wasserbächen nippenden und zuweilen ein wenig hineinwatenden T.n (Hohesl. 5, 12). — In der religiösen Bildersprache ist die keinem anderen Lebewesen ein Leid zufügende, sanfte, wehrlose T., die nach einer bei jüdischen und altchristlichen Schriftstellern verbreiteten Meinung keine Galle haben soll, ein Bild der von aller Arglist und Bosheit freien Einfalt und Sanftmut (Matth. 10, 16), sowie der verfolgten Unschuld, ein Bild, das in der Anwendung auf Israel im Talmud und in den Midraschim viel gebraucht und in mannigfacher Weise ausgeführt wird. — Wenn endlich die T. auch als Symbol des heiligen Geistes vorkommt, und insbesondere der bei der Taufe auf Jesum herabkommende Geist Gottes in der Gestalt einer T. seine visionäre Versichtbarung erhält (Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22. Joh. 1, 32), so bilden nicht bloß die Vorstellungen der Reinheit und Unschuld, der Sanftmut, Milde und Gütigkeit den Vergleichungspunkt; und noch weniger genügt es in den Worten „wie eine T." (die nur Lukas materieller aufgefaßt habe) bloß die Schnelligkeit und Geradheit des Herabkommens aus der Himmelshöhe ausgesprochen zu finden. Man wird hier den Zusammenhang der biblischen Symbolik mit der auf weiten Gebieten der orientalischen Naturreligionen verbreiteten nicht verkennen dürfen. Die heilige T. der Astarte war selbst zum Symbol der weiblichen Naturgottheit geworden, und wurde darum von Phöniciern und Syrern (aber nicht von den Samaritanern auf dem Garizim, wie die Gehässigkeit der Juden ihnen vorwarf) verehrt; ferner weist das alte weitverbreitete babylonisch-assyrische Symbol der höchsten Gottheit zwei ausgebreitete T.nflügel und nach unten einen T.nschwanz auf (vgl. S. 143). Unter dem Einflusse dieser Symbolik lag es nahe, den (als Prinzip alles Lebens) gleichsam brütend über den Wassern schwebenden Geist Gottes in der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1, 2) sich als T. vorstellig und überhaupt die T. zum Symbol des Geistes Gottes zu machen, wie es im Targum zu Hohesl. 2, 12 und in mehreren Talmudstellen geschieht. In der Anwendung auf das Herabkommen des heiligen Gottesgeistes auf den zur Erneuerung der Welt berufenen Erlöser aber hat dies Symbol erst vollends den reicheren und tieferen sittlich-religiösen Inhalt gewonnen, der dem göttlichen Geistesleben im Unterschied von dem natürlichen Leben entspricht. — Wir bemerken noch, daß die Hindeutung auf die Brieftaube (Col. domestica tabellaria *L.*), welche rabbinische Ausleger in Ps. 55, 7 und auch noch neuere in den dunkeln Worten: „nach: stumme T. unter den Fernen" in der Aufschrift des 56. Psalms haben finden wollen, im Text keinen Halt hat und sehr unwahrscheinlich ist, obschon der Gebrauch der T.n zur Briefbestellung in alte Zeiten zurückreicht und wahrscheinlich aus dem Orient stammt. — 3 Neben den T.n sind in Palästina auch zahlreiche Turteltauben heimisch. Ihr hebr. Name tôr ist, wie der latein. turtur von ihrem eintönigen, aber klangvollen, sanften Gurren hergenommen. Drei Arten sind in Palästina nachgewiesen. Am häufigsten ist die auch bei uns vorkommende, auf der vorwiegend rötlich grauen Grundfarbe durch schwarze und aschgraue Flecken an der Oberseite, die schwarzen und weiß gesäumten Querstreifen an den Halsseiten und die rostroten Säume der schwärzlichen Schulterfedern schön gezeichnete gemeine Turtel (Turtur auritus), ein Zugvogel (Jer. 8, 7), der sich in Palästina regelmäßig in der ersten Hälfte des April in großer Menge einstellt (vgl. Hohesl. 2, 12) und leicht zu fangen und zu zähmen ist. An sie hat man vorzugsweise zu denken, wo in der Bibel von der Turtel die Rede ist.

In der Umgebung des Toten Meeres, wo es Bäume oder Gebüsche gibt, ist aber auch die isabellgelbe, mit einem schwarzen Genickband gezierte Lachtaube (Turtur risorius) zahlreich zu finden; sie bleibt dort das ganze Jahr durch, zieht aber im Sommer auch weiter nordwärts in die Wälder Gileads und zu dem Buschwerk des Tabor. Mehr vereinzelt findet man da und dort, z. B. in den Gärten bei Jerusalem und selbst im Tempelbezirke, die in Nordafrika und Arabien heimische, am liebsten auf Dattelpalmen nistende Palmturtel (Turt. senegalensis). Ohne Zweifel ist die gefällige, durch ihr ganzes Wesen anmutende Turteltaube von alten Zeiten her bei den Israeliten auch als zutrauliche Hausgenossin gehegt worden; das Opfergesetz setzt dies voraus, und die zartsinnige Bezeichnung Israels als Gottes Turteltaube (Ps. 74, 19) ist daher entlehnt. — Turteltauben und T.n, von letzteren aber nur die jungen, sind die einzigen Vögel, welche nach der gesetzlichen Opferordnung im Kultus verwendet wurden. Der Grund liegt darin, daß sie in alten Zeiten das einzige von den Israeliten gezüchtete Federvieh und die hauptsächlichste Fleischnahrung der Armen waren. Ihre Verwendung ist aber auf das Sünd- und Brandopfer beschränkt, und dabei ist das T.n-opfer, wie auch bei den Ägyptern, wesentlich das Opfer der Armen. Es konnte als freiwilliges Brandopfer dargebracht werden (3. Mos. 1, 14 ff.); gesetzlich erfordert aber ist es nur zu Reinigungs- und Entsündigungszwecken. So hatte die Kindbetterin neben dem Brandopferlamm eine junge T. oder Turteltaube als Sündopfer (3. Mos. 12, 6), der Samenflüssige und die Blutflüssige nach ihrer Heilung zwei Turteltauben oder junge T.n, die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer (3. Mos. 15, 14 f. 29 f.) und der unrein gewordene Nasiräer neben dem Schuldopferlamm, ein ebensolches Sünd- und Brandopfer (4. Mos. 6, 10 f.) darzubringen. Fordert das Gesetz in diesen Fällen überhaupt nur die geringere Leistung des T.nopfers, so macht es dasselbe im übrigen zu einem im Falle der Armut darzubringenden Substitutionsopfer; so vertritt ein Sünd- und Brandopfer aus zwei Turteltauben oder jungen T.n das sonst ein Schaf oder eine Ziege erfordernde Privatsündopfer (3. Mos. 5, 7 ff.); ebenso ermäßigt sich das Opfer der armen Kindbetterin (3. Mos. 12, 8. Luk. 2, 24), und der arme genesene Aussätzige darf neben dem Schuldopferlamm ebenfalls anstatt eines weiblichen Schafes und eines zweiten Lammes zwei Turteltauben oder junge T.n als Sünd- und als Brandopfer darbringen (3. Mos. 14, 22. 30 f.). — Daß überall, wo dieses Entsündigungszwecken dienende T.nopfer nicht ein besonderes Brandopfer neben sich hat, die Forderung sich nicht (wie 3. Mos. 12, 6) auf eine Sündopfertaube beschränkt, sondern auf zwei T.n geht, von denen die eine als Brandopfer dargebracht wird, und zwar auch da, wo nur ein Sündopfertier zu ersetzen ist (wie 3. Mos. 5, 7 und nach der Analogie auch 3. Mos. 15, 14 f. 29 f. und 4. Mos. 6, 10 f.), hat seinen Grund darin, daß das Fleisch der Sündopfertaube von dem Priester verzehrt werden (vgl. 3. Mos. 5, 13), aber auch eine Altargabe in Rauch aufgehen mußte; jenes war zur Vervollständigung des Sühnaktes, dieses zu der der Oblation erforderlich; die Brandopfertaube vertritt in solchen Fällen die zur Altargabe bestimmten Fettstücke des größeren Sündopfertieres. — Aus der fast durchgehenden Voranstellung der Turteltauben vor die jungen T.n (anders nur 3. Mos. 12, 6) hat man mit Recht gefolgert, daß jene ein noch etwas höher geschätztes Opfer waren, wie sich auch leicht daraus begreift, daß sie ohne Zweifel mehr in einzelnen Paaren in den Häusern gehalten, nicht wie die T. scharenweise und in besonderen Schlägen gezüchtet wurden; überdies wurden von jenen nur ausgewachsene, von diesen nur junge Exemplare dargebracht; im Talmud wird genauer bestimmt: die T. sei noch nicht opferbar, so lang ihr Gefieder (die Flaumfedern) noch goldgelb sei, die Turteltaube werde dagegen erst opferbar, wenn ihr Gefieder anfange goldähnlich gelb zu werden. — Über das Verfahren bei der Darbringung des T.nopfers vgl. S. 238a u. d. A. Sündopfer Nr. 1 u. 2. — Als zu den opferbaren Tierarten gehörig sind eine Turteltaube und eine junge T. auch mit unter den Tieren genannt, welche bei der 1. Mos. 15, 9 ff. beschriebenen Ceremonie der Bundschließung mit Abraham Verwendung finden, und im Einklang mit 3. Mos. 1, 17 bleiben diese Vögel unzerteilt. — Der Bedarf an T.n für Opferzwecke war in den Zeiten des zweiten Tempels ein sehr beträchtlicher, und daher hielten im äußeren Tempelvorhof T.nhändler ihre Ware feil (Matth. 21, 12. Mark. 11, 15. Joh. 2, 14. 16). Ein ganzer Traktat des Talmuds handelt von den Turteltauben, und es wird in der Mischna unter den Tempelbeamten auch ein besonderer praefectus turturum erwähnt. Vgl. noch V. Hehn, S. 291 ff.

Taucher (Luther: Teucher) steht 5. Mos. 14, 13 für das hebr. ra'ah, womit aber gemäß der Reihenfolge der Aufzählung schwerlich ein Wasser-, sondern ein Raubvogel bezeichnet ist; doch ist das Wort wahrscheinlich aus dem 3. Mos. 11, 14 an seiner Stelle stehenden da'ah verschrieben und letzteres Wort dann wieder (in der Schreibung dajjah) hinzugefügt worden. Vgl. d. A. Geier.

Taufe. Wenn dieses Wort an sich auch jedes Tauchbad bezeichnen kann (vgl. 2. Kön. 5, 14. Hebr. 9, 10 u. in Mark. 7, 4 u. Luk. 11, 38 den griech. Text), so wird es in der Bibel doch weit überwiegend in dem jetzt üblichen specifischen Sinn von der Johannestaufe und von der christlichen Taufe gebraucht. Daß Johannes der Täufer (s. d. A. S. 755 f.), an die bei den Juden üblichen

Tauchbäder und insbesondere an das, welchem sich die Proselyten (s. d. A. Nr. 3) bei ihrer Aufnahme in die Gemeinde unterziehen mußten, anknüpfend, die symbolische Handlung der einmaligen Untertauchung in fließendem Wasser, als Abbild der Reinigung von den bisherigen Sünden und des Beginns eines neuen, Gott gefälligen Lebens, zum vorbereitenden Weiheakt auf das kommende Messianische Reich machte, geschah ohne Zweifel im Hinblick auf Weißagungen wie Sach. 13, 1 u. bes. Hes. 36, 24 ff. (vgl. die Messiasbezeichnung „der da kommt mit Wasser und Blut" in 1. Joh. 5, 6). Johannes war sich dabei des bloß vorbereitenden Charakters seiner Bußtaufe wohl bewußt und erwartete die Geistestaufe, mit welcher die Aufnahme in das Messianische Gottesreich verbunden ist, von dem Stärkeren, der nach ihm kommen sollte (Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Joh. 1, 33. 3, 26 ff.). In der Verbindung der

Älteste Darstellung der Taufe
nach einem Wandgemälde im Cömeterium des Kallistus in Rom.

Mitteilung des heiligen Geistes mit der Taufe erkannten denn auch die Apostel und die urchristliche Gemeinde das, was die specifisch-christliche Taufe von der Johannestaufe wesentlich unterscheidet (vgl. Apstlg. 1, 5. 11, 16. 13, 24 u. bes. 18, 25. 19, 1—7), und die Belehrung über diesen Unterschied der christlichen Taufe u. der jüdischen Tauchbäder und der Johannestaufe wurde zu den Elementen der christlichen Unterweisung gerechnet (Hebr. 6, 2). Es begreift sich hieraus, daß die evangelische Überlieferung nicht darin, daß auch Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit, zwar nicht in eigner Person, aber durch seine Jünger taufte (Joh. 3, 22. 26. 4, 1 f.), sondern erst in der Weisung des Auferstandenen und Verherrlichten Matth. 28, 18 ff. (vgl. Mark. 16, 15 f.) die Stiftung der specifisch christlichen Taufe markiert; denn jene Taufe war noch ebenso eine bloß vorbereitende Bußtaufe, wie die Johannestaufe (vgl. d. A. Jesus Christus Nr. 6, S. 733b). Im Einklang mit jener Ansetzung der Stiftung der Taufe steht es, daß unter den Weisungen, mit welchen Jesus seine Jünger aussandte (Matth. 10. Mark. 6, 7 ff. Luk. 9, 1 ff. 10, 1 ff.), ein Taufauftrag nicht vorkommt; auch der bildliche Ausdruck in den Worten Christi Matth. 20, 22 f. Mark. 10, 38 f. Luk. 12, 50 setzt keineswegs voraus, daß ein solcher schon ergangen war; denn er erklärt sich vollständig aus der Johannestaufe und bestimmter aus der Erinnerung an Jesu eigne Taufe durch Johannes. — Dagegen finden wir nach dem Eingang Christi in die Herrlichkeit (vgl. Joh. 7, 39) sofort bei den Aposteln und in der gesamten urchristlichen Kirche, der juden- und der heidenchristlichen, als feststehend und allgemein anerkannt vorausgesetzt, daß die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe zu vollziehen sei (Apstlg. 2, 38. 41. 8, 12 f. 36. 38. 9, 19. 10, 47 f. 16, 15. 33. 18, 8. 19, 5. 22, 16. Röm. 6, 3. 1. Kor. 12, 13. Gal. 3, 27), und der äußere Akt der Taufe wird auch da noch nachfolgend vollzogen, wo der wesentliche innere Gehalt der christlichen Taufe, die Geistesmitteilung ungewöhnlicher Weise schon vorangegangen ist (Apstlg. 10, 44 ff. 11, 15 f.). So nahm die Taufe zunächst bei den Heidenchristen und weiterhin bei allen Christen die Stelle ein, welche im Alten Bund die Beschneidung eingenommen hatte (Kol. 2, 11 f. Gal. 5, 2), und gehört zu den Grundlagen, auf welchen die Einheit der christlichen Gemeinschaft von Anfang an wesentlich beruhte (Eph. 4, 5. 1. Kor. 12, 13. Gal. 3, 27 f.). Hierbei und in der gesamten neutest. Lehre über die von Sünden reinigende (Apstlg. 2, 38. 22, 16. 1. Kor. 6, 11. Eph. 5, 26. Hebr. 10, 22), die Wiedergeburt zu dem neuen Leben der Kinder Gottes (Tit. 3, 5), die Errettung und Seligkeit vermittelnde (Mark. 16, 16. 1. Petr. 3, 21), weil die persönliche Gemeinschaft mit Christus herstellende (Gal. 3, 27. Röm. 6, 3 f. Kol. 2, 12) und seines heiligen Geistes teilhaftig machende (1. Kor. 12, 13. Tit. 3, 5) Wirkung der Taufe ist dieselbe in engster und wesentlicher Verbindung mit der Buße (Sinnesänderung) und dem Glauben aufgefaßt. — Die äußere Form der Taufhandlung, an welche die Vorstellung des mit Christo Begrabenwerdens durch die Taufe (Röm. 6, 4. Kol. 2, 12) anknüpft, war in der apostolischen Zeit die des Untertauchens ins Wasser, das aber in der Regel zugleich als Übergießen mit demselben vorzustellen sein wird. Nur in einzelnen, besonderen Fällen haben, wie es scheint, die Apostel und hat insbesondere der Apostel Paulus die äußere Taufhandlung selbst vollzogen; sonst, namentlich bei Massentaufen, blieb sie andern mithelfenden Händen überlassen (vgl. Apstlg. 10, 48. 19, 5; vgl. V. 6 u. bes. 1. Kor. 1, 14—17). Wie aber bei dem ersten Hinausgreifen der christlichen Missionsthätigkeit über den Bereich des alttest. Bundesvolkes die Taufe erst durch die nach-

folgende, von den Aposteln selbst unter fürbittendem Gebet vollzogene Handauflegung, an welche in diesem Falle die Geistesmitteilung geknüpft ist, ihren vollendenden Abschluß erhielt (Apstlg. 8, 14 ff.), so werden die Apostel in der Regel, wenn sie durch andere taufen ließen, der Taufhandlung ihren Abschluß selbst durch Handauflegung (s. d. A. S. 575b) gegeben haben (Apstlg. 19, 5 f.). Anfangs noch in freierer Weise mit der Taufe verbunden (vgl. Apstlg. 9, 17 mit V. 19), wurde diese unter Fürbitte geschehende Handauflegung bald zum regelmäßigen, abschließenden Bestandteil der Taufhandlung, wie sich aus Hebr. 6, 2 folgern läßt. — Wie im N. T. überhaupt die Beziehung der Taufe auf Jesum Christum als die Hauptsache betont wird, so scheint in der apostolischen Zeit in der Regel auch bei der Taufhandlung nur der Name Jesu Christi ausdrücklich genannt worden zu sein (vgl. Apstlg. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5. Röm. 6, 3); nur in dem Taufbefehl Matth. 28, 19 findet sich die später üblich gewordene trinitarische Taufformel. Indessen schloß man ohne Frage mit klarem Bewußtsein in die Taufe „im Namen" oder „auf den Namen Jesu Christi" auch die Beziehung auf den heiligen Geist als wesentliches Moment ein (vgl. bes. Apstlg. 19, 2 ff.). — Daß die schon von Origenes auf apostolische Tradition zurückgeführte Kindertaufe wirklich in der apostolischen Zeit üblich war oder wenigstens vorgekommen ist, läßt sich aus dem N. T. nicht beweisen. Die Stellen, in welchen berichtet wird, daß mit einer genannten Person auch ihr Haus getauft worden sei (Apstlg. 16, 15. 33. 18, 8 u. 1. Kor. 1, 16), lassen es nur als möglich erscheinen; und angesichts der neutest. Aussagen über die Taufe, die durchweg bei dem Täufling Sinnesänderung und Glauben voraussetzen, und gegenüber der durch 1. Kor. 7, 14 bezeugten Anschauung, daß Christenkinder schon durch ihre Zugehörigkeit an christliche Eltern geheiligt sind, wird diese Möglichkeit zur Unwahrscheinlichkeit. Erst seit Irenäus ist die Sitte der Kindertaufe sicher bezeugt. — Auf einen eigentümlichen in der apostolischen Zeit nicht allgemeinen, aber von manchen geübten und den Korinthern wohlbekannten Taufgebrauch scheint Paulus 1. Kor. 15, 29 hinzuweisen. Der Sinn der Stelle und die Art dieses Taufgebrauchs ist aber dunkel und streitig. Luthers Übersetzung: „die sich taufen lassen über den Toten", nach welcher der Gebrauch darin bestünde, daß man um seinen Glauben an die Auferstehung und an die Verbindung der Christengemeinde auf Erden mit den schon Vollendeten im Himmel (Hebr. 12, 22 f.) zu bezeugen, sich über den Gräbern verstorbener Christen taufen ließ, ist zwar sprachlich recht wohl möglich, hat aber wider sich, daß nur allenfalls gottesdienstliche Versammlungen (Eusebius, Kirchengesch. IV, 15), nicht aber Taufen über Gräbern für die altchristliche Zeit nachweisbar sind, und daß so lange die Taufe durch Untertauchen vollzogen wurde, ein solcher Gebrauch nicht wohl aufkommen konnte. Nach der jetzt herrschenden Auffassung soll übersetzt werden: „die sich taufen lassen für die Toten", und es soll der von den Marcioniten, den Cerithianern und den späteren Montanisten bezeugte Gebrauch, daß sich Christen stellvertretend für noch ungetauft Verstorbene, insbesondere für vor der Taufe verstorbene Katechumenen taufen ließen, schon in der apostolischen Kirche nicht ungewöhnlich gewesen und von Paulus, obschon er denselben keinenfalls habe billigen können, für diese Beweisführung für die Auferstehung der Toten verwertet worden sein. Uns erscheint diese Ansicht jedenfalls nur unter der Voraussetzung annehmbar, daß mit diesem Gebrauch in der apostolischen Zeit noch nicht die abergläubischen Vorstellungen von einer magischen Wirkung dieser stellvertretenden Taufe auf die Verstorbenen verbunden waren, welche jene Häretiker hegten, und welche sogar zum Vollzug der Taufe an Leichnamen geführt haben; vielmehr müßte der Gebrauch noch den unverfänglicheren Sinn gehabt haben, daß man in dem auch nachmals von der Kirche festgehaltenen Glauben, bei den vom Tod überraschten Taufkandidaten ersetze der Vorsatz, sich taufen zu lassen, die wirliche Taufe, zur Konstatierung dieses Vorsatzes die symbolische Handlung der stellvertretenden Taufe für sie vollzog. Es fragt sich aber, ob nicht zu erklären ist: „die sich taufen lassen der Toten wegen", d. h. des zur Kategorie der Toten gehörigen Christus und der in ihm entschlafenen Christen wegen, in welchem Falle die Beziehung auf einen sonderlichen Taufgebrauch wegfiele. Vgl. Diestelmann in Jahrbb. f. D. Theol., 1861, S. 522—554.

Tebah (1. Mos. 22, 24), s. Betach.

Tebeth, s. Monate.

Tebez hieß die Stadt, bei deren Eroberung Abimelech (s. d. A.) getötet wurde (Richt. 9, 50. 2. Sam. 11, 21). Zu Eusebius Zeit bestand der Ort noch unter demselben Namen, 13 röm. M. (2½ M.) von Neapolis (Sichem) in der Richtung auf Skythopolis (Bethsean) zu. Die beiden letztgenannten Städte waren von jeher durch eine noch heute vielbegangene Karawanenstraße verbunden, die noch Spuren römischen Straßenbaues aufweist. Auf dieser Straße liegt 4 St. nordöstlich von Nablûs, am Westabhang eines äußerst fruchtbaren Thalbeckens, mitten unter ausgedehnten Olivenhainen das große Dorf Ṭûbâs: sicher das biblische T. Aus alter Zeit stammen nur noch zahlreiche Cisternen und künstliche Felsenhöhlen, die zum Teil bewohnt werden. Der Ort hat durch das Erdbeben vom J. 1837 stark gelitten.

Seine Bewohner besitzen beträchtliche Herden, die während des Sommers in den zum Ghôr abfallenden Thälern weiden. S. Robinson, NBF. 400 f. Guérin, Samarie II, 357 ff. M.

Teiche. Unter den in der Nähe oder im Innern mancher Städte Palästina's gelegenen Teichen war schwerlich ein natürlicher; vielmehr waren wohl alle künstlich hergestellte, offene Wasserbehälter mit zuweilen in Felsen eingehauenen, meist aber gemauerten senkrechten Wandungen und oft von ansehnlicher Größe. In solchen in der Regel in Thalgründen und sonstigen Bodensenkungen angelegten Teichen sammelte man das Regenwasser zur Deckung des Wasserbedarfs in der trockenen Jahreszeit, in einigen auch das Wasser vorhandener Quellen, und noch andere wurden schon in alter Zeit durch Wasserleitungen gespeist, die weiter entferntes Quellwasser herbeiführten. Das Wasser der T. diente, wie das der Cisternen (s. Brunnen), als Trinkwasser (daher die Bestimmung 3. Mos. 11, 36), zu wirtschaftlichen Zwecken und zur Bewässerung von Park- und Gartenanlagen (Pred. 2, 6). Besonders in Jerusalem gab es neben den zahlreichen Cisternen so viele Teiche, daß der dort aufgespeicherte Wasservorrat meist auch in Zeiten der Dürre oder feindlicher Belagerung den Bedarf ausreichend deckte. Man vgl. über die in der Bibel und von Josephus erwähnten, sowie über die heutigen Teiche Jerusalems d. A. Jerusalem Nr. 10, sowie die Artt. Bethesda und Siloah und über die sog. Teiche Salomo's d. A. Etam u. S. 707, auch die Mitteilungen Schicks über „die Wasserversorgung Jerusalems" in ZDPV. B. I, S. 132 ff. — Über die Teiche bei Gibeon (2. Sam. 2, 13. Jer. 41, 12), bei Hebron (2. Sam. 4, 12), bei Hesbon (Hohesl. 7, 4; vgl. 2. Makk. 12, 16 u. d. A. Kaspin) und bei Samaria (1. Kön. 22, 38) ist in den betr. Artt. schon das Erforderliche bemerkt worden.

Tekoa, war eine alte judäische Stadt (1. Chr. 2, 24. 4, 5. 2. Chr. 11, 6; vgl. 2. Sam. 23, 26. 1. Chr. 12 [11], 28. 28 [27], 9). Über ihre Lage kann kein Zweifel obwalten. Die Sept. nennt sie Jos. 15, 60 (einer Stelle, die im überlieferten hebr. Texte ausgefallen ist) neben Bethlehem und anderen Städten des Gebirges Juda südlich von Jerusalem. Eben dahin weisen Jer. 6, 1 und Hieronymus, welcher T. 12 röm. M. südlich von Jerusalem, 6 M. von Bethlehem ansetzt. 2 St. von Bethlehem, 4 von Jerusalem finden sich denn auch die Ruinen des Ortes unter dem alten Namen Takûaʿ. Sie liegen auf einem breiten Höhenrücken, der nach Osten zu den Höhlenthälern (vgl. z. B. d. A. Adullam) der Wüste Juda abfällt, die hier den speciellen Namen „Wüste T." führte (2. Chr. 20, 20. 1. Makk. 9, 33). Dagegen ist nach Westen zu die Umgebung T.'s fruchtbar. In alter Zeit gab es hier zahlreiche Sykomorenpflanzungen (Am. 7, 14); die Mischna rühmt das in T. gewonnene Öl, und arabische Autoren des MA. den Honig von T. Die Geschichte weiß manches von der Stadt zu berichten. Sie gehörte zu den Orten, welche Rehabeam befestigen ließ (2. Chr. 11, 6); denn vermöge ihrer Lage konnte sie strategische Bedeutung gewinnen, wie denn auch später Titus den Ort für ein festes Lager in Aussicht nahm (Joseph., Leben 75). Aus T. stammte jenes „kluge Weib", mit deren Hilfe Joab Absaloms Rückberufung aus der Verbannung vermittelte (2. Sam. 14, 2 ff.). T. war die Heimat des Propheten Amos, der hier als Schafhirt und Sykomorenzüchter lebte (Am. 1, 1. 7, 14). Die Stadt war nach dem Exil wieder bewohnt (Neh. 3, 5. 27) und wird noch im MA. vielfach genannt. Daß man hier das Grabmal des Amos zeigte, wird uns nicht Wunder nehmen; einige gaben dasselbe sogar für das des Jesaja aus. T. war lange Zeit hindurch ein christlicher Ort. Unter den Trümmern erblickt man noch die einer christlichen Kirche: sie gehörte einst den Templern, welche T. von dem Könige Fulko gegen Bethanien austauschten. J. J. 1138 wurde es von den Türken überfallen und zerstört, und scheint seitdem nicht wieder bewohnt worden zu sein. S. Robinson, Pal. II, 406 ff. Guérin, Judée III, 141 ff. Memoirs III, 314 f. 368 f. M.

Tel-Abib, Name eines Ortes am Flusse Chebar (s. d. A.) in Babylonien, wo von Nebukadnezar seinerzeit weggeführte jüdische Exulanten wohnten (Hes. 3, 15). Über die nähere Lage des Ortes ist nichts mehr auszumachen, wie denn seiner außer an der angeführten Stelle überhaupt nicht Erwähnung geschieht. Nach hebräischer Etymologie würde der Name „Ährenhügel" bedeuten. Friedr. Delitzsch in Zellers bibl. Handwörterbuch S. 943, Art. Thel vergleicht das assyr. Til-abûbi „Wasser- oder Sintfluthügel", aus dem der Name des babyl. Ortes bei den Hebräern verderbt oder verändert sei. Schr.

Telaim (T), s. Telem.

Telassar, genauer Telassār, Name einer Örtlichkeit, welche, von den „Söhnen Edens" bewohnt, mit anderen und zwar westmesopotamischen Städten (Gozan, Harran, Rezeph) in der Zeit vor Sanherib unter assyrische Botmäßigkeit geraten war (2. Kön. 19, 12. Jes. 37, 12). Der Name entspricht durchaus dem assyrischen Til-Aššuri, d. i. „Hügel Asurs", welcher, als Name ebensowohl einer babylonischen, wie einer assyrischen Stadt, auf den Inschriften erscheint. Hier weist, wie schon die gleichzeitige Erwähnung anderer westmesopotamischer Städte (s. vorhin), so auch die Namhaftmachung der „Söhne Edens", d. i. der Bewohner von Beth-Eden, des inschriftlichen

Bit-Adini (zwischen Euphrat und Belîch), auf eine Gegend Westmesopotamiens (s. Beth-Eden und Eden). Vgl. KGF. 199; KAT.², 327 f. Del. Par. 264 f.; H. Winckler in Sitzungsberr. der Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1888 S. 1355. Schr.

Telem (T) wird Jos. 15, 24 unter den Städten des Südlandes von Juda genannt. Vielleicht ist es einerlei mit Telaim (1. Sam. 15, 4), woselbst Saul im Kriegszuge gegen die Amalekiter sein Heer musterte (vgl. auch Sept. 2. Sam. 3, 12). Außerdem erwähnt der Talmud eines Menahem aus T. Sonst geschieht des Ortes nirgend Erwähnung, und unter den heutigen Namen deckt sich keiner mit einem von jenen beiden. — Esr. 10, 24 kommt T. als Personenname vor. M.

Tel-Harsa (Tēl ḥaršâ), Name einer Stadt Babyloniens (Esr. 2, 59. Neh. 7, 61), über deren nähere Lage sich nichts ausmachen läßt. Der Name würde im Hebräischen gleicherweise wie im Babylonischen „Waldhügel" bedeuten. Schr.

Tel-Melach, d. i. „Salzhügel", Stadt Babyloniens, sonst unbekannter Lage (Esr. 2, 59. Neh. 7, 61). Schr.

Tema wird 1. Mos. 25, 15 (1. Chr. 1, 30) als der neunte unter den 12 Söhnen Ismaels genannt, war somit ein Stamm der sog. Ismaelitischen Araber. Überall sonst erscheint T. als Bezirk oder Land; nach Hiob 6, 19 müssen die Bewohner desselben als Karawanenführer sprichwörtlich gewesen sein. Bezüglich der Lage von T. werden wir schon durch 1. Mos. 25, 15 (s. d. A. Ismael) in die Nordhälfte Arabiens gewiesen; näher wird das biblische T. in dem heutigen Taimā, vier Tagereisen (40 Meilen) südlich von Dumat el-Dschandal (s. Duma), zu erblicken sein. Dazu stimmt ebensowohl Jes. 21, 14, wo die Bewohner von T. östlich von (dem keturäischen) Dedan (s. d. A.) gedacht sind, als Jer. 25, 23, wo T. zwischen Dedan und Bus (s. d. A.) aufgezählt wird. Aus den 1884 von Euting dort aufgefundenen (aramäischen) Inschriften ergibt sich, daß T. der Sitz einer alten Kultur war. Ksch.

Teman war nach 1. Mos. 36, 11. 15 (1. Chr. 1, 36) der älteste Sohn des Eliphas, des erstgebornen Sohnes Esaus. Danach bezeichnet T. ursprünglich einen Gau von Edom (s. d. A.) und zwar einen der ältesten und wichtigsten; vgl. hierzu auch 1. Mos. 36, 42 (1. Chr. 1, 53), wo T. in anderer Reihenfolge unter den Gaufürsten Edoms aufgezählt wird, und 1. Mos. 36, 34, wo von dem „Lande der Temaniter" die Rede ist. Die wichtige Rolle, welche T. unter den edomitischen Gauen spielte, macht es auch begreiflich, daß an verschiedenen Stellen T. als dichterischer Name für Edom überhaupt erscheint. So Amos 1, 12 (vgl. 2, 2. 5, wo gleichfalls Land und Hauptstadt einander gegenüber gestellt werden); Obadja 9: „deine Helden, Teman", wofür in der Parallele Jer. 49, 22 „die Helden Edoms"; Jer. 49, 20, wo die Bewohner von T. gleichfalls parallel mit Edom stehen, und sehr wahrscheinlich auch Hab. 3, 3, wo nicht (mit Luther) „von Mittag (Süden) her", sondern „von T. her" zu übersetzen ist; wie Hab. 3, 3 („vom Gebirge Paran") geht auch 5. Mos. 33, 2 die Gotteserscheinung vom Sinai aus und nimmt ihren Weg nach Norden über das Gebirge Seir, d. h. über Edom. Fraglich ist dagegen, ob sich der Jer. 49, 7 hervorgehobene Ruf der Weisheit Temans auf T. im engeren Sinne oder auf Edom überhaupt bezieht. Für das letztere könnte sprechen, daß in der Parallele Obadja 8 allgemein von den Weisen Edoms die Rede ist; vgl. auch Baruch 3, 22, wo T. offenbar als Bezeichnung Edoms dem Lande Canaan gegenübersteht (auch V. 23 können die „Kaufleute Temans" in diesem weiteren Sinn verstanden sein). Wenn dagegen Hiob 2, 11 u. ö. Eliphas, der älteste und weiseste der Freunde Hiobs, als „Temanit" bezeichnet wird, so ist damit ohne Zweifel T. im engeren Sinn, nicht Edom überhaupt gemeint. — Über die geographische Lage des Gaues T. läßt sich Näheres nur aus Hes. 25, 13 erschließen, wo T. als Ausgangspunkt der Verwüstung Edoms dem „bis Dedan" (s. d. A.) gegenübersteht. Dies nötigt zur Ansetzung Temans im Norden oder Nordosten Idumäa's und T. dürfte danach identisch sein mit dem Ps. 83, 8 erwähnten Bezirk Gebal (s. d. A.). Dazu stimmt auch, daß Am. 1, 12 neben Teman und als dessen Hauptstadt das in diesem Bezirk gelegene Bozra (s. d. A.) genannt ist. Jedenfalls kann gegen das Zeugnis des Ezechiel nicht die vage Notiz des Hieronymus in Betracht kommen, der T. (zu Amos 1, 12) für eine Gegend im Süden von Idumäa erklärt. Eine andere Frage ist dagegen, ob T. in der Bibel irgendwo als Name einer Stadt gemeint ist. Dafür scheint zu sprechen, daß noch Eusebius eine Stadt Thaiman kennt, welche 15 (nach Hieronymus 5) röm. Meilen, also 6 Stunden, von Petra entfernt gewesen sei. Von den oben angeführten Bibelstellen nötigt indes keine, in T. eine Stadt zu finden, und es ist daher wahrscheinlich, daß sich der Name des Gaues T. erst später auf eine vorher anders benannte Stadt konzentriert hat, wie solches z. B. auch mit esch-schām (d. i. Syrien; jetzt auch Name für Damaskus) geschehen ist. Ksch.

Tempel Salomo's. Es ist charakteristisch für 1 das israelitische Volkstum, daß sofort nach der festeren Begründung des einheitlichen Staatswesens durch Aufrichtung des davidischen Erbkönigtums auch der Gedanke auftaucht und Gestalt

gewinnt, dem inmitten seines Volkes wohnenden Gottkönige an Stelle des von einem Ort zum andern transportabeln Zeltheiligtums in der Hauptstadt des Reiches einen palastartigen Tempel als festen, dauernden Wohnsitz (vgl. 1. Kön. 8, 13. 2. Chr. 6, 2) zu erbauen und damit die Konsolidierung des Gottesstaates auf dem Boden des heiligen Landes zu vollenden. Schon David hatte, nachdem er das Reich durch seine siegreichen Kriege gegen die Nachbarvölker gesichert hatte, diesen Gedanken gefaßt, war aber infolge einer ihm durch den Propheten Nathan gegebenen göttlichen Weisung von seiner Ausführung abgestanden (2. Sam. 7. 1. Chr. 18 [17]. 1. Kön. 5, 3. 8, 17 ff. 1. Chr. 23 [22], 7 ff. 29 [28], 6 f.). Im Einklang mit der Nachricht, daß das an ihn ergangene Gotteswort zugleich die Ausführung seines an sich guten und gottgefälligen Vorhabens durch seinen Sohn und Nachfolger in Aussicht gestellt habe, sehen wir ihn aber doch jenen Gedanken und seine künftige Ausführung im Auge behalten. Allerdings berichtet nur der Chronist, daß schon David das Material für den Tempelbau, ungeheure Mengen von Gold, Silber, Erz und Eisen, zu welchen auch die Stammfürsten noch ihre Beiträge hinzufügten, kostbare Steine und teilweise auch das Cedernholz und die Quadern beschafft, Steinmetzen bestellt, ja auch die Pläne und Musterbilder der auszuführenden Bauten und anzufertigenden Geräte, die nach einer von Jehova's eigner Hand geschriebenen Anweisung gezeichnet gewesen seien, seinem Sohne Salomo übergeben habe (1. Chr. 23 [22]. 29 [28], 11 ff. 30 [29], 1—8); und dieser Bericht ist augenscheinlich stark von dem Bestreben beeinflußt, die nachmaligen gottesdienstlichen Einrichtungen und Ordnungen, so weit sie nicht durch das mosaische Gesetz normiert waren, möglichst vollständig auf David zurückzuführen; er steht mit der Darstellung der älteren Überlieferung wenig im Einklang und kann nicht als geschichtlich anerkannt werden. Aber das bezeugt auch die ältere Überlieferung, daß schon David Jerusalem als den nunmehrigen dauernden Wohnsitz Jehova's ansah (2. Sam. 15, 25; vgl. auch Ps. 3, 5. 24, 3), daß schon er, der Weisung des Propheten Gad folgend, den Platz für das künftige Heiligtum, die Tenne Arafna's (s. d. A.) angekauft und Jehova einen Opferaltar darauf gebaut (2. Sam. 24, 18 ff.; vgl. 1. Chr. 22 [21], 18 ff. 23, 1. 2. Chr. 3, 1), und daß er das in seinen siegreichen Kriegen erbeutete Gold, Silber und Erz Jehova geheiligt habe (2. Sam. 8, 8. 10 ff.). Man wird daher mit gutem Recht voraussetzen, daß was die spätere Überlieferung von Davids Vorbereitungen für den Tempelbau zu erzählen wußte, nicht rein aus der Luft gegriffen war, sondern daß Salomo wirklich das Werk von David wenigstens so weit vorbereitet fand, daß er dasselbe schon bald nach seiner Thronbesteigung in Angriff nehmen konnte. — Salomo nun schloß zunächst mit dem König Hiram (s. d. A.) von Tyrus einen Vertrag, nach welchem

Der Tempel in Jerusalem aus der Zeit Salomo's. Nach einem rekonstruierten Modell des Baurat Schick in Jerusalem.

dieser gegen eine bedeutende Abgabe von Weizen und feinem Olivenöl das nötige Cedern- und Cypressenholz vom Libanon lieferte und in Flößen nach Joppe schaffen ließ, wo es Salomo's Knechte abholen mußten; auch bei der Zurichtung von Holz und Steinen halfen den Arbeitern Salomo's derselben kundigere im Dienst Hirams stehende Arbeiter, namentlich solche aus Gebal (= Byblus; vgl. 1. Kön. 5, 1—12 [15—26]. 9, 11. 2. Chr. 2, 3 ff.). Nach der Versicherung des Josephus (Altert. VIII, 2, 8 gg. Ap. I, 17) sollen noch zu seiner Zeit die zwischen beiden Königen in dieser Angelegenheit gewechselten Briefe, deren Inhalt

Älteste Darstellung des Tempels in Jerusalem.

die Bibel mitteilt, in dem Staatsarchiv zu Tyrus vorhanden gewesen sein. — Zum Fällen und Zurichten des Holzes auf dem Libanon hob Salomo selbst 30000 Fronarbeiter aus den Israeliten aus, von welchen immer je 10000 einen Monat lang auf dem Libanon arbeiten mußten und dann für die zwei folgenden Monate heimkehren durften. Ferner verwendete er 150000 nichtisraelitische, ohne Zweifel vorzugsweise canaanitische Fronarbeiter, und zwar 70000 als Lastträger und 80000 als Steinhauer in den Steinbrüchen auf dem Gebirge (vgl. 1. Kön. 5, 13—18 [27—32]. 2. Chr. 2, 2. 17 f. u. d. A. Frondienst). Eine spätere Überlieferung (Eupolemos bei Eusebius Praep. ev. IX, 30—32. 34) erhöht diese Zahl auf 160000 und macht die Hälfte zu Ägyptern, die König Uaphres, und die andere Hälfte zu Tyriern und Phöniciern, die König Suron (= Hiram) Salomo auf sein Ansuchen geschickt habe. Die Quadersteine wurden schon am Ort des Bruches so vollständig zugerichtet, daß beim Tempelbau selbst keinerlei weitere Bearbeitung erforderlich war (1. Kön. 5, 18 [32]. 6, 7). Zur Ausführung der beabsichtigten Erzarbeiten endlich berief Salomo den kunstverständigen Hiram aus Tyrus (Näheres über ihn s. i. d. A. Hiram), den erst eine ganz späte Überlieferung (Eupolemos bei Eusebius Praep. ev. IX, 34) zu einem Architekten macht, während die älteste (1. Kön. 7, 13 ff.) ihn ausschließlich als Erzarbeiter darstellt; seine Mitwirkung kann daher der Meinung, daß der phönicische Tempelbaustil einen maßgebenden Einfluß auf den salomonischen Tempelbau geübt habe, in keiner Weise zur Stütze dienen. — Der schon von David geheiligte Platz für das Gotteshaus auf dem östlichen, erst spät und vereinzelt (2. Chr. 3, 1) Moria (s. d. A.) genannten Hügel Jerusalems, die vormalige Tenne Arafna's, war seiner Naturbeschaffenheit nach nicht ohne weiteres zum Baugrund geeignet; es waren jedenfalls Planierungen und beträchtliche Substruktionen erforderlich; man mußte, besonders auf der West- und Ostseite des Felsenhügels, Futtermauern aufführen und die zwischen ihnen und dem Felsengrund liegenden Zwischenräume mit Erde und Steinen ausfüllen (vgl. Näheres in d. A. Jerusalem Nr. 5). Die Bibel berichtet zwar nichts von diesen Arbeiten, und auch die Angaben des Josephus, der die Aufführung solcher Grundmauern bald auf allen Seiten (Altert. VIII, 3, 2. 9. XV, 11, 3), bald bestimmter nur auf der Ostseite an dem jähen Kidronthale (J. Kr. V, 5, 1. Altert. XX, 9, 7) Salomo zuschreibt, beruhen schwerlich auf älterer Überlieferung (die bestimmtere Angabe knüpft offenbar an den Namen der nachmaligen „Halle Salomo's" an; s. u.); mögen es aber auch nur Vermutungen sein, mit denen der biblische Bericht von Josephus oder von der zu seiner Zeit herrschenden Meinung ergänzt worden ist, so wird doch diese Ergänzung desselben jedenfalls durch die uns jetzt genauer bekannten natürlichen Bodenverhältnisse des Tempelberges als richtig bestätigt; und als ein indirektes biblisches Zeugnis für dieselbe darf man wohl auch die nur aus der Notwendigkeit solcher Substruktionen begreifliche ungeheure Zahl der verwendeten Fronarbeiter ansehen. Aber weder in den noch vorhandenen fugenrändigen Grundmauern der heutigen Tempelarea, noch in den von Warren an der NO.- und SO.-Ecke derselben gefundenen, mit phönicischen Maurerzeichen versehenen Steinen darf man Überreste dieser salomonischen Tempelgrundmauern finden wollen (vgl. S. 697 u. 702). Der salomonische Tempel kann nach den topographischen Verhältnissen nur in dem mittleren Dritteil der heutigen Haramfläche, ungefähr an der Stelle der heutigen Omarmoschee gestanden haben (vgl. S. 697). — Der Tempelbau begann im Monat Siv, d. i. dem 2. Monat des 4. Regierungsjahrs Salomo's, das nach einer (zweifelhaften; vgl. S. 1310a) chronologischen Berechnung

dem 480. Jahr nach dem Auszug Israels aus Ägypten entsprechen soll (1. Kön. 6, 1. 37. 2. Chr. 3, 2); nach den noch viel zweifelhafteren, angeblich auf tyrische Urkunden gestützten Datierungen des Josephus soll er im 240. Jahr nach der Gründung von Tyrus (Altert. VIII, 3, 1) und 143 Jahr 8 Monate vor der Gründung Karthago's (gg. Ap. I, 17 u. 18) begonnen haben. Vollendet wurde er im Monat Bul, d. i. dem 8. Monat des 11. Regierungsjahrs Salomo's, so daß er im ganzen 7 oder genauer 7½ Jahre in Anspruch nahm (1. Kön. 6, 38). Die 7tägige Einweihungsfeier fand, nachdem auch alle Tempelgeräte fertig geworden waren, wahrscheinlich — wie man nach dem Vorgang des Josephus gewöhnlich annimmt — im folgenden, also dem 12. Regierungsjahr Salomo's (nach einem wenig glaubhaften Zusatz der Sept. in 1. Kön. 8, 1 erst nachdem auch der Palast Salomo's fertig war, 20 Jahr nach Beginn des Baus) im 7. Monat im Anschluß an das ebenfalls 7tägige Laubhüttenfest statt (1. Kön. 8, 2. 65 f.), und zwar nach der Chronik vom 8.—14. Tag, worauf vom 15.—21. das Hüttenfest gefeiert, am 22. die Schlußfeier gehalten und am 23. das Volk entlassen wurde (2. Chr. 5, 3. 7, 8—10). — Die in 1. Kön. 6 u. 2. Chr. 3 gegebene Beschreibung des salomonischen Tempels ist im einzelnen vielfach dunkel und lückenhaft; zur Ergänzung derselben darf Ezechiels Beschreibung des von ihm geschauten neuen Tempels (Hes. 40—42. 46, 19—24) nur mit großer Vorsicht gebraucht werden, da — abgesehen von der Unsicherheit und Dunkelheit des Textes — dieses Idealbild von dem ihm allerdings zu Grunde liegenden Erinnerungsbild des Priestersohnes an den zerstörten Tempel immerhin noch beträchtlich verschieden sein wird, und überdies seit Salomo's Zeiten der ursprüngliche Bau manche Erweiterungen und Bereicherungen erfahren hatte. Mit gleicher Vorsicht muß auch die von Josephus (Altert. VIII, 3) gegebene Beschreibung benutzt werden, da einzelne Angaben dem herodianischen Tempel entlehnt und andere wohl bloße Vermutungen, manche auch entschiedene Übertreibungen sind. — Das ganze Heiligtum bestand aus dem in Heiliges und Allerheiligstes (Chor) geteilten Tempelhaus selbst, seiner Vorhalle, seinen Anbauten und den Vorhöfen. Das **Tempelhaus** war ein aus großen Quadersteinen aufgeführtes, rechteckiges Gebäude, das, nach den Himmelsgegenden orientiert, seinen Eingang im Osten hatte. Die Länge betrug 60, die Breite 20, die Höhe 30 Ellen, so daß also die Längen- und Breitenmaße der Stiftshütte verdoppelt, das Höhenmaß aber verdreifacht war, wodurch ein besseres architektonisches Verhältnis der Höhe zur Breite erzielt wurde. Die ziemlich bescheidenen Dimensionen (29 Meter Länge, 9½ Breite, 14½ Höhe) dürfen nicht befremden; die meisten eigentlichen Tempelhäuser der altägyptischen Heiligtümer sind noch kleiner. Übrigens gelten jene Maßangaben ohne Zweifel dem Inneren (sie sind im Lichten zu nehmen). Die **Mauerdicke** ist nicht angegeben, muß aber sehr beträchtlich gewesen sein, wie schon die Verwendung mächtiger Quadern, die denen an den Grundmauern des Palastes Salomo's (1. Kön. 7, 10) schwerlich nachstanden, und sicherer die Absätze an der Außenseite der nach oben sich verjüngenden Mauern (s. u.) schließen lassen; im Tempel Ezechiels beträgt sie 6 Ellen (Hes. 41, 5 nach dem Hebr.), und viel schwächer kann sie am unteren Teil der Mauer nicht gewesen sein, während die des oberen Teiles 3 Ellen weniger betrug (s. u.). — Die **Decke** bestand aus Cedernbalken und -brettern (1. Kön. 6, 9); ob sie ganz flach oder — wie Thenius zu beweisen sucht — leicht gewölbt war, läßt sich aus den von der Eindachung gebrauchten Ausdrücken nicht sicher entscheiden. Darüber aber lag ohne Zweifel ein festes, wohl aus Stein-, vielleicht Marmorplatten gebildetes flaches **Dach** (kein Giebeldach), dem ein ringsumlaufendes Geländer gewiß nicht gefehlt hat (vgl. 5. Mos. 22, 8). — Ob das Tempelhaus, wie der visionäre Tempel Ezechiels und viele Tempelbauten des Altertums, auf einer erhöhten gemauerten **Plattform** als seiner Basis stand, so daß man auf Stufen zu ihm hinansteigen mußte, ist ungewiß, aber nicht unwahrscheinlich; bei dem Tempel Ezechiels ist diese Basis 6 Ellen hoch und die Zahl der zu derselben hinaufführenden Stufen betrug 10 (Hes. 40, 49. 41, 8; in ersterer Stelle hat sich der die Zahl der Stufen angebende ursprüngliche Text in der Sept. erhalten). — Die Angaben über die **innere Einteilung** des Tempelhauses in das Heilige und das Allerheiligste (den Chor) und über deren Dimensionen haben nun aber auch bezüglich **der Höhe und Bedachung** zu verschiedenen Vorstellungen geführt. So völlig nämlich die Angaben, das Heilige sei 40 Ellen lang (1. Kön. 6, 17), und das Allerheiligste 20 Ellen lang und breit (V. 20; vgl. V. 16) gewesen, mit den obigen Dimensionen des Tempelhauses übereinstimmen, so auffallend ist es, daß die Höhe des Allerheiligsten auch auf nur 20 Ellen angegeben wird (V. 20). Man wird es zwar gerade bei ihm sehr begreiflich finden, daß die bedeutsame vollkommene Würfelform des Allerheiligsten der Stiftshütte beibehalten, und darum auch das Höhenmaß nur verdoppelt wurde. Aber es fehlt jede Andeutung darüber, wie man diese Höhenangabe mit der auf 30 Ellen lautenden für das Tempelhaus in Einklang zu bringen hat. Der Chronist gibt darüber vielleicht eine Andeutung (s. unten), aber keine bestimmte Auskunft; denn er läßt beide Höhenangaben einfach weg (2. Chr. 3, 3 u. 8). Auch bei Ezechiel fehlt jede Höhenangabe (Hes. 41, 2). Die am nächsten liegende Auskunft scheint **die** zu sein: die Höhe von 30 Ellen gelte nur von

dem Heiligen, das Allerheiligste aber sei auch von außen gesehen 10 Ellen niedriger, also mit dem Heiligen nicht unter demselben Dach gewesen, wie auch das Sanktuarium der ägyptischen Tempel niedriger zu sein pflegt, als das davor stehende Tempelhaus (so Stieglitz, Grüneisen, Winer). Aber wenn man bedenkt, daß in 1. Kön. 6, 1—10 die äußere Gestaltung des ganzen Tempelhauses beschrieben, und diesem eine Höhe von 30 Ellen gegeben ist, daß erst in der mit V. 14 beginnenden Beschreibung des inneren Ausbaus die auf 20 Ellen lautende Höhenangabe für das Allerheiligste vorkommt, und daß ein solches Hinausragen des Heiligen über das Allerheiligste weder an dem Tempel Ezechiels, noch an dem herodianischen Tempel eine Analogie hätte und insbesondere eine sehr starke Abweichung von der Bauart der Stiftshütte wäre, so wird man diese Auskunft unannehmbar finden. Die Stelle 1. Kön. 6, 16 besagt auch nicht, wie es nach Luthers Übersetzung scheint, daß die Cedernwand, welche das Heilige und Allerheiligste schied, 20 Ellen hoch war; nach der richtigen Übersetzung: „Und er baute die 20 Ellen von der hinteren Seite des Hauses an mit cedernen Brettern vom Boden bis an die Deckbalken" ist vielmehr gesagt, daß in einem Abstand von 20 Ellen von der Hinterwand eine vom Boden bis zur Decke reichende, also 30 Ellen hohe Cedernwand den ganzen Raum abgeschlossen habe. So bleibt nur die andere Annahme übrig, daß, von außen gesehen, das Heilige und Allerheiligste gleich hoch und unter einem Dach waren, daß sich aber im Inneren über dem nur 20 Ellen hohen Allerheiligsten ein 10 Ellen hoher leerer Raum befunden hat. Diesen leeren Raum darf man sich nicht nach dem Heiligen zu offen stehend denken (Schnaase, Ewald, Böttcher), weil dies gegen den Wortlaut von 1. Kön. 6, 16 verstößt. Gewöhnlich nimmt man an, er sei zu einem oder mehreren Obergemächern eingerichtet gewesen, die man zum Aufbewahrungsraum für die Reliquien der Stiftshütte (1. Kön. 8, 4) hat machen wollen; und allerdings wird man die mit Gold überzogenen Obergemächer in 1. Chr. 29 [28], 11 und 2. Chr. 3, 9 schwerlich anderswo suchen können, als über dem Allerheiligsten; dagegen ist es nicht recht denkbar, daß dieser Oberraum zu irgend einem Gebrauch, etwa dem angegebenen, bestimmt war; denn — abgesehen davon, daß es gegen das Decorum gewesen wäre, über der eigentlichen Gotteswohnung zur Benutzung bestimmte Obergemächer anzulegen, — so hätte in einem solchen Falle eine starke Balkenreihe die Decke des Allerheiligsten und den Boden des Oberraums bilden müssen, und die dann kaum zu umgehende Einlegung einer solchen in die Seitenmauern des Tempelhauses, sowie die ebenfalls nicht zu umgehende Durchbrechung der Tempelmauer zur Herstellung eines Einganges in den Oberraum ist durchaus unwahrscheinlich (s. u.). War dagegen der Oberraum nicht zur Benutzung bestimmt, so bedurfte er keiner Thür und die seinen Boden bildende Decke des Allerheiligsten konnte so leicht konstruiert werden, daß die Tempelmauern unversehrt blieben. — Die Meinung aber, daß die Obergemächer sich auch über dem Heiligen befunden hätten, so daß dasselbe im Innern ebenfalls nur 20 Ellen hoch gewesen wäre (Kurtz, Merz), ist ganz haltlos und unannehmbar. — Das Tempelhaus hatte Fenster (1. Kön. 6, 4), die — wie Luther nach einer alten jüdischen Überlieferung angibt — „in-

Plan des Tempelhauses.

A-H. Allerheiligstes. H. Heiliges. V. Vorhalle. UUUU. Umbau. K. u. K'. Kammern. SS. Säulen Jachin und Boas. Tr. Wendeltreppe. BL. Bundeslade. CC. Cherubim. R. Räucheraltar. ST. Schaubrottisch. LL. Leuchter.

wendig weit, auswendig eng" gewesen sein werden, gleich den Fenstern mancher altägyptischer Bauwerke; im hebr. Text steht indessen nichts davon; er sagt nur, daß die Fensteröffnungen mit einem Gitter von starken, festgemachten Querstäben (Jalousien) verschlossen waren, also nicht, wie die mit leichterem Gitterwerk verwahrten gewöhnlichen Hausfenster, geöffnet werden konnten (s. d. A. Fenster). Ihre Zahl und Größe ist nicht angegeben; ebenso wenig, wo sie angebracht waren; am besten denkt man sich dieselben nicht an der Front über der Vorhalle (Hirt), sondern an den beiden Seitenwänden und zwar wegen des ringsherum laufenden Ausbaus (s. u.) über diesem, in dem letzten Drittel der Mauerhöhe; das, übrigens durch die Vergitterung gedämpfte Tageslicht fiel dann wohl in das Heilige, nicht aber in das Allerheiligste (vgl. 1. Kön. 8, 12), sondern nur in den darüber befindlichen Oberraum. Die Fenster sollten aber überhaupt nicht zur Erhellung, für welche im Heiligen durch die goldenen Leuchter gesorgt war, sondern als Luftlöcher zur Ventilation dienen, welche für den Abzug des Rauches keine zu spärliche sein durfte. — Im Innern war alles Mauerwerk der Wände ganz mit Cedernbrettern getäfelt, so daß kein Stein zu sehen war. Dies Getäfel war mit Schnitzwerk geziert, welches Cherubim, Palmbäume und Blumengehänge darstellte (1. Kön. 6, 15. 29. 2. Chr. 3, 5. 7); gesondert werden daneben noch Koloquinten (s. d. A.) und Blumengehänge erwähnt (1. Kön. 6, 18). Mit Thenius hat man nicht an halberhabene Arbeit, sondern an diejenige Art des Basreliefs (vgl. 1. Kön. 6, 29) zu denken, welche auch auf den altägyptischen Denkmälern am häufigsten ist, und bei welcher die Umrisse der Figuren eingetieft sind, und diese selbst sich nicht über die bearbeitete Fläche erheben. Die Anordnung der Hauptzieraten kann man mit ziemlicher Sicherheit aus Hes. 41, 18—20 entnehmen: die Cherubim und die Palmbäume wechselten so ab, daß jeder Palmbaum zwischen zwei Cheruben stand, und die Blumengehänge bildeten wohl die obere und untere Einfassung; und zwar wird es nicht bloß eine die ganze Höhe der Wand einnehmende Reihe gewesen sein, sondern man wird sich zwei oder drei solcher Reihen übereinander zu denken haben, wofür auch die Analogie der Wandverzierungen in den ägyptischen Tempeln spricht. Die gesondert erwähnten Koloquinten und Blumengehänge aber mögen eine oberhalb und unterhalb dieser Reihen geradlinig an der ganzen Wandfläche hinlaufende obere und untere Randverzierung, die Koloquintenreihen also Eierstäbe gewesen sein. Der Fußboden war mit Cypressenholz getäfelt*) (1. Kön. 6, 15). Die ganzen Innenwände, die Decke und der Fußboden erhielten endlich einen Überzug von dünnem Goldblech (1. Kön. 6, 20—22. 30. 2. Chr. 3, 5—9), der mit goldenen Stiften (2. Chr. 3, 9) befestigt wurde und an den Wänden selbstverständlich (wie auch 1. Kön. 6, 35 gelegentlich angedeutet ist) sich so genau an die Oberfläche der eingeschnitzten Zieraten anschloß, daß diese deutlich sichtbar blieben. Die Annahme, daß die Vergoldung sich nicht auf die ganzen Wandflächen, sondern nur auf die eingeschnittenen Verzierungen erstreckt habe (so Thenius), stimmt nicht zu dem Wortlaut des biblischen Berichts. Von einer Schmükkung der Innenwände mit Edelsteinen aber weiß nur der Chronist (2. Chr. 3, 6. 1. Chr. 30 [29], 2). — Die das Heilige vom Allerheiligsten scheidende Zwischenwand war eine bloße Bretterwand aus Cedernholz (1. Kön. 6, 16; s. oben), die gewiß ebenso verziert und übergoldet war, wie das Wandgetäfel; die 2 Ellen starke steinerne Zwischenmauer des Tempels Ezechiels (Hes. 41, 3) darf man nicht (mit Thenius) auf den salomonischen Tempel übertragen. Den Eingang in das Allerheiligste bildete eine Flügelthür von wildem Ölbaumholz mit Cherubsbildern, Palmen und Blumengehängen geziert und mit Gold überzogen (1. Kön. 6, 31 f.). Ihre Breite und Höhe ist nicht angegeben; aus der dunkeln Angabe über ihre Pfosten (V. 31), in welcher Luther (vielleicht mit Recht) diese als fünfeckig bezeichnet fand, wollen manche (Gesenius, Keil, Bähr) entnehmen, daß die Breite der Thür mit ihrer vorspringenden Einfassung ein Fünftel der Wandbreite, also 4 Ellen betragen habe; dem gegenüber hat die Annahme, daß ihre Breite, wie im Tempel Ezechiels (Hes. 41, 3), 6 Ellen betrug, immerhin ein sichereres Fundament. Die beiden Flügel drehten sich in goldenen Angeln (1. Kön. 7, 50). — Nach 2. Chr. 3, 14 soll der Eingang durch einen Vorhang gleich dem vor dem Allerheiligsten der Stiftshütte verhängt gewesen sein. Diesen Vorhang erwähnt auch Josephus als vor der Flügelthür befindlich (Altert. VIII, 3, 3 u. 7), und auch im nachexilischen Tempel war derselbe vorhanden. Hat es seine Richtigkeit damit, so wird man annehmen müssen, daß die Flügelthüren sich nach innen öffneten, und daß der von dem Vorbild der Stiftshütte beibehaltene Vorhang den Zweck hatte, den Einblick in das Allerheiligste unmöglich zu machen, auch wenn die Flügelthüren offen standen; dies war zwar gewiß nicht immer der Fall, aber schwerlich auch bloß am Versöhnungstag beim Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste; vielmehr wird es auch sonst bei bestimmten Anlässen und Feierlichkeiten vorausgesetzt werden dürfen, und die Notiz 1. Kön. 8, 8 (vgl. dazu S. 248 f.) macht dies wahrscheinlich. Im jetzigen Text von 1. Kön. 6 ist der Vorhang allerdings nicht erwähnt; aber viel Wahrscheinlichkeit hat die von Thenius begrün=

*) In 1. Kön. 10, 12 und 2. Chr. 9, 11 hat man, wo Luther „Pfeiler" und „Treppen" übersetzt, parkettartige Streifen aus Sandelholz (s. d. A.) an diesem Fußbodengetäfel erwähnt finden wollen.

dete Annahme, daß in 1. Kön. 6, 21 der Text ursprünglich lautete: „und er führte vorüber den Vorhang mit goldenen Kettchen vor dem Chor". Man hat sich dann die Sache so zu denken, daß der Vorhang, statt wie bei der Stiftshütte, nur an Haken, an goldenen Kettchen, deren Schlußringe eine runde Stange umfaßten, aufgehangen war, und vermöge dieser Vorrichtung leicht vor- und zurückgeschoben werden konnte. Ohne diese Textberichtigung setzen die „goldenen Kettchen" (Luth.: „Riegel") der angeführten Stelle in Verlegenheit; denn daß sie zur Verriegelung der verschlossenen Thür über die ganze Breite derselben gespannt gewesen seien (Ewald), ist ebenso unwahrscheinlich, als daß sie eine Kettenverzierung an der das Heilige und Allerheiligste scheidenden Cedernwand gebildet haben sollen*). Im Innern des Allerheiligsten stand in der Mitte, nach der jüdischen Überlieferung auf einem 3 Zoll hohen Steinsockel, die Bundeslade, deren einzigen Inhalt die Gesetzestafeln bildeten (1. Kön. 8, 6—9), und zu beiden Seiten derselben die kolossalen Cherubsstatuen, welche Salomo hatte anfertigen lassen (1. Kön. 6, 23—28). Näheres darüber s. Bundeslade Nr. 4 und Cherub Nr. 1. — Den Eingang in das Heilige bildete eine Flügelthür aus Cypressenholz, ebenso verziert und übergoldet, wie die Thür des Allerheiligsten, mit viereckigen**) Pfosten aus Ölbaumholz. Die beiden Flügel, die sich ebenfalls in goldenen Angeln drehten (1. Kön. 7, 50) und wahrscheinlich nach außen geöffnet wurden, bestanden jeder aus zwei für sich drehbaren Blättern, die man sich gewiß nicht (mit Merz und Keil) als eine untere und obere Hälfte, sondern (mit Thenius u. a.) als senkrecht neben einander stehende, gleich breite Blätter zu denken hat, die durch drehbare Bänder verbunden, übereinandergeschlagen werden konnten, so daß man um ins Heilige zu gehen nicht den ganzen Flügel zu öffnen brauchte (1. Kön. 6, 33—35). Was gegen diese Vorstellung eingewendet worden ist, beruht auf einer sprachlich unmöglichen Erklärung des verderbten Textes von 1. Kön. 6, 33, nach welcher die Breite der Thür ¼ der Wandbreite, also 5 Ellen betragen haben soll. Bei Ezechiel, der übrigens nicht bloß der Eingangsthür zum Heiligen, sondern auch der zum Allerheiligsten zweiblättrige Flügel gibt (Hes. 41, 23 f.), was für den salomonischen Tempel nach 1. Kön. 6 nicht angenommen werden darf, beträgt die Thürbreite 10 Ellen (Hes. 41, 2); dies auch für den salomonischen Tempel vorausgesetzt, hätte die Breite jedes Flügels, die Thüreinfassung abgerechnet, 4—4½ Ellen, und die jedes Blattes 2—2¼ Ellen betragen. Im Inneren des Heiligen standen vor dem Eingang des Allerheiligsten, dem Eintretenden gerade gegenüber, der mit Gold überzogene Räucheraltar aus Cedernholz (1. Kön. 6, 20. 22. 7, 48. 2. Chr. 4, 19), rechts und links von demselben die 10 goldenen Leuchter in an den Langwänden hinlaufenden Reihen von je 5 (1. Kön. 7, 49. 2. Chr. 4, 7), und nach dem älteren Bericht (1. Kön. 7, 48. 2. Chr. 29, 18) ein Schaubrottisch, der nun nicht mehr die Stelle eingenommen haben wird, die er in der Stiftshütte hatte, sondern wohl in der Linie des Räucheraltars, etwa in der Mitte des Heiligen, aufgestellt gewesen sein wird. Erst die spätere Überlieferung (2. Chr. 4, 8. 1. Chr. 29 [28], 16) weiß von 10, ebenfalls in Reihen von je 5 rechts und links stehenden Schaubrottischen. Vergl. über diese Geräte die Artt. Altar Nr. 4, Räucheraltar S. 1273 f., Leuchter Nr. 3 und Schaubrottisch S. 1408 a. Als Nebengeräte werden Lichtschnäuzen, Schalen (vgl. S. 1405 a), Messer (s. d. A.), Becken (s. d. A.), Löffel und Pfannen (s. die Artt. Räucherpfanne und Napf), alles aus Gold genannt (1. Kön. 7, 49 f. 2. Chr. 4, 8. 22); noch andere, auch silberne Geräte sind 2. Kön. 12, 14. Jer. 52, 19 und 1. Chr. 29 [28], 15—17 (hier auch silberne Leuchter und silberne, d. h. mit Silber überzogene Tische) erwähnt. Doch waren von diesen Geräten, die sich mit der Zeit sehr vermehrten, ohne Zweifel immer nur die den jedesmaligen Kultuszwecken dienenden im Heiligen, während sie sonst in besonderen Schatzkammern aufbewahrt wurden. — An seiner nach Osten gerichteten 3 Vorderseite hatte das Tempelhaus eine 20 Ellen lange, also an der ganzen Frontbreite hinlaufende und 10 Ellen breite, d. h. tiefe Vorhalle ('ûlām). Die kurzen Angaben über dieselbe (1. Kön. 6, 3. 2. Chr. 3, 4) gewähren aber kein anschauliches Bild. Nicht einmal über ihre Höhe sind wir unterrichtet. Zwar wird dieselbe in 2. Chr. 3, 4 auf 120 Ellen angegeben; aber diese Angabe kann, wie jetzt ziemlich allgemein anerkannt ist, nur auf einer alten, schon zur Zeit Herodes des Gr. vorhandenen (vgl. Joseph., Altert. XV, 11, 1 mit Esr. 6, 3 und Altert. VIII, 3, 2) Verderbnis des Textes beruhen; denn ein Turm von solcher Höhe ist, da keinenfalls an ein kirchturmartiges Auslaufen in eine Spitze gedacht werden darf, bei der angegebenen Länge und Breite statisch unmöglich und hätte auch nicht mit dem von den Eingangshallen gebräuchlichen hebr. Wort ('ûlām) bezeichnet werden können. Schon einige der alten Übersetzer geben darum die Höhe statt auf 120 nur auf 20 Ellen an; auf Zuverlässigkeit kann freilich diese berichtigte Angabe keinen Anspruch machen, und wenn auch ein Hinausragen des Tempelhauses über die Eingangshalle nicht unangemessen erscheint, so muß letztere doch höher als 20 Ellen gewesen sein.

---

*) Das „Kettenwerk zum Chor" in 2. Chr. 3, 16, worin man jene goldenen Kettchen wieder erwähnt findet, beruht auf einem auch von Keil anerkannten Textfehler.

**) So Luth. nach der Vulg., in welcher sich der auch durch Hes. 41, 21 empfohlene ursprüngliche Text von 1. Kön. 6, 33 wahrscheinlich erhalten hat.

Denn vor ihr zu beiden Seiten des Eingangportals standen die beiden, Jachin und Boas genannten, mit den Kapitälen 23 Ellen hohen Erzsäulen, über welche der Art. Jachin und Boas zu vgl. ist, und diese Säulen können keinenfalls die Eingangshalle überragt haben. Man wird dieser daher eine Höhe von mindestens 25 Ellen oder die gleiche Höhe, wie dem Tempelhaus, also 30 Ellen geben müssen. Ohne Zweifel war die Vorhalle, gleich dem Tempelhaus, ein massiver, überdachter Mauerbau mit einem großen Portal. Aus der Beschreibung in 1. Kön. 6 erfahren wir indessen nur, daß ihre Innenwände ebenso getäfelt und mit Bildwerk geziert und ihr Fußboden ebenso mit Goldblech überzogen war, wie es im Innern des Tempelhauses der Fall war (V. 29 und 30, wo das „auswendig" auf die Vorhalle zu beziehen ist). Dazu stimmt auch die Angabe 2. Chr. 3, 4, sowie Hes. 41, 26, wonach im Tempel Ezechiels an den Seitenwänden der Vorhalle hüben und drüben Palmen zu sehen waren. Dagegen ist aus 1. Kön. 7, 12 (wie die von Luther mit „und die Halle am Hause" übersetzten Worte auch zu erklären sein mögen) jedenfalls nichts über die Bauart der Tempelvorhalle zu entnehmen. Im Tempel Ezechiels sind die Mauern der Vorhalle (wenigstens an der Vorderseite) 5 Ellen stark. Die Breite des Portals beträgt 14 Ellen, und die der an seinen beiden Seiten befindlichen Teile der Vorderwand je 3 Ellen (vgl. Hes. 40, 48 nach dem Text der Sept.); auch hat die Vorhalle bei Ezechiel Fenster (Hes. 41, 26). Es muß dahin gestellt bleiben, was davon auf den salomonischen Tempel übertragen werden darf. Den Seitenmauern der Vorhalle gibt Thenius aus einem beachtenswerten Grunde nur 3 Ellen Mauerstärke. — Das Portal der Vorhalle war allem Anschein nach ein offenes; denn von Thüren desselben ist weder in den Beschreibungen des salomonischen Tempels, noch auch bei Ezechiel die Rede; und mit den 2. Chr. 29, 7 erwähnten „Thüren der Vorhalle", die jedenfalls mit den „Thüren des Hauses des Herrn" in V. 3 und 2. Chr. 28, 24 identisch sind, scheinen die aus der Vorhalle in das Heilige führenden Flügelthüren (s. oben) gemeint zu sein. Wir bemerken schließlich noch, daß der Boden der Vorhalle und des Tempelhauses jedenfalls auf demselben Niveau lag; wenn man also auf Stufen zum Tempel heransteigen mußte (s. oben), so führten diese zu dem Hallenportal. —

4 An den beiden Langseiten und an der Hinterseite des Tempelhauses, aber nicht an der Vorhalle, befand sich ein dreistöckiger Anbau, der sich also um das Heilige und das Allerheiligste herumzog (1. Kön. 6, 5–10; vgl. Hes. 41, 5–10). Seine Außenmauern waren in einem Abstand von 5 Ellen von dem untersten Teil der eigentlichen Tempelmauern aufgeführt; im Tempel Ezechiels beträgt ihre Dicke 5 Ellen (Hes. 41, 9). Die Decken, bzw. Fußböden der einzelnen Stockwerke bildeten Cedernbalken, die in die Außenmauern eingelegt waren, wogegen sie in die gegenüberliegende Tempelmauer nicht eingriffen; vielmehr hatte diese nach außen drei je eine Elle breite Absätze, auf welchen die Balken ruhten, so daß die Tempelmauer unten 3 Ellen dicker war, als oben, und bei jedem Stockwerk an Stärke um eine Elle abnahm. Infolge dieser Konstruktion wuchs die Breite des Innenraums in dem Anbau mit jedem Stockwerk um eine Elle: das untere war 5, das mittlere 6, das oberste 7 Ellen breit. Jedes Stockwerk war (im Lichten gemessen) 5 Ellen hoch, so daß der ganze Anbau mit Einrechnung der Zwischendecken und des ohne Zweifel flachen und mit einer Brüstung versehenen Daches eine Höhe von etwa 18 Ellen gehabt haben wird; für die Fenster des ohne das Dach noch 12 Ellen höheren Tempelhauses blieb also hinreichend

Querschnitt des Tempelhauses.

A-H. Allerheiligstes. OR. Oberraum. UU. Umbau. K'. K''. K'''. Kammern.

Raum. In jedem Stockwerk waren eine ganze Anzahl Kammern, die ohne Zweifel vorzugsweise als Schatz- und Vorratskammern (vgl. 1. Kön. 7, 51. 15, 15. 2. Kön. 11, 10 und d. A. Gotteskasten) dienten. Die Zahl dieser Kammern ist nicht angegeben; die Angabe derselben bei Ezechiel (Hes. 41, 6) wird verschieden gedeutet: nach den einen besagt sie, daß in jedem Stockwerk 33, nach andern, daß in den drei Stockwerken je 30 Kammern waren; in Übereinstimmung mit der Angabe des Josephus (Altert. VIII, 3, 2) wird letzteres gewöhnlich für den salomonischen Tempel angenommen; dann wären von den 30 Kammern jedes Stockwerks auf die beiden Langseiten des Tempelhauses je 12 und auf die Hinterseite, die beiden Eckkammern mitgerechnet, 6 gekommen; der Raum, welchen die vordere (an der Front des Tempels befindliche) Mauer und die Zwischenwände des Anbaus erforderten, wird wohl ebensoviel betragen haben als die Außenseiten der Tempelmauern gegenüber den Innenseiten durch die Mauerdicke verlängert wurden (war die Mauerdicke 6 Ellen, so betrug diese Verlängerung für jede

Tempelwand 6+6=12 Ellen); dies vorausgesetzt, ergäbe sich für jede Kammer, im Lichten gemessen eine Länge von 5 Ellen (nur die Kammern an der Hinterseite oder wenigstens die beiden Eckkammern an derselben müßte etwas länger angenommen werden), und die Kammern des unteren Stockwerks hätten also einen würfelförmigen Raum von 5 Ellen Länge, Breite und Höhe gebildet. Die Kleinheit dieser Kammern (nicht ganz 2½ Meter ins Geviert) erregt freilich Bedenken; doch sind sie von Ezechiel bei einer Breite von nur 4 Ellen (Hes. 41, 5) noch kleiner projektiert, und in ägyptischen Tempeln finden sich ähnliche kleine Seitenkammern (vgl. Studien und Kritiken, 1846, S. 117). Unter sich müssen diese Kammern, wie Josephus richtig angibt, durch Eingänge in den Zwischenwänden, die aber bei der Kleinheit der Dimensionen wohl als offene, nicht mit Thüren verschlossene zu denken sind, verbunden gewesen sein. Denn von außen führte in das Innere des ganzen Anbaus nur ein Eingang, der am unteren Stockwerk des auf der Südseite liegenden Teiles wahrscheinlich an der mittelsten Kammer (die Eckkammer mitgerechnet) angebracht war (der Symmetrie zu Liebe hat Ezechiel einen zweiten Eingang auf der Nordseite hinzugefügt; vgl. Hes. 41, 11); bei dem Eingang führte eine Treppe*) aus dem unteren in das mittlere und in das oberste Stockwerk; vielleicht war dieselbe, wie Josephus angibt, wenigstens teilweise in die Dicke der äußeren Mauer gelegt (so Thenius). Die Annahme, daß auch vom Inneren des Tempels (des Heiligen) aus eine Thür in den Anbau geführt habe (Thenius), hat wenig Wahrscheinlichkeit. Dagegen müssen jedenfalls kleine Fensteröffnungen für die einzelnen Kammern vorausgesetzt werden. — Als die Dimensionen des ganzen Baus mit Einschluß der Vorhalle und des Anbaus würden sich, wenn man die Mauerdicken überall nach den Angaben Ezechiels ansetzen dürfte, für die Länge (5+10+6+60+6+5+5=) 97 Ellen**) (= nahezu 47 Meter) und für die Breite (5+5+6+20+6+5+5=) 52 Ellen (= etwas mehr 5 als 25 Meter) ergeben. — Der Tempel war von zwei **Vorhöfen** umgeben (2. Kön. 21, 5. 23, 12. 2. Chr. 33, 5 u. a.); die spärlichen Angaben über dieselben lassen aber vieles ungewiß. Zunächst um das Tempelgebäude her lag der **innere Vorhof** (1. Kön. 6, 36), der auch **Vorhof der Priester** (2. Chr. 4, 9) und der **obere Vorhof** (Jer. 36, 10) genannt wird. Letztere Benennung weist darauf hin, daß er in höherem Niveau lag, als der zweite, ihn umschließende **äußere** oder **große Vorhof** (Hes. 40, 17 u. a. 2. Chr. 4, 9); bei Ezechiel führen 8 Stufen aus diesem zu jenem hinauf (Hes. 40, 31. 34, 37). Umgeben war der innere Vorhof mit einer niedrigen Mauer, die aus drei übereinanderliegenden Reihen von Quadern und einer Reihe von Cedernbalken bestand (1. Kön. 6, 36. 7, 12), welch letztere nicht vertikal als Staket zu denken sind, sondern horizontal auf der obersten Quadernreihe lagen und vielleicht oben nach beiden Seiten hin abgeschrägt waren; die Höhe der Mauer gibt Josephus (Altert. VIII, 3, 9) auf 3 Ellen an. Diese Umfassungsmauer mußte natürlich Eingänge haben, und schon Salomo muß also irgend welche Thorbauten ausgeführt haben. Im Tempelplan Ezechiels hat der innere Vorhof drei aus großen Thorgebäuden bestehende Eingänge, die denen des äußeren Vorhofs gerade gegenüberliegen, je einen auf der Ost-, Nord- und Südseite (Hes. 40, 23. 27). So war es wohl auch im vorexilischen Tempel, wofür man in der Dreizahl der priesterlichen Schwellenhüter (2. Kön. 25, 18. Jer. 52, 24) und in der Erwähnung „des dritten Eingangs am Hause des Herrn" (Jer. 38, 14) eine Bestätigung finden kann. Das **Nordthor** des inneren Vorhofs war das von König Jotham gebaute, d. h. ohne Zweifel neu gebaute **obere Thor** oder obere „Benjaminsthor" (Hes. 8, 3. 9, 2. 2. Kön. 15, 35. 2. Chr. 27, 3. Jer. 20, 2). Ezechiel nennt es auch „Thor des Altars" (Hes. 8, 5), was darauf hinweist, daß es der Zugang zum Altarraum war, welchen die Opfernden **gewöhnlich zu benützen** hatten (vgl. Hes. 40, 38 ff.), und hierin liegt wohl auch der Grund dafür, daß speciell dieses Thor im Gegensatz zu dem vorher zu passierenden, niedriger gelegenen äußeren Vorhofsthor nach dem „oberen Vorhof" „das obere" genannt zu werden pflegte. — Vielleicht ist auch das **neue Thor** (Jer. 26, 10. 36, 10) mit dem von Jotham gebauten „oberen Thor" identisch; jedenfalls gehört es auch zu den Thoren des inneren Vorhofs. Das **Ostthor** desselben aber war das 1. Chr. 10 [9], 18 erwähnte **Thor des Königs**, so benannt als der für den König vorbehaltene (Hes. 46, 1 ff.) oder wenigstens ihm vor andern zukommende Haupteingang. Der 2. Kön. 16, 18 erwähnte äußere Eingang des Königs scheint das ihm entsprechende Ostthor des **äußeren Vorhofs** zu sein. Der innere Vorhof war mit Steinplatten belegt (2. Chr. 7, 3. Hes. 40, 18); ohne Zweifel hat man sich denselben viereckig vorzustellen. Seine Maße sind nicht angegeben. Man hat vermutet, daß die Längen- und Breitenmaße des Vorhofs der Stiftshütte verdoppelt gewesen, die Länge also

---

*) Dies ist die einzige Treppe, welche in der Beschreibung des Tempels erwähnt wird. Da zu ihr selbstverständlich kein Sandelholz (s. d. A.) verwendet worden sein kann, so wäre schwer zu sagen, wo die nach der Meinung mancher Ausleger in 1. Kön. 10, 12 und 2. Chr. 9, 11 erwähnten Treppen aus Sandelholz unterzubringen sind.

**) Gerade 100 Ellen erzielt Thenius nur, indem er die 2 Ellen dicke Zwischenmauer zwischen Heiligem und Allerheiligstem bei Ezechiel auch für den salomonischen Tempel annimmt und die Hintermauer des Tempelgebäudes nicht, wie die anderen Tempelmauern 6, sondern 7 Ellen stark sein läßt.

200 und die Breite 100 Ellen betragen habe. Jedenfalls war das Tempelhaus so weit nach Westen gegen die Hintermauer des Vorhofs gerückt, daß vor dem Eingang der Tempelhalle ein großer freier Raum blieb, welcher 1. Kön. 8, 64 Mittelhof (genauer: „die Mitte des Vorhofs") genannt ist. Wenn dieser „Mittelhof", wie im Tempelplan Ezechiels (Hes. 40, 47), gerade 100 Ellen ins Geviert betrug, so würde freilich beim Ansatz der Mauerdicken Ezechiels an der Hinterseite zwischen der Umfassungsmauer des Tempelanbaus und der Vorhofsmauer nur ein schmaler Durchgang von 3 Ellen Breite, an den nach Norden und Süden gelegenen Langseiten dagegen ein 24 Ellen breiter Zwischenraum übrig geblieben sein. In der Mitte des vor dem Tempeleingang gelegenen Platzes stand der große Brandopferaltar (s. Altar Nr. 4), und der Raum zwischen ihm und der Tempelhalle galt als besonders heilig (2. Kön. 11, 11. Hes. 8, 16. Joel 2, 17. Matth. 23, 35). Zwischen beiden, aber weiter links, nach Süden zu stand das sogen. eherne Meer (s. d. A.), und rechts und links vor der Tempelhalle zu je fünfen die 10 fahrbaren Wasserbecken (s. d. A. Handfaß). Über die sonstige Ausstattung des inneren Vorhofs haben wir nur einige Notizen, deren Sinn überdies teilweise dunkel und streitig ist. Nur der Chronist erwähnt eine 5 Ellen lange und breite und 3 Ellen hohe eherne „Kanzel", die Salomo habe anfertigen und mitten in den Vorhof vor den Altar habe setzen lassen; er soll sie bei seinem Einweihungsgebet benutzt haben (2. Chr. 6, 13); der ältere Bericht (1. Kön. 8, 22) weiß davon nichts, und die Angabe beruht vielleicht nur auf der Zurücktragung nachexilischen Brauches (vgl. Neh. 8, 4) in die salomonische Zeit. Allerdings wird auch anderwärts ein erhöhter Standort erwähnt, auf welchem der König bei feierlichen Gelegenheiten, namentlich bei seiner Weihe, für alles Volk sichtbar zu stehen pflegte (2. Kön. 11, 14. 23, 3. 2. Chr. 23, 13. 34, 31); aber an jene eherne Kanzel ist dabei gewiß nicht zu denken; vielmehr wird man entweder einfach an den Platz auf der erhöhten Tempelplattform bei einer der beiden vor der Eingangshalle stehenden Erzsäulen (so Luther), oder an eine zwischen dem Altar und dem Tempel stehende (vgl. 2. Kön. 11, 14 mit V. 11), natürlich den Zugang zum Halleneingang frei lassende, also etwas nach der Seite, wohl der Nordseite verlegte besondere Bühne zu denken haben. Ganz ungewiß ist, was man unter der 2. Kön. 16, 18 erwähnten, im (Tempel) „Hause", d. h. innerhalb der Baulichkeiten des Heiligtums gebauten und jedenfalls dem inneren Vorhof angehörigen bedeckten Sabbathshalle (Luther: „Decke des Sabbaths") verstehen soll; da daneben „der äußere Eingang des Königs" genannt wird, so denkt man gewöhnlich an eine für den König und sein Gefolge zum Aufenthalt während des feierlichen Sabbathgottesdienstes bestimmte bedeckte Halle; man hat dieselbe an das „Thor des Königs" (s. oben) verlegen und sie zugleich mit jenem erhöhten Standort des Königs identifizieren wollen; aber letzterer kann nicht seitwärts am Thor angesetzt werden, und die eine dieser beiden Annahmen schließt daher die andere aus. — Nach 2. Kön. 12, 9 [10] hat der Hohepriester Jojada auf Anregung des Königs Joas eine zur Aufnahme der pflichtigen und der freiwilligen Beiträge zur Instandhaltung des Tempels bestimmte, am Deckel mit einem Loch zur Einwerfung des Geldes versehene Lade seitwärts vom Altar, und zwar (nach der wahrscheinlichsten Auslegung der Ortsangabe) rechter Hand, wenn man den gewöhnlichen Zugang zum Haus des Herrn, d. h. das zum inneren Vorhof führende Nordthor (s. oben) benützte, also im nordwestlichen Viertel des inneren Vorhofs aufstellen lassen. Wenn der Chronist (2. Chr. 28, 8) dieselbe an die Außenseite des Thoreingangs, also in den äußeren Vorhof verlegt, so hat er wohl die

Das Tempelhaus.

zu seiner Zeit bestehende Einrichtung vor Augen. — Sonst erfahren wir gelegentlich, daß zur Zeit Jeremia's an der Grenze des inneren Vorhofs am Eingang des „neuen Thores" (s. oben) eine nach dem äußeren Vorhof zu offene, dem Fürsten Gemarja gehörige geräumige Zelle stand (Jer. 26, 10. 36, 10); auch befand sich bei dem Oberthor, jedoch gewiß an seiner Außenseite im äußeren Vorhof, ein den Zwecken der Tempelpolizei dienendes Gefängnislokal (Jer. 20, 2). Ohne Zweifel waren, wenn nicht von Salomo, so doch in späterer Zeit manche Anbauten auf den Grenzräumen des inneren Vorhofs aufgeführt worden. Im Tempelplan Ezechiels stehen sowohl längs der nördlichen als der südlichen Langseite des Tempelgebäudes auf dem Grenzraum des inneren Vorhofs große dreistöckige Zellengebäude, deren heilige Räume teils für die priesterlichen Mahlzeiten von den hochheiligen Opfern, teils zu Ankleidezimmern für die Priester und zur Aufbewahrung der heiligen Priesterkleider dienen sollten (Hes. 42, 1—14); zwei weitere Kammern befanden sich, die eine neben dem Nord-, die andere neben dem Südthor des inneren Vorhofs, jene für die mit dem Altardienst, diese für die mit dem Dienst im Tempelhause beschäftigten Priester bestimmt (Hes. 40, 44—47). Wir wissen aber nicht, ob und in welchem Maße diesen Bauten entsprechendes für den vorexilischen Tempel vorausgesetzt werden darf, und gehen darum auf die schwierige und viele Berichtigungen der Übersetzung Luthers erfordernde Beschreibung derselben nicht ein. — Der **äußere** oder **große** Vorhof war jedenfalls mit einer starken Mauer umgeben; im Tempelplan Ezechiels ist sie eine Rute, also 6 Ellen, dick und hoch (Hes. 40, 5). Die Thüren an den Eingängen hatte nach dem Chronisten (2. Chr. 4, 9) schon Salomo mit Erz überziehen lassen. Im Tempelplan Ezechiels sind der Eingänge drei, je einer auf der Nord-, Ost- und Südseite, mit großen Thorgebäuden, deren Vorhallen nach dem Inneren des Vorhofs zu stehen, und zu welchen von außen her siebenstufige Treppen hinanführen, projektiert (Hes. 40, 6—16. 20—22. 24—26). Der vorexilische Tempel hatte nach 1. Chr. 27 [26], 14—18 vier Thore, je eines nach jeder Himmelsgegend (s. **Jerusalem**, S. 698a). Das äußere Ostthor ist Hes. 10, 19 und 11, 1, das äußere Nordthor Hes. 8, 14 erwähnt; an jenes hat man wahrscheilich auch bei dem „äußeren Eingang des Königs" in 2. Kön. 16, 18 zu denken (s. oben). — Durch das Westthor, das Thor **Schallecheth** führte von der Stadt her eine ansteigende Fahrstraße in den Vorhof herein (vgl. 2. Kön. 23, 11 mit 1. Chr. 27 [26], 16. 18), was einen das Thal Tyropöon durchschneidenden Fahrdamm oder eine Überbrückung desselben (vgl. S. 712a) schon für die vorexilische Zeit voraussetzt und Treppenstufen an diesem Thore natürlich ausschließt (vgl. Thenius zu 2. Kön. 23, 11). — Einen besonderen Aufgang aus dem königlichen Palast oder überhaupt einen Treppenaufgang zum Tempel hat man in 1. Kön. 10, 5 und 2. Chr. 9, 4 (Luther: „Saal") erwähnt gefunden; doch ist dies äußerst zweifelhaft; andere Ausleger denken an jenen „äußeren Eingang des Königs", den schon Salomo besonders kunstvoll hergestellt habe (so Keil), und noch andere (Thenius, Bertheau) sind der Meinung, daß die alten Übersetzer, denen auch Luther in 1. Kön. 10, 5 folgt, mit Recht nicht an einen Aufgang, sondern gemäß der gewöhnlichen Bedeutung des hebr. Ausdrucks (ʿôlah) an die von Salomo dargebrachten Brandopfer gedacht haben, wobei für 2. Chr. 9, 4 ein Schreibfehler (ʿalijjah statt ʿôlah) angenommen wird. — Auch der äußere Vorhof war ohne Zweifel viereckig und hat den inneren von allen Seiten umgeben, wahrscheinlich so, daß der vor der Tempelhalle befindliche Altarraum (der vordere Teil des inneren Vorhofs) gerade die Mitte des ganzen heiligen Bezirkes einnahm (1. Kön. 8, 64; s. oben). Seine im Tempelplan Ezechiels 500 Ellen*) ins Geviert betragende (Hes. 42, 15—20) Größe ist nicht angegeben; seine Längen- und Breitenmaße werden aber mindestens das Doppelte von denen des inneren Vorhofs betragen haben. Von den im äußeren Vorhof des vorexilischen Tempels befindlichen Bauten werden gelegentlich erwähnt: ein Vorratshaus in der Nähe des südlichen Thors (1. Chr. 27 [26], 15. 17; vgl. d. A. **Esuppim**); ferner ein bei dem westlichen Thoreingang, dem Thor Schallecheth, hinter dem Tempelgebäude gelegener, durch eine besondere Mauer umgebener und **Parbar** oder **Parwarim** genannter Raum, der praktischen Zwecken, namentlich wohl zu Stallungen für das Vieh gedient hat (2. Kön. 23, 11. 1. Chr. 27 [26], 18; vgl. d. A. **Jerusalem** S. 698a und **Sonne** S. 1532 f.); im Tempelplan Ezechiels entspricht ihm das Hes. 41, 12. 13. 15 beschriebene, 90 Ellen lange und 70 Ellen breite, hofartige Bauwerk. Außerdem befanden sich ringsum (1. Chr. 29 [28], 12) an der Grenze des äußeren Vorhofs eine große Anzahl von Zellen oder Kammern (bei Luther „Kasten" oder „Kapellen" genannt; s. d. Artt.), teilweise, namentlich bei den Thoren, in mehrstöckigen Bauten (Jer. 35, 4). Sie dienten zum größeren Teil als Lagerräume für

*) In Luthers Übersetzung sind 500 Ruten angegeben, was 3000 Ellen entspräche; es können aber jedenfalls nur 500 Ellen gemeint sein, sei es, daß das in der Sept. fehlende Wort für „Ruten" als späterer, unrichtiger Zusatz zu streichen ist, oder daß die rätselhaften hebr. Worte (mit Smend) zu erklären sind: „500 Ellen, Ruten an der Meßrute", wobei letzterer Zusatz ausdrücken sollte, daß die 500 Ellen genau nach den Ruten der Meßrute gemessen wurden, eine Erklärung, die freilich sprachlich bedenklich ist.

allerlei Vorräte an Speisopfermehl, an Weihrauch, an Zehnten, Erstlingen u. dgl. und als Aufbewahrungsräume für Tempelgeräte, Kleider und Weihgeschenke (vgl. 1. Chr. 10 [9], 26. 24 [23], 28. 2. Chr. 31, 11 ff.; vgl. Esr. 8, 29. Neh. 10, 38 f. 13, 5. 9); anderenteils aber auch als Aufenthaltsorte für das Kultuspersonal (1. Chr. 10 [9], 33. Jer. 35, 4), als Versammlungslokale, (Jer. 35, 4 f.) und zu amtlichen und privaten gottesdienstlichen Zwecken. Die Zellen letzterer Art waren teilweise im Besitz bestimmter Beamten, Korporationen oder Privatpersonen und wurden nach den Eigentümern benannt (Jer. 35, 4 f. 2. Kön. 23, 11; vgl. Esr. 10, 6. Neh. 3, 30. 13, 4). Obschon in der Beschreibung des Tempels 1. Kön. 6 solche Vorhofsbauten nicht erwähnt werden, muß schon Salomo das Bedürfnis nach denselben einigermaßen befriedigt haben; sie haben sich aber jedenfalls im Lauf der Zeit sehr vermehrt, und mit ihrer Vermehrung war vielleicht auch eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs des äußeren Vorhofs verbunden. Wohl mit Bezug auf derartigen späteren Ausbau wird derselbe von dem Chronisten schon im Bericht über die Zeit Josaphats „der neue Vorhof" genannt (2. Chr. 20, 5); und die Notiz, daß auf Hiskia's Befehl Vorratskammern am Tempel hergerichtet worden seien (2. Chr. 31, 11), mag wohl nicht bloß von der Einrichtung schon vorhandener, sondern auch von der Erbauung neuer zu verstehen sein. Im Tempelplan Ezechiels sind auf einem an der inneren Seite der äußeren Vorhofsmauer hinlaufenden, 44 Ellen breiten Pflaster, an der Ost-, Süd- und Nordseite 30 Kammern, je 5 auf jeder Seite der 3 großen Thorgebäude projektiert (Hes. 40, 17 f.), und die vier Ecken des Vorhofs nehmen vier durch eine niedrige Mauer abgesonderte, 40 Ellen lange und 30 Ellen breite Höfe ein, die zum Kochen der Schlachtopfer des Volkes bestimmt sind (Hes. 46, 21—24). Doch ist eine solche symmetrische Anlage der Vorhofsbauten für den vorexilischen Tempel schwerlich vorauszusetzen. — 6 Der Tempel Salomo's galt zwar keineswegs sofort als allein rechtmäßige Opferstätte Jehova's (s. Höhen); aber doch übte das prächtige Nationalheiligtum der Hauptstadt und sein von einem zahlreichen priesterlichen und levitischen Kultuspersonal verwalteter Gottesdienst von vornherein eine starke Anziehungskraft auf das Volk aus. Noch unter Salomo gewöhnte sich dasselbe, auch aus weiterer Ferne zur gemeinsamen Feier der Feste, namentlich des herbstlichen Laubhüttenfestes, wie zu Eli's Zeiten nach Silo, so jetzt zum Tempel in Jerusalem zu wallfahrten. Zur Sicherung seiner Herrschaft fand es darum Jerobeam geraten, für seine Unterthanen in den Reichsheiligtümern zu Bethel und Dan zwei andere Mittelpunkte des gemeinsamen Jehovakultus zu begründen (1. Kön. 12, 26 ff.). Im Reiche Juda mußten nun bei seinem geringen Umfang gegenüber dem wachsenden Ansehen des Tempels die sonstigen Heiligtümer immer mehr zu der untergeordneten Bedeutung bloßer Lokalheiligtümer herabsinken. Bald wurde der Zion als der heilige Berg Jehova's und der Tempel als sein heiliger Palast, woselbst man vor seinem Angesicht erscheint (vgl. z. B. 1. Mos. 22, 14. Ps. 42, 3), und von wo alle Hilfe, aller Segen, alle Gebetserhörung kommt (1. Kön. 8, 30. 32. Ps. 20, 3 u. a.), immer allgemeiner anerkannt. Schon die ältesten Propheten, deren Schriften sich erhalten haben, setzen voraus, daß der Zion unbestritten als der besondere Wohnsitz Gottes auf der Erde galt (Joel 2, 1. 3, 5. 21 f. Am. 1, 2); und Jesaja's Weißagung zeigt in der Stätte, da der Name Jehova Zebaoths ist (Jes. 18, 7), dem Glauben die unantastbare und unbezwingliche Burg, welche den Bestand des Gottesstaates gegen alle Macht der Welt sicherte (Jes. 10, 32 ff. 14, 32. 28, 16. 29, 7 f. 30, 19. 31, 4 f. 8 f. 33, 10 ff. 20 ff.). Seine Bezeichnung Jerusalems als „Stadt unserer Festversammlung" (Jes. 33, 20), seine Hindeutungen auf die Züge der Festwallfahrer (Jes. 30, 29) und auf den Altar, wo Jehova's heiliges Feuer brennt (Jes. 31, 9. 29, 1; vgl. d. A. Ariel), und nicht minder seiner Polemik gegen den äußerlichen Werkdienst eines mit großem Eifer und Aufwand betriebenen Opferkultus (Jes. 1, 10 ff.) zeugen davon, in welchem Maße sich damals das gottesdienstliche Leben des Volkes beim Tempel in Jerusalem konzentriert hat. Die schon durch die älteren Propheten und das deuteronomische Gesetzbuch vorbereiteten gewaltsamen Unterdrückungen des verderbten Höhenkultus durch Hiskia und später durch Josia (vgl. darüber S. 641 b), wenn sie auch ihren Zweck nicht vollständig und nicht auf die Dauer erreichten, verschafften schließlich dem Tempel, als „dem Ort, den Jehova erwählt hatte, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen" bei allen frommen Israeliten die Geltung der allein rechtmäßigen Opferstätte; und sogar über die im Gebiet des Zehnstämmereichs nach dessen Untergang zurückgebliebenen Bevölkerungsreste sehen wir den Zug zu dem Hause Jehova's seine Macht üben (vgl. die Artt. Hiskia u. Josia und noch Jer. 41, 5). — Es waren die beiden Vorhöfe, in welchen das Volk opfernd und anbetend seinem Gotte nahen durfte (vgl. Ps. 84, 3. 11. 92, 14. 96, 8. 100, 4. Jes. 1, 12 u. a.); auch der Eintritt in den inneren Vorhof war demselben nicht verwehrt; erst in der nachexilischen Zeit wurde es fast ganz von ihm ausgeschlossen, wie denn auch erst der Chronist den Namen „Priestervorhof" (s. ob.) gebraucht. Jedoch brachten es schon die Raumverhältnisse mit sich, daß der eigentliche Versammlungsraum für das anbetende Volk der äußere Vorhof war; hier war darum auch die Hauptstätte, an welcher

die in Jerusalem wirkenden Propheten das ihnen aufgetragene Gotteswort, etwa von einem Thoreingang oder von einer nach dem Vorhofsraum offenen Zelle aus, allem Volk verkündigen konnten (Jer. 7, 2. 19, 14. 26, 2. 28, 1. 5. 29, 26. 36, 10; vgl. 2. Chr. 24, 20 f.). — Schon oben haben wir gelegentlich auf die Notizen hingewiesen, welche bezeugen, daß von den Vorhofsbauten des vorexilischen Tempels manches erst in der nachsalomonischen Zeit allmählich zu der ursprünglichen Anlage hinzugekommen ist. Schon Josaphat hat vielleicht einen Ausbau des äußeren Vorhofs unternommen. Nachdem dann unter Joram, Ahasja und Athalja das Heiligtum sehr vernachlässigt und verfallen war, ließ König Joas bedeutende Reparaturbauten vornehmen (2. Kön. 12, 4 ff.). Einen neuen Thorbau führte Jotham aus. Dagegen waren die Änderungen, die der abgöttische Ahas an der Ausstattung der Vorhöfe vornahm, teils pietätslose, von der Vorliebe für das Fremdländische eingegebene Neuerungen, teils vandalische Zerstörungen altehrwürdiger Kunstwerke (2. Kön. 16, 14–18). Von Hiskia wird gelegentlich berichtet, daß er den Tempelthüren durch Überziehung ihrer Pfosten mit Goldblech, freilich nur für kurze Zeit, einen neuen Schmuck gab (2. Kön. 18, 16); auch die Vorhofzellen hat er wahrscheinlich vermehrt (s. oben). Nach den abgöttischen Königen Manasse und Amon hat dann König Josia noch einmal eine größere Reparatur der Tempelgebäude vornehmen lassen (2. Kön. 22, 3 ff.). — Wiederholt sind siegreiche Feinde in das Heiligtum eingedrungen und haben den Tempelschatz geplündert: so der ägyptische Pharao Sisak schon unter Rehabeam (1. Kön. 14, 26); dann unter Joram die mit Araberstämmen verbundenen Philister (Joel 3, 10; vgl. 2. Chr. 21, 16 f. 22, 1); unter Amazia der israelitische König Joas (2. Kön. 14, 14), und zur Zeit der Gefangennahme Jojachins Nebukadnezar (2. Kön. 24, 13). Aber auch die Könige Juda's selbst sahen sich je und je durch die Not der Zeit gezwungen, den Tempelschatz zur Erkaufung von Bündnissen oder zur Loskaufung von drohenden Gefahren zu leeren; so Asa (1. Kön. 15, 18), so Ahas (2. Kön. 16, 8), so selbst Hiskia, der zur Aufbringung des von Sanherib geforderten Sühngeldes sogar die Tempelthüren ihres Goldschmucks, auch des von ihm neu hinzugefügten, entkleiden mußte (2. Kön. 18, 15 f.). Noch viel schlimmer aber waren die Entweihungen der Vorhöfe des Heiligtums und des Tempelhauses selbst durch abgöttische Kulte, deren sich zwar schwerlich schon Ahas (vgl. S. 1533a), wohl aber Manasse (2. Kön. 21, 4 f. 7. 23, 4. 11 f.), und dann wieder die Nachfolger Josia's (Hes. 8, 5 ff. 2. Chr. 36, 14) schuldig machten. Dennoch glaubte das Volk in fleischlichem Mißverstand der einst von Jesaja verkündeten Heilsverheißungen (s. oben) in dem Tempel ein Palladium zu haben, welches trotz der herrschenden Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Sicherheit der Hauptstadt und den Bestand des Reiches verbürge (Jer. 7, 4), und ließ sich von Priestern und falschen Propheten verleiten, die diesen Wahn zerstörende Ankündigung, daß dem Tempel und der Stadt der Untergang drohe, als einen todeswürdigen Frevel gegen das Heiligtum zu betrachten (Jer. 26, 8 f.). Diese Ankündigung aber, schon durch Micha (Mich. 3, 12. Jer. 26, 18 f., vgl. auch Jes. 32, 14) bedingungsweise ergangen, aber noch einmal vertagt, wurde nach Manasse's abgöttischen und blutigen Greueln von den Propheten (2. Kön. 21, 10 f. 23, 26 f.), insbesondere von Jeremia (7, 13 ff. 26, 4 ff.) und Ezechiel (Hes. 9) unbedingt und mit gesteigertem Nachdruck wiederaufgenommen. Sie erfüllte sich nach der Erstürmung Jerusalems durch das Heer Nebukadnezars, als Nebusaradan (s. d. A.) im 5. Monat des 11. Regierungsjahrs Zedekia's und des 19. Nebukadnezars den Tempel in Flammen aufgehen ließ, nachdem er zuvor das Erz der zertrümmerten Säulen und größeren Geräte und alle ehernen, sowie die noch vorhandenen goldenen und silbernen Gefäße zur Wegführung nach Babel an sich genommen hatte (2. Kön. 25, 8 f. 13 ff. 2. Chr. 36, 18 f. Jer. 52, 12 f. 17 ff.). Das Monatsdatum der Tempelverbrennung war nach 2. Kön. 25, 8 der 7., nach Jer. 52, 12 aber der 10. Tag des 5. Monats; welche dieser Angaben die richtige ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Aus Sach. 7, 3. 5 und 8, 19 wissen wir zwar, daß schon unter den Exulanten die Sitte bestand, den Tag der Zerstörung des Heiligtums als einen Trauer- und Bußtag mit Fasten zu begehen; aber das Monatsdatum ist dort nicht angegeben. Der 7. ist auch Bar. 1, 2 genannt, wogegen Josephus in einer Stelle (Altert. X, 8, 5) den 1. des 5. Monats und in einer anderen (J. Kr. VI, 4, 5) den 10. des dem 5. jüdischen Monat (Ab) entsprechenden macedonischen Monats Loos, an welchem auch die Zerstörung des zweiten Tempels stattgefunden habe, angibt. Im Talmud ist der Widerspruch durch die Annahme ausgeglichen, daß die Chaldäer am 7. in den Tempel eindrangen und gegen Abend des 9. das Feuer anlegten, welches am 10. den Tempel in Asche legte; als Gedenktag aber an die Zerstörung sowohl des ersten als des zweiten Tempels wurde der 9. des Monats Ab festgesetzt. Die Zeit von der Vollendung des Tempels bis zu seiner Zerstörung berechnet man gewöhnlich auf 418 Jahre, wovon jedoch wahrscheinlich ca. 20 Jahre abzuziehen sind (s. Zeitrechnung). Josephus (Altert. X, 8, 5 vgl. mit VIII, 3, 1) berechnet sie von der Grundlegung an auf 470 Jahre 6 Monate und 10 Tage.

Tempel Serubabels. In Erfüllung der im Exil verkündeten Verheißung Gottes (Jes. 44, 28) ordnete Cyrus, als er die jüdischen Exulanten zur Heimkehr ermächtigte (536 v. Chr.), auch den Wiederaufbau des zerstörten Tempels an (2. Chr. 36, 23. Esra 1, 2 ff. 5, 13. 6, 1 ff.); dankbar verzeichnet die jüdische Geschichtschreibung, daß er dem Führer der Heimkehrenden, Serubabel (s. d. A.) die von den Chaldäern nach Babel geschleppten Tempelgefäße zurückerstattet (Esra 1, 7 ff. 5, 14 f. 6, 5), die — freilich allem Anschein nach folgenlos gebliebene — Anweisung gegeben, die Kosten des Baues aus den in der Provinz westlich vom Euphrat aufkommenden Steuern zu bestreiten (Esra 6, 4. 8), und sogar den Phöniciern befohlen habe, wie beim Bau des ersten Tempels das erforderliche Cedernholz vom Libanon nach Joppe zu liefern (Esra 3, 7). — Der Eifer der heimgekehrten Exulanten, das Heiligtum und den Kultus Jehova's wiederherzustellen, war anfangs groß: bald nach der Ankunft in Jerusalem wurde, wohl auf der alten Stelle, der Brandopferaltar wieder aufgerichtet und am Neumond des 7. Monats erstmals in Gebrauch genommen (Esra 3, 1 ff.); zugleich wurde eine reiche Kollekte für den Tempelbau aufgebracht (Esra 2, 68 ff. Neh. 7, 70 ff.; vgl. Esra 1, 6). Die Vorbereitungen wurden so eifrig betrieben, daß die feierliche Grundsteinlegung im 2. Monate des 2. Jahres nach der Heimkehr vollzogen werden konnte (Esra 3, 8 ff.). Schon bei dieser Feier lag freilich der älteren Generation, welche den ersten Tempel noch gesehen hatte, die traurige Gewißheit vor Augen, daß der jetzt zu bauende Tempel jenem an Pracht weit nachstehen werde (Esra 3, 12 f.). Das Unternehmen geriet auch bald wieder ins Stocken. Ohne Zweifel trugen dazu die Anfeindungen bei, welchen die kleine jüdische Volksgemeinde seitens der im vormaligen Zehnstämmereich angesiedelten Mischbevölkerung (s. Samaritaner Nr. 1) ausgesetzt war, nachdem sie deren Verlangen, sich am Tempelbau zu beteiligen, zurückgewiesen hatte (Esra 4, 1 ff.). Aber die Darstellung in Esra 4, nach welcher es den Intriguen dieser Feinde gelungen wäre, Befehle der persischen Oberkönige zur Einstellung des Baues zu erwirken, beruht auf der irrtümlichen Beziehung späterer, den Bau der Stadtmauern betreffender Urkunden aus der Zeit des Xerxes und Artaxerxes auf den Tempelbau (vgl. S. 63. 117). Nicht infolge eines Befehls des Großkönigs, auf welchen in den Reden Haggai's und Sacharja's nichts hindeutet, und dessen Existenz auch durch das nachmalige Verhalten der persischen Oberbeamten zu dem wieder aufgenommenen Tempelbau (Esra 5, 3 ff.) unwahrscheinlich wird, sondern weil in den kümmerlichen Verhältnissen der von den Nachbarn ringsum angefochtenen, unter den Kriegsunruhen und unter Mißwachs und Teuerung leidenden Volksgemeinde der erste Eifer bald erkaltete, blieb der Bau liegen bis zum 2. Jahre des Darius Hystaspis. In diesem Jahre aber (520 v. Chr.) wurde er auf Betrieb der Propheten Haggai und Sacharja mit neuem Eifer wieder aufgenommen (Hagg. 1, 14. Esra 5, 1 f.) und nunmehr trotz der noch immer nachwirkenden gedrückten Stimmung (Hagg. 2, 4. Sach. 4, 10) unter dem die Hoffnung auf künftige größere Herrlichkeit weckenden Zuspruch der Propheten, sowie unter ermunternder Beihilfe der im Lande des Exils zurückgebliebenen Volksgenossen (Sach. 6, 9 ff.) so rasch gefördert, daß das Tempelhaus im 6. Jahre des Darius (516 v. Chr.) vollendet und feierlich eingeweiht werden konnte (Esra 6). — Nur wenige zerstreute Notizen, die sich zu keinem anschaulichen Bilde zusammenfügen lassen, sind uns in der Bibel über dieses Bauwerk gegeben, und in den von Josephus (gg. Ap. I, 22) mitgeteilten Angaben des Hekatäus von Abdera über dasselbe (falls das von diesem Zeitgenossen und Begleiter Alexanders des Gr. zugeschriebene Werk „über die Juden" wirklich von ihm herrührt) finden jene Notizen nur eine geringe Ergänzung. Man wird als sicher annehmen dürfen, daß der Tempel mit seinen Vorhöfen im ganzen denselben Raum einnahm, wie in der vorexilischen Zeit. Daß er dem letzteren auch an Größe weit nachgestanden habe, hat man mit Unrecht aus Esra 3, 12 und Hagg. 2, 4 gefolgert. Nach Esra 6, 3 f. hätte Cyrus sogar angeordnet, daß der Bau 60 Ellen hoch und 60 Ellen breit werden solle, was über die Dimensionen des salomonischen Tempels noch hinausginge. Willkürlich hat man diese Höhenangabe auf die Vorhalle beziehen und die Breite von der Länge des Gebäudes verstehen wollen. Eher könnte bei der Höhenangabe die Erhebung der terrassenartig angelegten Vorhöfe mit eingerechnet sein, und die Breite müßte sich jedenfalls mit auf die Anbauten des Tempels beziehen. Indessen gibt uns die angeführte Stelle, in welcher das Fehlen der Längenangabe auffällt, und deren Text schwerlich unverderbt ist, keine Bürgschaft dafür, daß der Bau wirklich die angegebenen Dimensionen gehabt hat, und auch aus der Rede, welche Josephus (Altert. XV, 11, 1) Herodes dem Gr. vor dem Beginn seines Tempelumbaues in den Mund legt, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr folgern, als daß Josephus die Höhenangabe in unserer Stelle ebenso schon vor Augen hatte, wie jene unrichtige über die Vorhalle in 2. Chr. 3, 4 (s. Tempel Salomo's Nr. 3). Hekatäus aber (a. a. O.) nennt das Tempelhaus nur sehr unbestimmt ein „großes Gebäude". — Die abgerissene Notiz Esra 6, 4, in welcher von „drei Reihen Quadersteinen und einer Reihe neuen Holzes" die Rede ist, kann sich keinenfalls auf die Wände des Tempelhauses beziehen, sondern nur die Umgebungsmauer des inneren Vorhofes betreffen (vgl. 1. Kön. 6, 36). — Das am Eingange mit einem Vorhange versehene (1. Makk.

1, 23. 4, 51) Allerheiligste war ganz leer; an der Stelle der Bundeslade befand sich nur ein drei Fingerbreiten hoher Stein, auf welchen der Hohepriester am großen Versöhnungstage die Rauchpfanne stellte (vgl. Joseph., Jüd. Kr. V, 5, 5. tr. Joma V, 2 und oben S. 249). Im Heiligen, dessen Eingang ebenfalls mit einem Vorhange verhängt war (1. Makk. 4, 51), befand sich wieder, wie in der Stiftshütte, nur ein goldener Leuchter (s. d. A.), ein Schaubrottisch (s. d. A.) und der mit Gold überzogene Räucheraltar (1. Makk. 1, 23. 4, 49 ff. Hekatäus a. a. O.). Daß es dem Tempel auch sonst an Gold- und Silberschmuck nicht fehlte, erhellt aus dem Bericht über seine Plünderung durch Antiochus Epiphanes (1. Makk. 1, 23 f.). Nach Hekatäus soll der Vorhofraum 5 Plethra, d. h. 500 griech. Fuß oder 154,15 m lang und 100 (doch wohl griech.) Ellen, d. h. 46,2 m breit gewesen sein und Doppelthüren gehabt haben. Flügelthüren, bei denen nur an die des äußeren oder des inneren Vorhofs gedacht werden kann, erwähnt auch Maleachi (1, 10; vgl. 1. Makk. 4, 38). Ohne Zweifel hatte auch dieser Tempel zwei Vorhöfe (1. Makk. 4, 38. 48 im Griech.). In dem inneren stand der aus unbehauenen Steinen errichtete, viereckige Brandopferaltar (1. Makk. 4, 44 ff.), der nach Hekatäus (a. a. O.), wie der des salomonischen Tempels, 20 Ellen lang und breit und 10 Ellen hoch war (vgl. Altar Nr. 5). Ein Wasserbecken wird im Talmud und Sir. 50, 3 erwähnt; nach letzterer Stelle hat aber, wie es scheint, erst der Hohepriester Simon (s. d. A.) wieder ein großes ehernes Becken anfertigen lassen. Im äußeren Vorhofe befindliche Vorratskammern und Zellen sind in den Büchern Esra und Nehemia gelegentlich erwähnt (Esra 8, 29. 10, 6. Neh. 3, 30. 10, 37 ff. 12, 44. 13, 5 ff.); von Priesterzellen (pastophoria) ist im 1. Makkabäerbuch (4, 38. 57) die Rede, und bei Josephus (Altert. XI, 4, 7. XIV, 16, 2) von den Tempel rings umgebenden Säulenhallen. Über die in den äußeren Vorhof führenden Thore, das Neh. 3, 31 erwähnte Miphkad-Thor (Luther: Ratsthor), wahrscheinlich auf der Ostseite, und das Kerkerthor (Neh. 12, 39), wahrscheinlich auf der Nordseite, s. d. A. Jerusalem, S. 703 f. — Im Westen, von der Stadt her führte, wenigstens in späterer Zeit, eine Brücke über das Tyropöonthal zu dem Tempelplatz, die, als Pompejus Jerusalem belagerte, von den Juden, welche sich in der Tempelumwallung festgesetzt hatten, abgebrochen wurde (Joseph., Altert. XIV, 4, 2. Jüd. Kr. I, 7, 2); wahrscheinlich befand sie sich in der Gegend des sogen. Wilsonbogens (vgl. S. 712 u. d. A. Tempel, herodianischer Nr. 3). — Um Reparaturen des Tempelbaus und um die Verstärkung und Erhöhung der den äußeren Vorhof umgebenden Umwallung hat sich nach Sir. 50, 1 f. (einer Stelle, deren Sinn im einzelnen freilich sehr dunkel ist) besonders der Hohepriester Simon verdient gemacht. Von Antiochus Epiphanes wurde der Tempel geplündert, verwüstet und durch Götzendienst, namentlich durch einen auf den Brandopferaltar gesetzten kleineren Altar des Jupiter Olympius (nicht durch eine Bildsäule desselben) entweiht (1. Makk. 1, 23 f. 49 f. 57. 4, 38. 2. Makk. 6, 2 ff.); die von ihm geraubten ehernen Gefäße sollen nach Josephus (Jüd. Kr. VII, 3, 3) von seinen Nachfolgern den Juden in Antiochia zurückgegeben und von diesen in ihrer Synagoge aufgestellt worden sein. Nach der Wiedereroberung Jerusalems ließ Judas Makkabäus das Heiligtum reinigen und reparieren, einen neuen Brandopferaltar bauen und die Geräte für das Heilige neu anfertigen (1. Makk. 4, 43 ff. 2. Makk. 10, 3). Gerade 3 Jahre nach der Entweihung des Altars konnte die Einweihungsfeier gehalten werden (vgl. 1. Makk. 4, 52. 54 mit 1, 57 [54], wo statt des 15. der 25. zu lesen ist; 2. Makk. 10, 5. Joseph., Altert. XII, 7, 6 u. d. A. Kirchweihfest; eine abweichende Angabe findet sich 2. Makk. 10, 3). Die Front des Tempels ließ Judas mit goldenen, d. h. wohl vergoldeten Kränzen und kleinen Schilden schmücken (1. Makk. 4, 57). Auch befestigte er das Heiligtum durch hohe Mauern und starke Türme (1. Makk. 4, 60. 6, 7), Befestigungswerke, die nach ihrer Zerstörung durch Antiochus V. Eupator (1. Makk. 6, 62) von dem Makkabäer Jonathan wiederhergestellt (vgl. mit 1. Makk. 12, 36. Joseph., Altert. XIII, 5, 11) und von Simon Makkabäus noch verstärkt wurden (1. Makk. 13, 53). — Ein Versuch des Volkes, Alexander Jannäus an der Ausübung hohepriesterlicher Funktionen zu hindern, wurde Anlaß, daß dieser rings um den Altar und den Tempel eine hölzerne Umfriedigung bis zu der damals schon bestehenden Grenzscheide des nur für die Priester zugänglichen Raumes herstellen ließ und so den Zutritt zum Altarraume von keiner Seite mehr offen ließ (Joseph., Altert. XIII, 13, 5). — Bei der Eroberung Jerusalems durch Pompejus wurde der wohlbefestigte Tempel erstürmt, in seinen Vorhöfen ein großes Blutbad angerichtet, und Pompejus mit seinem Gefolge besah sich auch das Heilige und das Allerheiligste, ohne sich aber an den heiligen Geräten und dem Tempelschatz zu vergreifen (Joseph., Altert. XIV, 4, 4). Rücksichtslos wurde dagegen der Tempel von Crassus ausgeplündert (Altert. XIV, 7, 1. Jüd. Kr. I, 8, 8). Bei der Eroberung Jerusalems durch Herodes den Gr. endlich wurden schon, als die zweite Mauer erstürmt wurde, einige Hallen des Tempels verbrannt und schließlich auch das Heiligtum abermals mit dem Blute Erschlagener befleckt, vor weiterer Profanierung aber durch Herodes geschützt (Altert. XIV, 16, 2 f.).

1 **Tempel, herodianischer.** Herodes d. Gr. begann im 18. Jahre seiner Regierung (20/19 vor Chr.) einen gänzlichen Neubau des Tempels. Auch das eigentliche Tempelhaus wurde dabei von Grund aus neu gebaut. Da der heilige Raum nur von Priestern betreten werden durfte, so wurden tausend Priester als Baumeister und Zimmerleute ausgebildet, und diesen der Bau des Tempelhauses und des inneren Vorhofes überlassen. Das großartige Werk nahm viele Jahre in Anspruch. Am rascheſten wurde der Bau des eigentlichen Tempelhauses gefördert, das von den Priestern in anderthalb Jahren hergestellt wurde. Der Bau der äußeren Umgebungen dauerte acht Jahre. Auch dabei kann aber nur von einer vorläufigen Vollendung die Rede sein. Denn erst zwei Menschenalter später, zur Zeit des Prokurators Albinus (62—64 nach Chr.), wurde der Bau wirklich vollendet. Daher heißt es auch im Evangelium (Joh. 2, 20) nicht etwa, daß der Tempel vor 46 Jahren, sondern, daß er in 46 Jahren erbaut sei, indem bis zur Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu Christi bereits 46 Jahre lang daran gebaut worden war (vom J. 19 v. Chr. = 735 a. U. c. bis zum J. 28 n. Chr. = 781 a. U. c.). Die Pracht des ganzen Baues muß eine großartige gewesen sein. Gold und Marmor war in verschwenderischer Fülle angewandt. Um so schwerer lastet der Vorwurf des rohen Vandalismus auf den Römern (sei es nun des Titus selbst oder seiner Soldaten), durch deren Hand der ganze Prachtbau bei der Eroberung Jerusalems im J. 70 n. Chr. ein Raub der Flammen

2 wurde. — Über die Beschaffenheit dieses herodianischen Tempels sind wir verhältnismäßig sehr gut unterrichtet. Der jüdische Geschichtschreiber Josephus, der selbst Priester war und als solcher wohl noch im Tempel gedient hat, gibt in zweien seiner Werke eine Beschreibung desselben: 1) in seiner „Jüdischen Archäologie" XV, 11, wo er die Geschichte der Erbauung berichtet und namentlich den äußeren Vorhof mit seinen Thoren und Säulenhallen näher beschreibt, und 2) in seinem „Jüdischen Krieg" V, 5, wo er eine sehr detaillierte Beschreibung, namentlich des inneren Vorhofes und des eigentlichen Tempelhauses gibt. Josephus schreibt zwar nur aus dem Gedächtnis und kann daher in den Maßangaben nicht als unbedingt zuverlässig gelten. Seine Beschreibung ist aber doch recht sorgfältig und gibt fast durchweg ein anschauliches und klares Bild. Außerdem haben wir noch eine Beschreibung des Tempels in dem ältesten Bestandteile des Talmud, in der Mischna. Von den 63 Traktaten der Mischna ist einer, der Traktat Middoth, ausschließlich der Beschreibung des herodianischen Tempels gewidmet. Die Redaktion dieses Traktates wie die der ganzen Mischna fällt gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Er ruht aber vielfach auf guten alten Traditionen. So wird namentlich R. Elieser ben Jakob, dessen Oheim noch als Levite im Tempel gedient hatte, fünfmal als Gewährsmann citiert. Außer diesen guten Traditionen enthält freilich der Traktat auch einzelne offenbar falsche Angaben. Im ganzen bietet er aber doch eine sehr wertvolle Ergänzung des Josephus, da seine Beschreibung vielfach noch genauer ins Detail eingeht. Besonders gilt dies von der Beschreibung des Tempelhauses. — Trotz dieser verhältnismäßig so günstigen Quellenverhältnisse bleibt allerdings bei der Kompliziertheit des ganzen Baues im einzelnen immer noch vieles unklar und zweifelhaft. — Selbstverständlich wurde der neue Bau auf demselben Platze errichtet, auf welchem der alte gestanden hatte. Dieser Platz war eine ebene Fläche von ziemlichem Umfange, die schon bei Gelegenheit der früheren Bauten durch künstliche Aufschüttungen und Substruktionsbauten auf dem ursprünglich runden Hügel hergestellt worden war. Für den geplanten Neubau genügte aber der bisherige Umfang noch keineswegs. Herodes ließ daher durch Errichtung großartiger Gewölbe, namentlich im Süden des Hügels, die Terrasse so sehr erweitern, daß ihr Umfang dadurch verdoppelt wurde (Joseph., Jüd. Kr. I, 21, 1). Der auf diese Weise hergestellte Platz bildete ein längliches Viereck, dessen Ausdehnung von Norden nach Süden etwas größer war als von Osten nach Westen. Man darf annehmen, daß die heutige Ausdehnung des Tempelplatzes, oder wie er nun bei den Muhammedanern heißt, des Harâm esch-Scherîf, im wesentlichen dieselbe ist, wie zur Zeit des Herodes. Denn an den gewaltigen Umfassungsmauern desselben, welche jetzt zum größten Teile tief im Schutte stecken, lassen sich noch fast überall durch Nachgrabungen die unteren Schichten nachweisen, die nach ihrer ganzen Bauart aus der Zeit des Herodes herrühren müssen (die Litteratur hierüber s. oben S. 721 in dem Artikel über Jerusalem, und bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I, 1890, S. 323). Nur im Norden ging der Tempelplatz zur Zeit des Herodes nicht ganz so weit, wie heute, indem das jetzige Harâm esch-Scherîf auch einen Teil des Platzes einnimmt, auf welchem zur Zeit des Herodes die nördlich an den Tempelplatz sich anschließende Burg Antonia lag (vgl. S. 902). Der südliche Teil der Tempelterrasse ruht noch heute auf ungeheuren Gewölben, welche in der Tradition der Araber „die Ställe Salomo's" heißen. Ob diese Gewölbe noch die von Herodes errichteten selbst sind, oder ob sie nur an deren Stelle durch spätere Restauration hergestellt sind, ist streitig und kann hier dahingestellt bleiben. — Der ganze

3 Platz war auf allen Seiten von starken Mauern umgeben, welche es ermöglichten, daß er auch

in militärischer Beziehung selbständig verteidigt werden konnte. Über die Thore, welche hineinführten, stimmen Josephus und die Mischna nicht ganz überein. Der Hauptzugang war jedenfalls auf der Stadtseite, also im Westen. Die Mischna erwähnt hier nur ein Thor, das Kiponos-Thor. Nach der genaueren Darstellung des Josephus dagegen waren es vier, wovon die zwei nördlicheren in die von der zweiten Stadt-Mauer umschlossene Vorstadt führten, das dritte mittels einer Brücke in die Oberstadt, und das vierte (südlichste) mittels Stufen hinab in die Schlucht, welche den Tempelplatz von der Oberstadt trennte (Joseph., Altert. XV, 11, 5). Von diesen Thoren läßt sich die Stelle des dritten und vierten noch genau bestimmen. Jenes befand sich ohne Zweifel an der Stelle, wo noch heute unter der jetzigen Bodenfläche ein großer antiker Brückenbogen erhalten ist, der seit seiner Entdeckung durch Wilson im J. 1865 der Wilson-Bogen genannt zu werden pflegt. Von dem vierten aber ist in der Harâm-Mauer südlich vom Wilson-Bogen in ziemlicher Tiefe noch eine deutliche Spur sichtbar, nämlich die kolossale, aus einem Stück bestehende Oberschwelle. Das Niveau des Thores scheint nicht viel über der Thalsohle gelegen zu haben. Die Stufen, von welchen Josephus spricht, sind also nicht außerhalb, sondern innerhalb des Thores zu suchen. Man gelangte mittels ihrer unter den Substruktionsgewölben hinauf auf die Tempelterrasse (dies alles nach Rosen, Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria, 1866). Noch weiter südlich, fast ganz an der Ecke der Harâm-Mauer, ist jetzt der Ansatz eines weiteren, dem Wilson-Bogen ähnlichen Brücken-Bogens sichtbar, der sogen. Robinson-Bogen. Da er jedenfalls auch der Rest einer alten Brücke ist, so ist in d. A. Jerusalem S. 716 a angenommen, daß hier ein fünftes Tempelthor gewesen sei. Dem widerspricht jedoch das Zeugnis des Josephus. Wahrscheinlich gehört vielmehr der Robinson-Bogen einer späteren Zeit, vielleicht der Restauration unter Hadrian, an. Dann wird aber dasselbe auch vom Wilson-Bogen gelten. Und dafür spricht auch der Umstand, daß durch die neueren Nachgrabungen noch unter dem Wilson-Bogen Trümmer eines älteren Brückenbogens von römischer Bauart gefunden wurden, der also vermutlich von dem Bau der herodianischen Zeit herrührt. — Im Süden des Tempelplatzes erwähnt Josephus im allgemeinen das Dasein von Thoren, ohne aber deren Zahl anzugeben (Altert. XV, 11, 5). Nach der Mischna waren es zwei, die beiden Hulda-Thore. Auch von diesen sind noch Spuren erhalten. In der südlichen Mauer des Harâm sind nämlich noch zwei vermauerte Thore zu sehen, von denen das eine (westlichere) ein doppeltes, das andere (östlichere) ein dreifaches war. Durch beide gelangte man unter den großen Substruktionsgewölben allmählich ansteigend auf den Tempelplatz hinauf. Das eine davon (das westlichere) hat in spätrömischer und byzantinischer Zeit starke Restaurationen erfahren. Höchst wahrscheinlich bezeichnen aber beide die Stelle der alten herodianischen (s. Rosen, S. 7. Abbildungen bei De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, pl. IV—VI). — Auch in der östlichen Harâm-Mauer befindet sich ein jetzt vermauertes Thor, das sogen. „goldene Thor", welches von der Legende mit dem Apstlg. 3, 2 erwähnten „schönen Thore" identifiziert wird (wahrscheinlich unrichtiger Weise, s. weiter unten; eine Abbildung des goldenen Thores s. oben S. 704). Nach seiner Bauart gehört es der byzantinischen Zeit an. Es ist aber möglich, daß an derselben Stelle früher das von der Mischna erwähnte Susan-Thor sich befunden hat. Josephus erwähnt überhaupt kein östliches Thor. — Im Norden war nach der Mischna das Tadi-Thor. Auch Josephus erwähnt, zwar nicht bei der eigentlichen Beschreibung, aber sonst bei Gelegenheit, ein nördliches Thor (Jüd. Kr. II, 19, 5. VI, 4, 1). — Wenn man durch eines dieser Thore eingetreten war, befand man sich auf dem großen Platze, den wir als den äußeren Vorhof bezeichnen können. Man nennt ihn wohl auch den Vorhof der Heiden, weil hierher auch die Heiden Zutritt hatten. Doch wird diese Bezeichnung von den Quellen nirgends gebraucht. Der ganze Platz war mit Steinplatten gepflastert. Hier befanden sich die Geldwechsler und die Verkäufer der zu den Opfern nötigen Tiere. Überhaupt herrschte hier wohl immer ein reges, buntes Treiben. Ein glänzendes Aussehen erhielt der Platz durch die prachtvollen Säulenhallen, welche auf allen vier Seiten an den Umfassungsmauern entlang liefen. Am großartigsten war die auf der Südseite befindliche, welche die Form einer Basilika hatte. Vier Reihen gewaltiger korinthischer Säulen, im ganzen 162 an der Zahl, bildeten eine dreischiffige Halle, deren mittleres Schiff um die Hälfte breiter und noch einmal so hoch war, als die beiden Seitenschiffe. Die übrigen Hallen waren doppelt. Die Dächer aller waren von Holz; die Decken mit reichem Schnitzwerk aus Cedernholz getäfelt (Altert. XV, 11, 5. Jüd. Kr. V, 5, 2). — Die Halle auf der östlichen Seite scheint ein Bauwerk aus älterer Zeit gewesen zu sein, das von Herodes stehen gelassen wurde. Man hielt sie noch für ein Werk Salomo's (Altert. XX, 9, 7. Jüd. Kr. V, 5, 1) und nannte sie deshalb die Halle Salomonis (Ev. Joh. 10, 23. Apstlg. 3, 11. 5, 12). — An der nordwestlichen Ecke, wo die Burg Antonia lag, führten von der westlichen und nördlichen Halle aus Treppen auf die Burg Antonia hinauf, in welcher die römische Besatzung lag. Auf diese Weise konnte jederzeit der Tempelplatz, wo

Antonia

Nord

Brücke

Äusserer Vorhof

Der Tempelplatz.

am leichtesten Volkstumulte entstanden, von den römischen Soldaten rasch besetzt werden. Dies geschah regelmäßig bei den hohen jüdischen Festen, an welchen stets auf den Dächern der Säulenhallen römische Soldaten als Wachen verteilt waren (Jüd. Kr. V, 5, 8. Altert. XX, 8, 11). Auf einer dieser Treppen wurde auch Paulus als Gefangener vom Tempelplatz nach der Antonia hinaufgeführt; und von eben da aus hielt er seine Ansprache an die erregte Volksmasse (Apstlg. 21, 35. 40). — Außer den Säulenhallen befanden sich wahrscheinlich auf dem Tempelplatz, entweder hinter den Hallen oder in Zwischenräumen zwischen diesen, noch andere Gebäude, welche zum Aufenthalt für die nicht unmittelbar im Dienste befindlichen Priester oder für andere Zwecke des Tempelkultus dienten. Gebäude dieser Art sind jedenfalls die sogenannten „Pastophorien", welche Josephus gelegentlich einmal erwähnt (Jüd. Kr. IV, 9, 12). Auch das „Rathaus", in welchem sich das Synedrium zu versammeln pflegte, hat wahrscheinlich hier, und zwar in der Nähe des westlichen Thores, welches nach der Oberstadt führte, gelegen (s. darüber Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 608 ff.). —
5 Der ganze Tempelplatz, wie er eben beschrieben wurde, ist noch nicht „heiliger" Raum im eigentlichen Sinne. Dieser Charakter kommt erst dem sogenannten **inneren Vorhof** oder dem „Vorhofe" im eigentlichen und strengen Sinne zu. Der letztere war ein vollständig abgeschlossener, von festen Mauern umgebener länglich-viereckiger Raum innerhalb des großen Tempelplatzes. Er war von bedeutend kleinerem Umfange, als der Tempelplatz, und lag so, daß auf allen vier Seiten zwischen der Mauer des inneren Vorhofes und den Säulenhallen, welche die Grenze des Tempelplatzes bildeten, ein freier Zwischenraum war; und zwar war der Raum im Süden am größten, etwas geringer im Osten, noch geringer im Norden, am geringsten im Westen (Mischna, Middoth II, 1). Seine längere Ausdehnung hatte er **nicht**, wie der Tempelplatz, von Norden nach Süden, sondern von Westen nach Osten. — Da das Niveau des Vorhofes etwas höher war, als der Tempelplatz, so lief **um die Mauer des Vorhofes herum** zunächst eine schmale **Terrasse**, hebräisch chêl, von zehn Ellen Breite (Jüd. Kr. V, 5, 2; Middoth II, 3). Von dieser Terrasse führten einerseits zu jedem Thore des inneren Vorhofes fünf Stufen hinauf, anderseits nach dem Tempelplatz vierzehn Stufen hinunter (diese Zahl nach Jüd. Kr. V, 5, 2; nach Middoth II, 3 waren es zwölf). Unterhalb dieser Stufen, also ehe man vom Tempelplatz zu denselben gelangte, lief ringsherum eine steinerne **Brustwehr** (hebräisch sóreg), an welcher in gewissen Zwischenräumen Tafeln angebracht waren mit Inschriften teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache, welche **allen Nichtjuden ein weiteres Vorgehen bei Todesstrafe verboten**. Der heilige Raum durfte nämlich nur von Juden betreten werden; und selbst die Römer haben dieses Verbot respektiert, so daß sie sogar gestatteten, denjenigen hinzurichten, der es übertrat. Mit welchem Fanatismus das jüdische Volk für die Aufrechterhaltung dieses Verbotes eintrat, ist aus dem Vorfall mit Trophimus und Paulus bekannt (Apstlg. 21, 28). Eine griechische Inschrift dieser Art ist erst in neuerer Zeit in Jerusalem gefunden und durch den französischen Gelehrten Clermont-Ganneau bekannt gemacht worden (s. die beigegebene Abbildung). — Übrigens geht aus einer gelegentlichen Notiz des Josephus (Jüd. Kr. V, 1, 5, a. E.) hervor, daß jene vierzehn Stufen, und wohl auch die Terrasse und die Brustwehr, sich nur auf drei Seiten des Vorhofes befanden. Auf der westlichen, wo der innere Vorhof kein Thor hatte, fehlten sie. — Der innere Vorhof war zu- 6 nächst wieder durch eine Mauer in zwei Hälften geschieden: eine größere westliche und eine kleinere östliche. Zu ersterer, in welcher der Tempel stand, hatten nur die männlichen Israeliten Zutritt; zu letzterer, also der östlichen, auch die Frauen. Sie hieß darum der **Vorhof der Weiber**. Im ganzen führten zum Vorhof **neun Thore**, vier im Süden, vier im Norden und eines im Osten. Auf der Westseite war kein Thor. Die vier südlichen und vier nördlichen waren so verteilt, daß je drei im Norden und im Süden zum Männervorhof und je eines zum Weibervorhof führte. Diese acht waren an Größe und Beschaffenheit gleich; sie hatten alle Doppelthüren, die mit einer Bekleidung aus Silber und Gold versehen waren. Noch viel kostbarer war das im Osten des Weibervorhofes gelegene, dessen Thüren aus massivem korinthischen Erz bestanden. Dieses „eherne" oder „korinthische" Thor ist wahrscheinlich die in der Apostelgeschichte erwähnte „schöne Thür" (Apstlg. 3, 2). Wieder von anderer Beschaffenheit war dasjenige Thor, welches vom Weibervorhof nach dem Männervorhof führte. Es war viel größer als die anderen, und seine Silber- und Goldbekleidung war noch dicker als die der anderen. (Dieser Sachverhalt, wonach also das eherne oder korinthische und das große Thor als zwei verschiedene zu unterscheiden sind, ergibt sich aus einer richtigen Erklärung der vielfach mißverstandenen Darstellung des Josephus, Jüd. Kr. V, 5, 3)*). In der Mischna heißt das eherne Thor das „Nikanor-Thor". Über seine Lage gewinnt man aus der Mischna keine ganz sichere Vorstellung, insofern es nach einer Stelle (Middoth I, 4) scheint, als ob es im Osten des Männervorhofes (also da, wo nach Josephus das „große" Thor war) gelegen hätte, während die

*) Das Verständnis ist auch dadurch erschwert worden, daß der Text an einer Stelle offenbar korrumpiert ist. Statt des sinnlosen ἡ ἔξωθεν τοῦ νεώ ist nämlich, wie mir kaum fraglich scheint, zu lesen ἡ ἔξωθεν τῶν ἑῴων „das äußere der beiden östlichen".

anderen Stellen also doch die Mehrzahl derselben, mit Josephus übereinstimmen, dessen Darstellung ohnehin als die zuverlässigere zu betrachten ist. — Der Weibervorhof lag etwas niedriger als der Männervorhof. Man stieg daher von ersterem auf fünfzehn halbkreisförmigen Stufen zu dem großen Thore, das nach dem Männervorhof führte, hinauf. — Wenn man durch eines der Thore des Vorhofes eingetreten war, befand man sich zunächst in einer exedra, d. h. in einer kleinen Vorhalle, welche auf beiden Seiten durch Wände abgeschlossen und nur nach vorn (also nach dem Inneren des Vorhofes zu) offen war. Wegen ihrer verhältnismäßig geringen Breite und Tiefe bei angemessener Höhe hatten diese exedrae von außen ein turmähnliches Ansehen. Ob sie sich bei allen Thoren befanden oder nur bei einigen (etwa bei den mittleren der drei nördlichen und drei südlichen Thore des Männervorhofes), ist nach der Darstellung des Josephus nicht ganz deutlich, da die Hauptstelle (Jüd. Kr. V, 5, 3) im ersteren Sinne lautet, während andere (wo von „der nördlichen" oder „der westlichen" Exedra die Rede ist) für letzteres sprechen. Auch die Mischna erwähnt es nur als eine Eigentümlichkeit einzelner Thore, daß sie „wie eine Exedra" gebaut waren. Aus der mehrmaligen Erwähnung der westlichen Exedra bei Josephus sehen wir, daß eine solche sich auch auf der Westseite, wo kein Thor war, befand. — Zwischen den Thoren befanden sich auf der Innenseite des Vorhofes zunächst Gemächer, die Josephus insgesamt als „Schatzkammern" bezeichnet (Jüd. Kr. V, 5, 2. VI, 5, 2), weil sie zur Aufbewahrung nicht nur der großen Barsummen, sondern auch der zahllosen sonstigen Besitztümer des Tempels, wertvoller Geräte, Gewänder u. dgl., dienten. Vor diesen Schatzkammern liefen wiederum **Säulenhallen** hin, die allerdings viel kleiner waren, als die Säulenhallen des äußeren Vorhofes, aber an Schönheit ihnen nicht nachstanden. — Mit dieser Darstellung des Josephus stimmt im allgemeinen auch die Mischna überein, insofern auch sie eine ziemlich große Zahl von Gemächern im inneren Vorhof erwähnt. Aber so reichhaltig das Detail ist, das wir dadurch kennen lernen, so unsicher sind im einzelnen die Angaben, namentlich in Bezug auf die Lage der Gemächer. An **einer** Stelle erwähnt die Mischna im ganzen **sechs** Gemächer im inneren Vorhof, drei im Norden und drei im Süden (Middoth V, 3—4). An anderen Stellen werden aber auch noch andere erwähnt, die in jenen sechs nicht inbegriffen sind. Im Weibervorhofe sollen im ganzen vier gewesen sein, in jeder Ecke des Vorhofes je eine (Middoth II, 5). Diese Angabe ist aber deshalb sehr verdächtig, weil sich bei Ezechiel (Hes. 46, 21 f.) ganz dasselbe findet. Wahrscheinlich ist also die Behauptung der Mischna nur ein Schluß aus der Ezechielstelle. Von Interesse ist namentlich noch, daß unter diesen Gemächern auch noch einige „Obergemächer" erwähnt werden, die sich entweder über anderen Gemächern befanden (so das Obergemach des Beth-Abtinas, s. Joma I, 5. Tamid I, 1) oder über den Thorhallen (so das Obergemach des Funken-Thores, welches wie eine Exedra gebaut war und ein Obergemach darüber hatte, s. Middoth I, 5. Tamid I, 1). Durch

Warnungstafel aus dem Vorhofe des herodianischen Tempels.

letzteres wird in sehr treffender Weise die Angabe des Josephus illustriert, daß die Vorhallen an den Thoren (die exedrae) ein turmähnliches Aussehen hatten. Sie hatten dies eben, wie wir nun sehen, dadurch, daß über sie noch ein Obergemach gebaut war. — Der Name „Schatzkammern", mit welchem Josephus im allgemeinen alle Gemächer des inneren Vorhofes bezeichnet, interessiert uns endlich auch noch deshalb, weil dasselbe Wort (gazophylakion) auch im N. T. mehrmals zur Bezeichnung einer Lokalität des inneren Tempelvorhofes vorkommt (Luther: Gotteskasten, Mark. 12, 41. 43. Luk. 21, 1. Joh. 8, 20). Dabei ist zunächst zu beachten, daß hier von dem gazophylakion in der Einzahl die Rede ist, nicht wie bei Josephus von einer Mehrheit. Es kann daher entweder diejenige Schatzkammer gemeint sein, in welcher das bare Geld aufbewahrt wurde, und welche daher die „Schatzkammer" im engeren Sinne hieß (so gebraucht auch Josephus das Wort einmal, Altert. XIX, 6, 1); oder es kann statt Schatzkammer übersetzt werden Schatzkasten (was sprachlich auch zulässig ist). Dann wäre einer der dreizehn, zur Aufbewahrung des Geldes dienenden Kasten gemeint, welche von ihrer posaunenförmigen Gestalt (oben eng und nach unten sich erweiternd) den Namen „Posaunen" hatten. Von diesen Kasten dienten sechs zur Aufbewahrung der freiwilligen Gaben (Mischna, Schekalim VI, 5). Einer derselben, etwa der, welcher gerade zum Einlegen ausgestellt war, müßte also mit „dem Schatzkasten" gemeint sein. An den Stellen bei Mark. 12, 41. 43 und Luk. 21, 1 verdient diese Fassung wegen des Zusammenhanges den Vorzug. An der Stelle bei Joh. 8, 20 sind beide Fassungen möglich (am Schatzkasten oder an der Schatzkammer). Da nach Mark. 12, 41 ff. Luk. 21, 1 ff. die Weiber direkten Zutritt zum Schatzkasten hatten, scheint er im Weibervorhofe gestanden zu haben. Dann wird aber auch die Schatzkammer wohl eben dort zu suchen sein. Vgl. übrigens auch d. A. Gotteskasten oben S. 549, der nur in einigen Einzelheiten von der hier gegebenen Darstellung abweicht.

7 — In der westlichen Abteilung des Vorhofes, zu welcher nur die männlichen Israeliten Zutritt hatten, stand nun der eigentliche Tempel, mit der Front nach Osten. Es war ein verhältnismäßig kleines Gebäude. Um so mehr aber war bei ihm alle mögliche Pracht aufgewendet. Große Flächen der Außenwand waren mit Gold belegt; und wo dies nicht der Fall war, sah man den glänzenden weißen Marmor. In der Beschreibung des Gebäudes stimmen Josephus und die Mischna fast genau überein. Nur die Zahlen sind bei Josephus häufig etwas größer als in der Mischna. Eben deshalb und weil die Beschreibung der Mischna überhaupt noch genauer ist, als die des Josephus, halten wir uns hier vorwiegend an jene. — In dem Grundriß des Gebäudes sind zunächst zwei Teile zu unterscheiden: der innere Raum und die Vorhalle. Der innere Raum war ein längliches Viereck von 20 Ellen Breite und 60 Ellen Länge, mit der Längenausdehnung von Westen nach Osten; die Höhe betrug 40 Ellen. Dieser Raum war wieder in zwei Hälften geteilt: eine westliche von 20 Ellen Länge und eine östliche von 40 Ellen Länge. Da der Eingang im Osten war, so konnte man nur durch den größeren östlichen Raum in den hinteren westlichen gelangen. Dieser letztere war das „Allerheiligste", das nie von einem menschlichen Fuße betreten wurde, außer einmal im Jahre vom Hohenpriester beim Darbringen des Opfers am Versöhnungstage. Hier sollte eigentlich die Bundeslade stehen. Da diese im nachexilischen Tempel aber fehlte, so war der Raum ganz leer. Im vorderen Raume (den man häufig nach Hebr. 9, 2 „das Heilige" nennt, welche Bezeichnung aber von den Quellen in der Regel nicht gebraucht wird, da dieselbe dem ganzen inneren Vorhofe zukommt) standen drei heilige Geräte: der Schaubrottisch, der Räucheraltar und der siebenarmige Leuchter, und zwar der Räucheraltar in der Mitte, der Schaubrottisch nördlich und der Leuchter südlich (nach 2. Mos. 26, 35. 40, 22—26). S. das Nähere über diese Geräte oben S. 915 ff. 1273 ff. 1407 ff. Auch in diesen Raum durften nur die dienstthuenden Priester eintreten, welche die Darbringung des Räucheropfers, das Auflegen der Schaubrote, die Reinigung des Leuchters und das Aufgießen des Öles in die Lampen zu besorgen hatten. Das Räucheropfer wurde täglich zweimal, morgens und abends, dargebracht. Ebenso fand die Besorgung des Leuchters täglich statt; während die Schaubrote nur an jedem Sabbath frisch aufgelegt wurden. — An diesen inneren Raum des Tempels schloß sich östlich, in der Front, die Vorhalle an (hebräisch ulâm), welche an Höhe und Breite das übrige Gebäude überragte, also wie eine hohe Wand sich vor die Front des Tempels lagerte. Sie war 100 Ellen hoch und 100 Ellen breit, aber nur 11 Ellen tief (nach Josephus 20 Ellen). Da das übrige Gebäude an der Stelle, wo es sich an die Vorhalle anschloß, 70 Ellen breit war (wie diese herauskommen, obwohl die Breite des inneren Raumes nur 20 Ellen betrug, wird später gezeigt werden), so ragte die Vorhalle an jeder Seite um 15 Ellen über das Gebäude hinaus (nach Josephus um 20 Ellen). In der Front der Vorhalle befand sich eine große Thoröffnung, aber ohne Thüren, 40 Ellen hoch und 20 Ellen breit (nach Josephus 70 Ellen hoch und 25 Ellen breit). Über dieser Thoröffnung hatte Herodes einen großen goldenen Adler anbringen lassen, der aber als ungesetzliche Abbildung eines Tieres bei den Juden großen Anstoß erregte und noch kurz vor dem Tode des Herodes von der durch einige Schriftgelehrte dazu aufgereizten Volksmenge zerstört wurde. Durch die Thoröff-

Der innere Vorhof.

1. Schatzkammern. 2. Thorhallen (exedrae). 3. Säulenhallen. 4. Weibervorhof. 5. Männervorhof. 6. Priestervorhof. 7. Brandopferaltar. 8. Platz zum Schlachten. 9. Vorhalle des Tempels. 10. Das Innere des Tempels. 11. Das Allerheiligste.

nung der Vorhalle hindurch sah man auf die Thür, welche nach dem inneren Tempelraum führte. Auch diese war, wie die Thüren des Vorhofes, mit Gold bekleidet. Über ihr waren zum Schmucke goldene Weinreben angebracht mit Weintrauben von Manneslänge!! (so Josephus; auch Tacitus gedenkt dieses Weinstockes, Hist. V, 5). Die Thür selbst war von außen bedeckt durch einen prachtvollen, buntgewirkten babylonischen Vorhang. Ein anderer Vorhang war im Inneren des Tempelraumes angebracht, um den vorderen Raum von dem hinteren (dem Allerheiligsten) zu scheiden. Denn diese beiden Räume waren nicht durch eine Mauer, sondern nur durch jenen Vorhang von einander getrennt. Nach der genaueren Angabe der Mischna (Joma V, 1) waren es eigentlich zwei Vorhänge, zwischen welchen eine Elle Zwischenraum war. Der äußere war an der Südseite umgeschlagen, der innere an der Nordseite. Wenn nun der Hohepriester am Versöhnungstage mit der Räucherpfanne in das Allerheiligste hineinzugehen hatte, trat er an der Südseite zwischen die Vorhänge, schritt dann zwischen denselben hin und kam so von der Nordseite her in das Allerheiligste. Die Beschaffenheit des Vorhanges (d. h. also jedes der beiden) wird in der Mischna folgendermaßen beschrieben (Schekalim VIII, 5): „Der Vorhang war eine Handbreite dick, auf 72 Einschlagschnüren gewebt, jede Schnur aus 24 Fäden gedreht; er war 40 Ellen lang und 20 breit, und ward von 82 Myriaden gemacht; zwei solche wurden jährlich angefertigt, und 300 Priester waren erforderlich, ihn unterzutauchen". Eben dieser Vorhang ist im Neuen Testamente überall gemeint, wo vom Vorhange des Tempels die Rede ist (Matth. 27, 51. Mark. 15, 38. Luk. 23, 45. Hebr. 6, 19. 9, 3. 10, 20).

8 — Der innere Tempelraum muß fast ganz dunkel gewesen sein, oder vielmehr nur künstlich erleuchtet durch den siebenarmigen Leuchter. Jedenfalls hatte er weder von der Seite noch von oben direkten Lichtzutritt. Auf allen Seiten, mit Ausnahme der Vorderseite, wo die Vorhalle lag, befanden sich nämlich noch kleine Gemächer, im ganzen 38 an der Zahl in drei Stockwerken übereinander, und zwar so, daß auf der Nordseite in jedem Stockwerk fünf sich befanden (also im ganzen 15), ebenso auf der Südseite, während auf der Westseite im untersten und mittleren Stockwerk je drei und im obersten zwei waren. Diese Gemächer standen alle durch Thüren mit einander in Verbindung. Außerdem konnte man auch von jedem unteren in das darüberliegende gelangen. Der Haupteingang zu allen war in der nordöstlichen Ecke des Tempels. Hier konnte man direkt von der Vorhalle aus durch eine kleine Thür in das zunächst an die Vorhalle anstoßende Gemach gelangen. Außerdem führte aber auch nördlich von diesem Gemache eine Wendeltreppe durch alle Stockwerke hinauf bis auf das Dach der Gemächer. Wie diese Wendeltreppe an der nordöstlichen Ecke angebaut war, so war entsprechend an der südöstlichen Ecke ein Raum angebaut, in welchem sich eine Vorrichtung (Rinne oder dgl.) zum Ablaufe des Wassers befand. Infolge dieser Anbauten und mit Einrechnung der sehr dicken Mauern war der Tempel da, wo er sich an die Vorhalle anschloß, 70 Ellen breit, nämlich (nach der genaueren Angabe der Mischna, Middoth IV, 7): „die Wand der Wendeltreppe 5, die Wendeltreppe 3, die Wand des Zimmers 5, der Raum desselben 6, die Wand des Tempels 6, der innere Raum desselben 6, die Wand des Tempels 6, das Zimmer 6, dessen Wand 5, der Raum für Ablauf des Wassers 3, die Wand dahinter 5 Ellen". — Die drei Stockwerke der kleinen Gemächer waren zusammen ebenso hoch, wie der innere Tempelraum, also 40 Ellen. Über dem eigentlichen Tempelraum befand sich aber nun noch ein Bodenraum oder Obergemach von derselben Flächenausdehnung wie der eigentliche Tempelraum (20 Ellen breit und 60 Ellen lang) und ebenfalls 40 Ellen hoch, so daß also das Gebäude unter Einrechnung der Dicke des Zwischenbodens und des Daches nahezu die Höhe der Vorhalle von 100 Ellen erreichte. Das Obergemach hatte im Süden eine ins Freie, d. h. auf das Dach der südlichen Gemächer führende Thür. Man gelangte daher in das Obergemach, indem man die Wendeltreppe hinaufstieg, dann auf dem Dache der Gemächer um die nördliche und westliche Seite des Obergemaches herumging, bis man endlich die im Süden befindliche Thür erreichte. In dem Boden des Obergemaches waren über dem Allerheiligsten Fallthüren angebracht, durch welche man die Arbeiter in Kasten herunterließ, damit sie sich im Allerheiligsten nicht weiter umsehen könnten. — Das so beschriebene Tempelhaus 9 lag etwas höher als der Vorhof. Es führten daher 12 Stufen zu der Vorhalle hinauf. Unterhalb dieser Stufen, also im Osten oder in der Front des Tempels befand sich unter freiem Himmel der große Brandopferaltar, auf welchem nach der Vorschrift 3. Mos. 6, 6 stets brennendes Feuer erhalten wurde. Der Altar hatte unten 32 Ellen im Quadrat; nach oben verjüngte er sich in verschiedenen Absätzen bis zu 24 Ellen im Quadrat. Wie groß diese Dimensionen sind, kann man daran ermessen, daß der innere Raum des Tempels selbst nur 20 Ellen breit war. An der südwestlichen Ecke des Altares waren zwei Löcher zum Abfluß des an den Altar gesprengten Blutes, welches von da durch einen Kanal nach dem Kidron floß. An derselben Ecke befand sich neben dem Altar im Fußboden eine durch eine Marmorplatte bedeckte Öffnung, durch welche man hinuntersteigen konnte, um den Kanal zu reinigen. Da der Altar sehr hoch war, so führte auf der Südseite ein allmählich aufsteigender Aufgang zu demselben hin, 16 Ellen breit

und 32 Ellen lang. Sowohl der Altar als dieser Aufgang waren ganz von unbehauenen Steinen gebaut, welche zweimal im Jahre, am Passah- und am Laubhüttenfeste, geweißt wurden (diese Beschreibung nach Mischna Middoth III, 1—4; vgl. auch d. A. Altar, S. 74). — Zwischen dem Tempel und dem Altar war im ganzen ein Zwischenraum von 22 Ellen, der aber größtenteils durch die oben erwähnten 12 Stufen eingenommen wurde. Südlich von diesen Stufen (oder auf denselben etwas nach Süden?) befand sich das eherne Waschbecken, in welchem die Priester vor dem Betreten des Tempels Hände und Füße zu waschen hatten. Ein gewisser Ben Katin hatte daran 12 Röhren anbringen lassen, während es früher nur zwei gewesen waren; auch hatte derselbe eine Vorkehrung getroffen, durch welche stets für frischen Zufluß des Wassers gesorgt wurde, damit das Wasser nicht durch längeres Stehen unbrauchbar würde (Joma III, 10; sonst vgl. Middoth III, 6 und überhaupt d. A. Handfaß, S. 580 ff.). — Nördlich vom Altar befanden sich die Anstalten zum Schlachten und Zurichten der Opfertiere. Zunächst nördlich vom Altar waren am Fußboden 24 Ringe angebracht, in sechs Reihen zu je vier, an welchen die Tiere beim Schlachten festgebunden wurden. Wieder nördlich von diesen Ringen standen 8 kurze Säulen, über welche breite Balken aus Cedernholz gelegt waren, an deren jedem sich drei Reihen eiserner Haken zum Aufhängen der geschlachteten Tiere befanden. Bei diesen Säulen endlich standen 8 marmorne Tische, welche zum Zurichten der Opfertiere, Abziehen der Haut, Waschen der Eingeweide u. dgl. dienten (dies alles nach Mischna Middoth III, 5. V, 2. Tamid III, 5. Schekalim VI, 4). — Die ganze Abteilung des Vorhofes, in welcher der Tempel stand, war, wie oben bemerkt, nur den männlichen Israeliten zugänglich. Aber auch sie konnten nicht bis unmittelbar an den Tempel herantreten; vielmehr war auch hier wieder eine Schranke gezogen, durch welche der Vorhof der Priester vom Vorhofe der Israeliten geschieden wurde. Nach der Mischna scheint es, als ob diese Schranke nur von Norden nach Süden gegangen wäre, und zwar sehr weit im Osten des Vorhofes, so daß also nur ein schmaler Streifen von 11 Ellen Breite im Osten des Vorhofes dadurch den Israeliten frei gelassen worden, alles übrige aber „Vorhof der Priester“ geworden wäre. Nach der bestimmten Angabe des Josephus jedoch lief diese Schranke, die aus einer zierlich gearbeiteten steinernen Brustwehr bestand, rings um den Tempel und Altar herum (Jüd. Kr. V, 5, 6; vgl. auch Altert. VIII, 3, 9; XIII, 13, 5). Innerhalb der Schranke befand sich auch der Platz zum Schlachten und Zurichten der Opfertiere (mit den Ringen, Säulen und Tischen). Daher hatten doch auch die Israeliten unter Umständen Zutritt zum „Vorhofe der Priester“, denn das Opfer-Ritual forderte für gewisse Fälle die Anwesenheit des Opfernden unmittelbar an der Schlachtstätte. Die Mischna bemerkt deshalb ausdrücklich: „Der Priestervorhof ist heiliger als der Vorhof der Israeliten, denn kein Israelit darf dahin kommen, außer wenn es nötig ist zum Handauflegen, Schlachten und zur Wendung“ (Kelim I, 8). — Die polizeiliche Aufsicht über den ganzen Tempelplatz (mit Einschluß des äußeren Vorhofes) lag in den Händen der Priester und Leviten. An der Spitze der Tempelpolizei stand ein Tempelhauptmann (vgl. Apstlg. 4, 1. 5, 24. 26), der an Rang und Ansehen einer der vornehmsten Priester gewesen sein muß, denn er wird öfters unmittelbar neben dem Hohenpriester erwähnt. Zu seinem Amte gehörte die Sorge für die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung im Tempel in jeder Beziehung. Da zuweilen auch Tempelhauptleute in der Mehrzahl erwähnt werden (Luk. 22, 4. 52), so ist anzunehmen, daß unter ihm wieder ähnliche Beamte niedrigeren Ranges standen. Der Sicherheitsdienst wurde teils von Priestern, teils von Leviten versehen; hauptsächlich von letzteren. Sie hatten z. B. bei Tage darüber zu wachen, daß kein Unbefugter die ihm gezogenen Schranken überschreite, namentlich kein Heide über jene Umfriedigung hinausgehe, welche den inneren Vorhof umgab (Philo II, 236). Bei Nacht, wo sämtliche Thore des inneren und äußeren Vorhofes geschlossen waren, hatten teils Priester, teils Leviten an gewissen Stellen zu wachen. Die Priester hatten die Wache an drei Stellen innerhalb des inneren Vorhofes; die Leviten hatten im ganzen an einundzwanzig Stellen Wache, namentlich an den Thoren und an der Grenze des äußeren Vorhofes (innerhalb desselben) und an den Thoren und an der Mauer des inneren Vorhofes (außerhalb desselben). Ein Tempelhauptmann machte allnächtlich die Ronde bei den Wachen, mit brennenden Fackeln vor sich her. Stand der Posten nicht sogleich auf, so redete ihn der Hauptmann an: Friede mit dir! Merkte der Hauptmann, daß er schlief, so schlug er ihn mit seinem Stocke, ja er hatte das Recht, ihm das Kleid anzuzünden (Middoth I, 1—2). Da jeden Tag eine andere Abteilung von Priestern den Dienst im Tempel hatte, so übergab die abgehende Abteilung der antretenden außer den zum Dienst gehörigen heiligen Geräten auch die Schlüssel, und zwar geschah dies immer zur Mittagszeit (Josephus, gg. Ap. II, 8). Die Schlüssel des Vorhofes hatten die Ältesten der im Dienst befindlichen Abteilung in Verwahrung. Unter Tags befanden sich dieselben in einem Gemache des inneren Vorhofes in einer Vertiefung, die mit einer Marmorplatte bedeckt war, an deren unterer Seite eine Kette befestigt war, woran die Schlüssel hingen. Sobald es Zeit war, den Vor-

hof zu schließen, hob man die Marmorplatte auf, nahm die Schlüssel von der Kette; der Priester schloß nun von innen zu, der Levite blieb außerhalb. Sobald der Priester zugeschlossen hatte, that er die Schlüssel wieder an die Kette, legte die Platte an ihren Ort und sein Kleid darüber und legte sich schlafen (Middoth I, 9). — Die Zahl der für den ganzen Sicherheitsdienst erforderlichen Personen muß eine sehr große gewesen sein. Wenigstens behauptet Josephus, daß nur zum Schließen der Thore jedesmal 200 Mann nötig waren, 20 allein für das schwere eherne Thor im Osten des Vorhofes (gg. Ap. II, 9. Jüd. Kr. VI, 5, 3). — Die Litteratur über den herodianischen Tempel verzeichnet ziemlich vollständig (soweit sie irgend beachtenswert ist) Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel (1869), S. 260—265. Außer der dort genannten Litteratur und Hanebergs eigener Darstellung (S. 266—336) ist noch hervorzuheben d. A. „Tempel" in Winers Bibl. Realwörterbuch (II, 578 bis 591) und Spieß, Das Jerusalem des Josephus (1881) S. 46—94. Noch einige neuere Litteratur bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, Bd. I, 1890, S. 323. Schü.

Tempelarchiv. Die Tempel dienten im Altertum vielfach als Depositorium von Urkunden und Schriften, die für das nationale Gemeinwesen von Wichtigkeit waren. Strabo bezeichnet sie darum als Pinakotheken; in Sparta z. B. wurden Orakelsprüche so aufbewahrt, Sanchuniathon soll seine phönicische Geschichte teilweise aus in den Tempeln deponierten Schriften geschöpft haben, und in Rom war das Staatsarchiv mit der Staatskasse im Tempel des Saturnus. Auch bei den Israeliten ist das Nationalheiligtum zu solchem Zwecke benützt worden: nach 5. Mos. 31, 26 sollte das (deuteronomische) Gesetzbuch an der Seite der Bundeslade (aber nicht in derselben, wie eine späte, an die Synagogenladen anknüpfende Überlieferung annimmt; vgl. S. 1618) niedergelegt werden, und „im Hause Jehova's" wurde dasselbe von dem Hohenpriester Hilkia aufgefunden (2. Kön. 22, 8); auch wird schon von Samuel berichtet, daß er die Urkunde, in welcher er das Königsrecht verzeichnet hatte, „vor Jehova", d. h. wohl im Heiligtum zu Mizpa, niedergelegt habe (1. Sam. 10, 25). Aber die Existenz eines besonderen Tempelarchivs ist damit für die vorexilische Zeit keineswegs erwiesen; überhaupt haben wir erst aus später Zeit Zeugnisse für dieselbe. Die Nationalbibliothek, welche nach 2. Makk. 2, 13—15 Nehemia sammelte und Judas Makkabäus wieder zusammenbrachte, wird als in Jerusalem, aber nicht als im Tempel befindlich bezeichnet. Zu den Zeiten des Makkabäers Simon wurde allerdings eine wichtige Urkunde in der „Schatzkammer", bei der man wohl sicher an die des Tempels zu denken hat, deponiert (1. Makk. 14, 49). Aber von dem im Heiligtum deponierten heiligen Schriften redet erst Josephus (Altert. III, 1, 7. V, 1, 17); diejenigen, welche er sich nach der Eroberung Jerusalems von Titus ausbat (Leben 75), werden wohl auch im Heiligtum erbeutet worden sein; und sicher ist dies von „dem Gesetz der Juden" anzunehmen, welches unter den Beutestücken bei dem Triumphzug des Vespasian und Titus vor diesen hergetragen und dann im kaiserlichen Palaste zu Rom verwahrt wurde (Jüd. Kr. VII, 5, 5 u. 7). Der Aufbewahrungsort, der jedenfalls nicht das Allerheiligste war (vgl. Joseph., Jüd. Kr. V, 5, 5), läßt sich nicht genauer bestimmen. Im Talmud wird ein Unterschied gemacht zwischen dem im Tempelhaus befindlichen Gesetzbuch und „dem Buch des Vorhofs", aus welchem der Hohepriester am großen Versöhnungstag im Weibervorhof dem Volke vorlas; auch werden mehrere von den Schriftgelehrten im Vorhof aufgefundene Exemplare des Gesetzbuchs erwähnt (Megillah IV, 2. Soferim VI, 4). Irgend eine Vorhofskammer wird also wohl als Archiv und Bibliothek gedient haben.

Tempelmarkt, s. Handel Nr. 6 u. Tempel, herodianischer Nr. 4. Daß im Tempelvorhof schon in vorexilischer Zeit Marktverkehr stattgefunden hat, scheint aus Sach. 14, 21 hervorzugehen, wo der Ausdruck „Canaaniter" wahrscheinlich von den ihre Ware feil bietenden Händlern, die teilweise Phönicier gewesen sein mögen (Neh. 13, 16. 20), zu verstehen ist.

Tempelpolizei, s. Leviten, Tempel, herodianischer Nr. 10 u. S. 588a u. 1244.

Tempelraub, s. Räuberei, S. 1273b.

Tempelsteuer, s. Abgaben Nr. 1, Gotteskasten und Tempel, herodianischer Nr. 6. Nach dem Talmud wurde die Aufforderung zur Entrichtung der in einem halben Sekel bestehenden Tempelsteuer am 1. Adar in Palästina verkündigt. Da sie in altem Sekelgeld zu entrichten war, so war es ein lohnendes Geschäft für die Wechsler, gewöhnliches Geld gegen Agio in Sekelgeld umzuwechseln. Zwischen dem 15. u. 25. Adar wurde die Steuer in den einzelnen Städten von besonders damit beauftragten Einnehmern erhoben (Matth. 17, 24); in dieser Zeit fand daher auch das Wechselgeschäft in den Landstädten statt. Am 25. Adar aber wurde die Steuer in Jerusalem von Einheimischen und von den zur Feier des nahen Osterfestes dahin gekommenen fremden Juden eingezogen, weshalb die Wechsler an diesem Tage ihre Tische im Tempelvorhof aufstellten. Wer nicht zahlen konnte, mußte ein Pfand geben, ja wenn er kein anderes hatte, sein Kleid versetzen. Auch die in der Zerstreuung befindlichen Juden bezahlten die Tempelsteuer. Bei ihnen wird

die Bezeichnung derselben durch Didrachmon (2 Drachmen = ½ Sekel) zuerst aufgekommen sein. In Städten mit zahlreicherer jüdischer Bevölkerung wurde sie gesammelt und durch die angesehensten Männer aus der Mitte derselben in Gold nach Jerusalem gebracht. So erhielt der Tempelschatz von überall her, aus Ägypten, besonders Alexandrien, aus der Cyrenaica, aus Kleinasien, aus Italien, insbesondere aus Rom und namentlich auch aus den Ländern jenseits des Euphrat, wo Nisibis und Nahardea die Hauptsammelstätten waren, große Summen Goldes und Silbers. Die dadurch veranlaßte Geldausfuhr nach Jerusalem war so bedeutend, daß sie den römischen Behörden zeitenweise bedenklich erschien, wie denn der von Cicero verteidigte Flaccus die Absendung für die Provinz Asia verbot und die gesammelten Tempelgelder in Apamea, Laodicea, Adramyttium und Pergamum konfiscieren ließ (Cicero pro Flacco 28). Seit der Zeit Cäsars aber und bis zur Zerstörung des Tempels war die Sammlung und Ablieferung der Gelder den Juden im ganzen römischen Reiche durch besondere Edikte gestattet.

Tendlen, d. i. Damhirsch. So übersetzt Luther 5. Mos. 14, 5 das hebr. Wot dîschôn, welches eine Antilopenart bezeichnet. Vgl. S. 484 a.

Tenne (ursprünglich = ein mit Tannen gedielter Raum). Die Regenlosigkeit der Erntezeit macht es in Palästina und ganz Syrien, wie auch in Ägypten und Arabien, möglich, die zum Dreschen und Worfeln des Getreides und der Hülsenfrüchte (s. Ackerbau Nr. 6 u. 7) benützten Tennen unter freiem Himmel (Richt. 6, 37) anzulegen. Man wählte dazu einen ebenen und erhöht gelegenen Platz, der von dem zum Worfeln erforderlichen Wind bestrichen wurde (vgl. Jer. 4, 11. Jes. 17, 13. Hos. 13, 3. Matth. 3, 12). Man sieht noch heutzutage in der Erntezeit überall in der Umgebung der Dörfer Palästina's auf solchen, durch festes Niederstampfen der Erde geebneten, kreisrunden Tennen das Dresch- und Worfelgeschäft vollziehen. In der Regel befinden sich die Tennen auf der Westseite der Dörfer, weil der West-, Südwest- und Nordwestwind der zum Worfeln geeignete ist (Wetzstein in Bastians Zeitschr. f. Ethnologie 1873, S. 299 f., Anm. 3). Auch ist es noch heute, wie bei den alten Israeliten (Ruth 3, 4. 6. 14), üblich, daß der Eigentümer während der Dreschzeit, zur Bewachung seiner Körnerhaufen auf der Tenne sein Nachtquartier aufschlägt (Robinson II, 720. III, 9). — Außer den jedesmal wieder neu hergerichteten „Sommertennen" (Dan. 2, 35) gab es auch — an besonders dazu geeigneten, dagegen zur Bebauung minder tauglichen Örtlichkeiten — bleibende Tennen, die ihre besonderen Namen hatten. So wird 2. Sam. 6, 6 die am Weg von Kiriath Jearim nach Jerusalem gelegene T. Nachon, d. h. die feststehende, bleibende T. (schwerlich „T. des Schlags") erwähnt, die 1. Chr. 14 [13], 9 T. Chidon (s. d. A.) genannt wird, und 1. Mos. 50, 10 die jenseits des Jordans gelegene T. Atad (s. d. A.), d. i. die Stechdornstenne. Nach ihrem Besitzer, dem Jebusiter Arafna (s. d. A.), war die bei Jerusalem auf dem nachmaligen Tempelplatz gelegene T. benannt (vgl. Jerusalem Nr. 5 u. Tempel Salomo's Nr. 1). — In einigen Stellen (4. Mos. 15, 20. 18, 27. 30. Hiob 39, 12) hat Luther statt der T. die Scheune genannt.

Teppich, s Stiftshütte Nr. 4. Der Ausdruck wird auch sonst von Zeltdecken oder -umhängen gebraucht (Jes. 54, 2. Hld. 1, 5. Judith 10, 21; vgl. Ps. 104, 2), und Luther hat das entsprechende hebr. Wort manchmal durch „Gezelt" wiedergegeben (Jer. 4, 20. 10, 20). Dagegen Spr. 7, 16 sind buntgestreifte, ägyptische Leinwanddecken, die man über das Ruhepolster legte, gemeint. Als Teppichmacher, eigentlich „Zeltmacher", d. h. als Verfertiger des zu Zeltdecken dienenden Ziegenhaartuchs, werden Apstlg. 18, 3 der Apostel Paulus, in dessen Heimatsland Cilicien diese Industrie heimisch war, und Aquila und Priscilla bezeichnet (vgl. auch Apstlg. 20, 34, 1. Kor. 4, 12. 1. Thess. 2, 9. 2. Thess. 3, 8).

Terach, s. Tarah.

Teraphim. Das geschichtliche Bewußtsein Israels unterscheidet von den Moloch- und Astartekulten, deren Gegensatz der wahren Religion aus den cananäischen Umgebungen des angesiedelten Volkes erwuchs, nicht bloß den im Volke selbst unter ägyptischen Nachwirkungen aufgekommenen Stierbilderdienst, sondern auch die native Religion der syrischen Stämme, aus deren nächster Verwandtschaft Abraham und sein Geschlecht sich losgelöst, um zum Volke Jehova's zu werden (1. Mos. 31, 53. 35, 2. Jos. 24, 2. 14 f.). Der Hauptgegenstand dieser Verehrung, welche, von den Nahoriden festgehalten, auch unter den Abrahamiden vielfältig nachwirkte, wird mit dem Namen Teraphim bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht um die Vorstellung einer bestimmten Gottheit, welche wie die griechischen oder indischen Götter in verschiedenen Formen zur Darstellung gelangt, sondern um einzelne Bildfiguren, bei denen nach Fetischweise der Gott selbst und das Bild für die Vorstellung des Verehrers zusammenfällt. Die pluralische Bildung Teraphim bezeichnet — nach hebräischer Spracheigentümlichkeit in Bezeichnung des Göttlichen — nicht bloß die Vielheit solcher Bilder, sondern auch jedes einzelne derselben. Wie die alten Bibelübersetzungen in der Wiedergabe des Wortes unsicher sind, so hat auch Luther keinen bestimmten Ausdruck zur Verdeutschung desselben; er gibt es durch die allgemeinen Worte „Bild" oder „Götze" wieder. Über Art und Form

der Teraphimbilder läßt sich aus dem Vergleich von 1. Sam. 19, 13 ff. mit 1. Mos. 31, 34 schließen, daß sie von verschiedener Größe, aber nach Art eines Mannes gestaltet waren. Entsprechend dem familienhaften Charakter der Volkszustände, unter denen die Teraphimverehrung ursprünglich bestand, erscheint da der Teraphim nicht als Gegenstand eines Volkskultus, sondern als Hausgötze, an den sich Glück und Bestand einer Familie heftet. In der Absicht, dies Glück an ihre Schritte zu fesseln, nimmt Rahel (s. d. A.) ohne Vorwissen ihres Mannes den Teraphim ihres Vaters Laban (s. d. A.) auf die Flucht mit (1. Mos. 31, 19. 30. 32). Noch aus dem ersten christlichen Jahrhundert berichtet Josephus (Altert. XVIII, 9, 5), daß „in jenen (mesopotamischen) Gegenden es Landesherkommen sei, Hausgötter zu besitzen und beim Wandern in die Fremde mit sich zu führen". Daß auch schon dem Laban, der sich allerdings private Übung wahrsagerischer Künste zuschreibt (1. Mos. 30, 27), der Hausgötze zugleich als Hausorakel gedient, ist nicht ausdrücklich gesagt (vgl. dagegen z. B. 1. Mos. 44, 5). Um so deutlicher tritt solcher Gebrauch der Teraphim in weiteren Notizen hervor. Es scheint Sitte gewesen, zu diesem Zwecke den Teraphim mit einer Losvorrichtung zu versehen (vgl. Richt. 17, 5. Hos. 3, 4 u. d. A. Ephod). Mit dieser Verwendung wird es zusammenhängen, daß zu einer Zeit, wo bei den mesopotamischen Völkern der Gestirnkultus längst zur öffentlichen Volksreligion geworden, der babylonische König für seine Entschließungen sich neben anderen Weisen des mantischen Loses auch noch des Teraphim bedient (Hes. 21, 26). — Die Schärfe, mit welcher der mosaische Gottesbegriff auch den Teraphimdienst ablehnt, reflektiert sich in dem Nachdruck, mit welchem jener Bekenntnisakt Jakobs unter der Terebinthe bei Sichem berichtet wird (1. Mos. 35, 2–4). Auf den Boden der heiligen Stätten des Westjordanlandes getreten, läßt er sich die Bilder und Amulette, die sein Gefolge aus der syrischen Heimat mitgebracht, ausliefern und vergräbt sie. Die Stätte, welche dadurch entweiht ist, wird später durch den entsprechenden positiven Bekenntnisakt Josua's zu einer heiligen neu eingeweiht (Jos. 24, 20–26). Der Nachdruck dieser Berichte zeigt allerdings auch dies, daß die Nachwirkungen dieser alten Form der Abgötterei den nachfolgenden Geschlechtern noch immer vor Augen waren. Das ergibt sich auch sonst. In dem Hausheiligtume, welches nicht lange nach der Besiedelung des heil. Landes Micha auf dem Gebirge Ephraim unterhielt, und an dem einer seiner Söhne als Priester fungierte, befand sich nach dem genauen Verständnis von Richter 17, 5 bereits ein Teraphimbild mit Ephodorakel, ehe er das von seiner Mutter gestiftete Jehovabild hineinsetzte und für den Dienst an demselben einen judäischen Leviten gewann (Richt. 17, 3 f. 7–13; vgl. S. 227). Beide Bilder bleiben neben einander, und es wird ein einträglicher Orakeldienst mit ihnen getrieben (Richt. 18, 14. 5 f. 20. 24), bis die Daniten auf dem Kriegspfade in den Norden des Landes Bilder und Priester entführten, und ihr neues Stammheiligtum in der eroberten Stadt Lajisch-Dan damit ausstatteten. Nach dem Wortlaute von Richt. 18, 30. 31 kann es zweifelhaft erscheinen, ob in diesem Stammheiligtume, welches, hoch ansehnlich durch die mosaische Abkunft seiner Priester, bis zum assyrischen Exile hin bestand, der Teraphim noch eine sonderliche Rolle gespielt hat und nicht vielmehr hinter dem Jehovabild sehr bald völlig in Schatten trat. Und jedenfalls ist das sicher, daß Jerobeam I., als er nach dem Verfalle Silo's auch dieses danitische Stammheiligtum zu einem Nationalheiligtum für sein Reich erweiterte, eben nur ein Jehovabild in demselben errichten ließ (1. Kön. 12, 25–32). Anderseits aber steht anderweit fest, daß der Teraphimdienst keineswegs schon in der Richterzeit ausgestorben ist. Wie einst Rahel im Hause Jakobs, so hat auch Michal (s. d. A.) im Hause Davids ihren Teraphim (1. Sam. 19, 13–16); wie im Hause Micha's, so verbinden auch noch in der Anschauung Hosea's sich Ephod und Teraphim zur Gesamtvorstellung dessen, was das gottverlassene Israel als falsche Mantik dem Prophetentum Jehova's gegenüberzustellen hat (Hos. 3, 4); in den verschiedensten Zeiträumen der vorexilischen Zeit gelten Wahrsagerei und Teraphimdienst als summarische Charakteristik des Jehovafeindlichen im Volke (1. Sam. 15, 23. Sach. 10, 2). Es wird also neben der öffentlichen Abgötterei der Baals- und Astartedienste und nachher der mesopotamischen Astrolatrie der althergebrachte Hausgötzendienst seine Stelle dauernd behauptet haben; und zwar nicht bloß in Israel, sondern auch in Juda. Denn erst in den letzten Ausgängen auch dieses Reiches hat Josia die Überbleibsel desselben beseitigt (2. Kön. 23, 24). Kl.

Terebinthe (Pistacia terebinthus *L.* aus der Familie der Anacardiaceen). Dieser hohe Strauch oder kleine Baum mit abfallendem Laube, auch Terpentinbaum, von den Arabern batm genannt, gehört, wie sein naher Familienverwandter, der Mastixbaum, zu den Charaktergewächsen der Mittelmeerflora. In Spanien, Südfrankreich, Italien und Griechenland bleibt er meist strauchartig und liefert keinen Terpentin; auf Chios und Cypern, in Syrien und Palästina, und weiterhin in Arabien und in Persien nimmt er häufig baumartige Proportionen an. Die männlichen und die weiblichen Blüten stehen auf verschiedenen Bäumen: die Staubblüten in Kätzchen an den Seiten der Zweige, die Fruchtblüten in Trauben mit rötlichen Deckschuppen; die Blütezeit ist der

April. Das echte, wohlriechende, durchsichtige Terpentinharz wurde gewonnen, indem man am Stamme und an den Ästen Rindenstreifen losschälte und das aus der Wunde schwitzende Harz sammelte; da ein Baum nur wenig davon liefert, so war dasselbe sehr hoch im Preise, und schon bei den Römern mußte, wie bei uns, das aus Lärchen, Fichten und anderen Nadelhölzern gewonnene Harz unter dem Namen Terpentin die Stelle des echten vertreten. Der Name Terpentin wurde in frühester Zeit dem Harzsafte der Pistacia terebinthus beigelegt, was möglicherweise zuerst in Persien geschehen ist, da das Wort Termentīn oder Turmentīn der persischen Sprache angehört. Später wurde es erst auf die Säfte der Nadelhölzer

Terebinthe.

übertragen, welche man auch schon im Altertume benutzte. Im heutigen Palästina scheint man von diesem wertvollen Produkt des Baumes nichts mehr zu wissen (Robinson III, 222). — In der deutschen Bibel kommt die Terebinthe nicht vor, weil Luther anstatt derselben gewöhnlich die Eiche, einmal auch (Hos. 4, 13) die Buche genannt hat. Im Grundtexte aber wird sie, wie zu erwarten steht, nicht selten erwähnt und, wenn auch in manchen Fällen nicht sicher zu entscheiden ist, ob eine Terebinthe oder eine Eiche (s. d. A.) gemeint ist, doch von der letzteren unter dem Namen 'elah bestimmt unterschieden (Jes. 6, 13. Hos. 4, 13). Die einzeln stehenden grünen Bäume, unter welchen abgöttische Israeliten am liebsten Altäre errichteten und Opfer darbrachten, waren besonders häufig Terebinthen (Jes. 1, 29. Hes. 6, 13. Hos. 4, 13). Alte Bäume dieser Art galten leicht als Merkzeichen heiliger Stätten: so erscheint unter der Terebinthe bei Ophra der Engel des Herrn dem Gideon, worauf dieser dort sein Opfer darbringt und einen Altar baut (Richt. 6, 11. 19. 24); auch der Baum bei Sichem, unter welchem Jakob die Götzenbilder vergrub (1. Mos. 35, 4), und nachmals Josua ein Bundesdenkmal errichtete, so daß dort ein Heiligtum Jehova's entstand (Jos. 24, 26), war wohl eine Terebinthe, wiewohl der Richt. 9, 6 von ihm gebrauchte Ausdruck auch an eine Eiche denken ließe. Ob der Hain Mamre's bei Hebron, in welchem Abraham sich niedergelassen hatte (1. Mos. 13, 18. 14, 13. 18, 1) ein Terebinthen- oder ein Eichenhain war, wird sich schwer entscheiden lassen. Nach Josephus (Jüd. Kr. IV, 9, 7) stand zu seiner Zeit bei Hebron eine besonders große Terebinthe, deren Alter bis zur Zeit der Weltschöpfung hinaufreichen sollte; von Abraham aber sagt er (Altert. I, 10, 4), er habe in der Umgebung der Ogyges genannten „Eiche" gewohnt (vgl. d. A. Mamre und über die heutige Abrahamseiche d. A. Eiche). — Der Baum, unter welchem der ungenannte Prophet auf der Rückreise von Bethel nach Juda Rast machte (1. Kön. 13, 14), und der, an welchem Absalom mit seinem Haupthaare hängen blieb (2. Sam. 18, 9. 14), waren Terebinthen; bezüglich letzteren Falles mag noch bemerkt werden, daß die männlichen, die Staubblüten tragenden Terebinthen herunterhängende Äste haben. — Nach seinen Terebinthen war auch das Thal zwischen Socho und Aseka benannt (1. Sam. 17, 2. 19. 21, 9; vgl. d. A. Eichgrund). Nicht weit davon steht noch eine ungeheure Terebinthe, die größte, die Robinson in Palästina zu sehen bekam (Robinson III, 221 f.). — Wie ein solcher Baum sich zum Bild kräftigen Gedeihens eignete (Jes. 61, 3), so macht umgekehrt Jesaja die verdorrte, mit welken Blättern dastehende Terebinthe zum Bild der aller Bedingungen des Lebens und Gedeihens verlustig gewordenen Götzendiener (Jes. 1, 30), aber auch den Wurzelschoß, aus welchem die gefällte Terebinthe sich erneuert, zum Bild des heiligen Rests, aus welchem nach dem Gericht das Volk Gottes sich erneuern soll (Jes. 6, 13). Es ist möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, daß als Terebinthe in der Bibel noch eine zweite Art dieser Gattung zu verstehen ist — Pistacia vera *L.*, der Pimpernußbaum, ein 30 Fuß hoher Baum mit abfallendem Laube, der seine ursprüngliche Heimat in Syrien hat. Derselbe liefert die Pistaziennüsse des Handels. Solche waren schon im Altertume ein gebräuchliches Nahrungsmittel, so wurden die Perser von den Alten als „Terebinthenessende Perser" bezeichnet und das aus diesen Nüssen bereitete Speiseöl durfte auf der Hoftafel des Perserkönigs nicht fehlen. — Ältere Schriftsteller, sowie auch Reisende werden wohl häufig die Pistacia terebinthus mit der P. vera und umgekehrt verwechselt haben.

Tertius, ein wahrscheinlich korinthischer Christ, dem Paulus den Brief an die Römer diktierte, und der daher in demselben 16, 22 seinen Gruß eingefügt hat. Der bei den Römern nicht seltene Name kann in dem als römische Kolonie wiederhergestellten Korinth nicht befremden und ist daher nicht als ein fingierter zu betrachten. Sonst ist nichts Zuverlässiges über T. bekannt. Bg.

Tertullus, s. Redner.

Testament, s. d. A. Bund, S. 246. In der deutschen Bibel ist der Ausdruck nur im N. T. als Übersetzung des griech. diathēkē, hier jedoch nicht bloß vom neuen Bund, der noch mehr als der alte, den Charakter der Stiftung oder Verfügung hat, sondern auch von dem alten gebraucht. Für die Verwendung der specielleren Bedeutung von diathēkē = „letztwillige Verfügung" in Hebr. 9, 15 ff. bot das Wort Christi Luk. 22, 29 (vgl. V. 20) eine Anknüpfung und die allgemeine Bekanntschaft mit römischer Rechtssitte (vgl. dagegen S. 407 a) die Unterlage; Gal. 3, 15 ff. ist aber über die Bedeutung von diathēkē = „Verfügung" nicht hinauszugehen. — Der in der Sept. durch to biblion tēs diathēkēs wiedergegebene Ausdruck „Buch des Bundes", der in 2. Mos. 24, 7 und 2. Kön. 23, 2. 21 von kleineren Gesetzbüchern gebraucht ist, wurde auf das ganze aus den 5 Bb. Mose's bestehende Gesetzbuch und später auf das ganze A. T. übertragen. Wie nun schon der Apostel Paulus statt von der Vorlesung der Bücher der alten diathēkē kurz von der Vorlesung der alten diathēkē (des alten Bundes) redet (2. Kor. 3, 14), so wurde nachmals in der griech. Kirche der Ausdruck diathēkē und in der lateinischen (schon bei Tertullian und Lactantius) das in der altlateinischen Übersetzung (der sogen. Itala) für das griech. diathēkē gebrauchte testamentum abkürzend als Bezeichnung der heiligen Schriften des alten und des neuen Bundes gebraucht. So sind die Namen „Altes" und „Neues Testament" für die beiden Hauptteile der Bibel üblich geworden.

Tetrarch. Den Titel Tetrarch (Luther: Vierfürst) führen folgende im N. T. erwähnten Landesfürsten von Palästina und dessen Umgebung: 1) Herodes Antipas, der Sohn Herodes d. Gr., Vierfürst von Galiläa und Peräa zur Zeit Jesu Christi (Luk. 3, 1. Matth. 14, 1. Luk. 3, 19. 9, 7. Apstlg. 13, 1). Wenn er Matth. 14, 9 „König" genannt wird, so beruht dies auf einer auch sonst vorkommenden ungenaueren Bezeichnungsweise. 2) Philippus, ebenfalls Sohn Herodes d. Gr., Vierfürst von Trachonitis, Batanäa und Auranitis (Luk. 3, 1). 3) Lysanias, Vierfürst von Abilene (Luk. 3, 1). — Der Wortbedeutung nach könnte Tetrarches einen Herrscher oder Befehlshaber über vier bezeichnen. Und in diesem Sinne heißt in der That in der militärischen Sprache Tetrarches ein Befehlshaber über vier Lochoi. Im politischen Sprachgebrauch ist aber die Bedeutung eine ganz andere. Da heißt Tetrarchia eine „Herrschaft von vieren", also eine Organisation, derzufolge vier in die Herrschaft sich teilen (wie Oligarchia eine Herrschaft von wenigen, Polyarchia eine Herrschaft von vielen); und Tetrarches ist demnach einer, der über ein Viertel des Landes oder der Provinz gebietet. In der Geschichte kommt der Ausdruck zuerst in Bezug auf Thessalien vor, welches von alters her (seit König Aleuas, dessen Zeit aber unbekannt ist) in vier Distrikte geteilt war. König Philipp von Macedonien setzte über jeden dieser Distrikte einen Archon oder „Tetrarches". Dann hatten namentlich die drei Stämme der Galater ihr Gebiet in je vier Tetrarchien geteilt, mit je einem Tetrarchen (im ganzen also zwölf Tetrarchen) an der Spitze. Allmählich aber verlor der Ausdruck seinen ursprünglichen genaueren Sinn und wurde überhaupt gebräuchlich zur Bezeichnung eines kleinen, nicht selbständigen Fürsten, auch wo von einer Vierteilung des Landes gar nicht die Rede war. In diesem Sinne kommt der Ausdruck sehr häufig im Gebiet der hellenistischen Staatenbildungen in Kleinasien und Syrien vor. Und in diesem Sinne haben ihn dann auch die Römer verwendet, indem sie den Titel überhaupt solchen Fürsten verliehen, denen sie nur ein ganz kleines Gebiet zuerkannten, und denen sie nicht die mit größerem Ansehen und relativ größerer Macht verbundene Stellung eines verbündeten „Königs" einräumen wollten. Solche Tetrarchen waren nun auch die im N. T. erwähnten Söhne des Herodes und der neben ihnen genannte Lysanias von Abilene. An eine Vierteilung Palästina's, die damals gar nicht stattgefunden hat, ist also hierbei nicht zu denken. Schü.

Teuerung. Wir haben schon in d. A. Ackerbau, S. 24 auf die Ursachen hingewiesen, welche in Canaan leicht T. und Hungersnot hervorrufen konnten. In der That hat das Land nach dem Zeugnis der Bibel nicht selten und zuweilen mehrere Jahre nach einander schwer darunter zu leiden, am häufigsten infolge davon, daß der Regen ausblieb, und die Vegetation auf dem ausgedörrten Boden erstarb, weshalb mit den Menschen gewöhnlich auch das Vieh und das Wild Mangel litt (1. Kön. 18, 5. Jer. 14, 5 f. Joel 1, 18. 20). Einzelne konnten sich dann wohl durch Auswanderungen in die von der Plage verschonten Nachbarländer helfen; so bietet einmal das Moabiterland (Ruth 1, 1), ein anderes Mal das Land der Philister (1. Mos. 26, 1. 2. Kön. 8, 2) eine Zuflucht; vorzugsweise aber war es das gesegnete Nilland, aus dessen wohlverwalteten (vgl. S. 49 b) und auch bei allgemeinerem und lange dauerndem

Mangel (vgl. 1. Mos. 41, 30 f. 54 ff. 47, 13 ff.) nicht leicht ganz erschöpften Kornspeichern Getreide eingeführt werden mußte (1. Mos. 41, 57. 42, 1 ff. 43, 1 ff.), was auch dem phönicischen Welthandel Gelegenheit zu lohnenden Geschäften bot (vgl. Jes. 23, 3). Schon die Patriarchen sind durch Teuerungen zur Übersiedelung nach Ägypten bestimmt worden (1. Mos. 12, 10. 45, 11. 47, 4). Dann lesen wir von einer T. in der Richterzeit (Ruth 1, 1), von einer dreijährigen in der Zeit Davids (2. Sam. 21, 1), von einer noch schwereren und auch bis ins 3. Jahr anhaltenden (vgl. S. 380a) in der Geschichte des Elias (1. Kön. 17 u. 18) und von einer siebenjährigen in der Geschichte Elisa's (2. Kön. 8, 1 f.; vgl. auch 4, 38). Besonders anschaulich schildert Joel (Kap. 1 u. 2) die durch Heuschrecken und Dürre und Jeremias (Kap. 14) die durch eine große Dürre verursachte Not. Auch in der nachexilischen Zeit litt die jüdische Volksgemeinde wiederholt unter Mißwachs und T. (Hagg. 1, 6. 2, 17 f. Neh. 5, 1 ff.). Später, in der Zeit Aristobuls und Hyrkans lastete ein durch gewaltige Stürme herbeigeführter Ernteausfall und dann wieder im 13. Regierungsjahr Herodes des Gr. eine durch anhaltende Trockenheit verursachte Hungersnot, in deren Gefolge auch pestartige Krankheiten ausbrachen, schwer auf dem Lande (Joseph., Altert. XIV, 2, 2. XV, 9, 1). Durch wiederholte Hungersnöte, welche verschiedene Provinzen des römischen Weltreichs heimsuchten, war die Regierungszeit des Kaisers Claudius bezeichnet. Die von dem christlichen Propheten Agabus (s. d. A.) in Antiochien angekündigte (Apstlg. 11, 28) suchte im 4. Jahr des Kaisers (44 n. Chr.) Judäa und die Nachbarländer heim; die Königin Helena von Adiabene, die damals gerade als Proselytin nach Jerusalem kam, unterstützte die dortigen Notleidenden mit in Alexandria aufgekauftem Getreide und aus Cypern geholten Feigen (Joseph., Altert. XX, 2, 5); den Armen der Christengemeinde kam auch eine von den Christen in Antiochien gesammelte Kollekte zu gut. Der Assaron (vgl. S. 974a) Weizen, d. h. ungefähr 4 Liter, kostete damals, wie Josephus (Altert. III, 15, 3) angibt, 4 Drachmen (3 Mark 13 Pf.); in der Zeit Aristobuls und Hyrkans (s. o.) aber war der Preis für einen modius (= 8,75 Liter) sogar auf 11 Drachmen gestiegen. — Noch größer war freilich je und je die Hungersnot und noch höher der Preis der Lebensmittel in belagerten Städten (vgl. 2. Kön. 6, 25 ff. und dazu d. A. Taube). — Hunger und T. gehören zu den göttlichen Strafen, welche die Propheten neben dem Schwert u. der Pestilenz gewöhnlich androhen (vgl. z. B. Jer. 24, 10. 27, 8. 13. 29, 17 f. u. a.); als viertes Strafmittel kommen etwa auch noch wilde Tiere hinzu (Hes. 5, 16 f. 14, 21). Auch unter den Vorboten des Gerichtstages werden Hungersnot und teure Zeit mit aufgeführt (Matth. 24, 7. Offb. 6, 5 f.).

Teufel, s. Satan, Asasel, Beelzebub, Belial und Besessene.

Teufelsklaue oder **Seenagel.** Als Bestandteil des heiligen Räucherwerks (s. d. A.) wird 2. Mos. 30, 34 ein schĕchēleth genannter Stoff erwähnt (Luther: Stakte); Sir. 24, 21 [15] ist dafür Onyx, d. h. „Nagel, Klaue", genannt, wie jenes hebr. Wort auch in der Sept. und Vulg. wiedergegeben und von Onkel., in der syr. u. pers. Übersetzung und im Talmud gedeutet ist. Bezeichnet wird damit der sogen. Seenagel oder die Teufelsklaue, d. h. der einem menschlichen Fingernagel ähnliche Deckel verschiedener Meerschnecken, welcher im Orient, in Indien, Arabien, Persien und anderwärts, zwar nicht für sich allein, wohl aber in Verbindung mit anderen wohlriechenden Substanzen, gleichsam als Grundlage für dieselben, ein gewöhnlicher Bestandteil des Räucherwerks war und (z. B. in Nubien) noch ist. Dioskorides unterscheidet den indischen Onyx, der von in Sümpfen lebenden und die darin wachsende Narde fressenden Schnecken herkommen soll, den weißlichen und glänzenden, der vom Roten Meer stamme, und den schwarzen und kleineren aus Babylonien. Nach ihm ist der Onyx genannte Schneckendeckel dem der Purpurschnecke ähnlich (vgl. die Abbildung von Murex trunculus S. 1266). Ohne Zweifel waren es verschiedene Schneckenarten und -gattungen, welche den Onyx lieferten, und zwar mehrere Murexarten, deren Schalendeckel noch in Indien den Räucherpulvern beigemischt werden, aber wohl auch Kegelschnecken (Conoidea), deren langer Fuß einen kleinen, schmalen, nagelförmigen Deckel trägt, Flügelschnecken (Strombi) mit einem fast sichelförmigen, hornigen, die Mündung des Gehäuses nicht verschließenden Deckel am Ende des geknickten, mehr zum Hüpfen als zum Kriechen eingerichteten Fußes u. a. In unseren Apotheken wurde der (von Murexarten stammende) Onyx früher unter dem irreleitenden Namen Blatta byzantia geführt. Andere Arten desselben nannte man Onyx marina, d. i. „Seenagel". Der Name „Teufelsklaue" ist Übersetzung einer arabischen Benennung. — Der Umstand, daß die übrigen Bestandteile des heiligen Räucherwerkes Pflanzenstoffe sind, hat die mittelalterlichen Rabbinen (Raschi, Kimchi u. a.) veranlaßt, auch bei schĕchēleth an einen solchen, und zwar an eine wohlriechende Wurzel zu denken. Man darf sich aber aus jenem Grunde nicht verleiten lassen (mit Bochart, der an Bedellion denkt, und Bähr) die ältere wohlbegründete Überlieferung aufzugeben; und ebensowenig durch das Bedenken, daß der Seenagel für sich allein kein Aroma ist. Nach dem Talmud wurde er zuerst in Lauge von Kursenne (S. 19b) abgespült und dann in Kapernwein (oder

Cyperwein?) geweicht, um ihm die Schärfe des Geruchs zu nehmen; und obschon er auch so, für sich allein verbrannt, keineswegs angenehm, sondern immer noch scharf riecht (wie Bibergeil, dessen Geruch schon Dioskorides und Plinius, h. n. XXXII, 46 verglichen), so gibt er doch dem Wohlgeruch der mit ihm verbundenen Substanzen Kraft und Dauer.

Thaddäus, s. Judas Jakobi.

Thäler finden sich in dem gebirgigen Palästina in großer Anzahl. Das vielfach zerrissene Kalkgebirge des Westjordanlandes ist von Thälern der verschiedensten Formation durchsetzt, die im N. (s. d. A. Galiläa) alle möglichen Richtungen einschlagen, südlich von der Kisonebene aber nur nach W. und SW. einerseits und nach O. und SO. anderseits ziehen, während das Ostjordanland mehr den Charakter eines Plateaulandes mit verhältnismäßig wenigen, aber tiefen Thaleinschnitten, die allesamt zum Jordan laufen, bewahrt (vgl. die Artt. Arnon, Jabok). Die Ebenen (s. d. A.) und Thäler bildeten — wenigstens im eigentlichen Canaan (dem Westjordanlande) — die fruchtbaren und kultivierbaren Bodenstrecken. Während die Höhen der Berge — auch die plateauartig gestalteten — meist kahl waren, bargen die Thäler sowohl den (nicht sehr bedeutenden) Waldreichtum des Landes, als insonderheit die Getreide- und Fruchtfelder, die Wein- und Obstgärten; und da nicht überall breite Thalgründe für diesen Zweck zur Verfügung standen, so wurden auch die Abhänge der Thäler, wo sie nicht gar zu steil waren, wirtschaftlich ausgenutzt, was (wie noch heute im Libanon) durch sorgfältigen Terrassenbau (dessen Spuren noch vielfach angetroffen werden) ermöglicht wurde. Das Hebräische besitzt eine ganze Anzahl synonymer Ausdrücke für den Begriff „Thal". Der allgemeinste ist wohl gaj (gê), d. i. eig. „Vertiefung" (vgl. Jes. 40, 4): ein Wort, das Luther (mit alleiniger Ausnahme von Hes. 7, 16: „Gründe") stets mit „Thal" übersetzt hat. Es bezeichnet das Thal allgemein im Gegensatze zum Berg (2. Kön. 2, 16. Mich. 1, 6. Jes. 28, 1. 4. Hes. 6, 3. 31, 12. 32, 5. 35, 8. 36, 4. 6) und kann von jedem Thale gesagt werden (vgl. Jos. 8, 11. 1. Sam. 17, 3. 1. Chr. 4, 39). Über einzelne Thäler, die so bezeichnet werden, s. d. Artt. Jerusalem, S. 702b, Jephta-El, Salzthal, Zeboim, Zephata, Zimmerthal; vgl. auch d. A. Schauthal. — Auch náchal (d. i. das „Ausgehöhlte") ist ein allgemeiner Ausdruck, der genau dasselbe bedeutet wie das arab. wâdi (eig. „das sich Hinstreckende, Hinziehende"): nämlich die Thalschlucht samt dem (unter Umständen darin fließenden) Bache*), dann auch das Thal allein oder auch nur das Rinnsal, event. den Bach, s. schon d. Art. Bach. Poetisch steht in gleicher Bedeutung āfîk (Joel 1, 20. Ps. 42, 2. 126, 4. Hiob 6, 15. Hes. 32, 6 u. ö.). — Schon in speciellerem Gebrauche steht das häufige 'émek (eig. „Tiefe, Vertiefung"), von Luther mit „Thal" oder „Grund" (sehr treffend) übersetzt (nur Ps. 65, 14. Jer. 49, 4: „Aue"; Hiob 39, 21: „Boden"). Zwar kommt es wie gaj (mit dem es z. B. Jos. 8, 11 u. 13 wechselt) und náchal zunächst ganz allgemein von jedem Thale vor im Gegensatze zu den Bergen (Micha 1, 4. 1. Kön. 20, 28), und daher heißen so z. B. alle Thäler des Gebirges Juda (1. Chr. 28 [27], 29), die zum Mittelmeere ziehen (zu ihnen gehört das 'émek ha-baka Ps. 84, 7, das „Thal des Balsambaumes", was Luther fälschlich „Jammerthal" übersetzt), ebenso Jes. 22, 7 die Thäler um Jerusalem, Jer. 49, 4 die Thäler des ammonitischen Ostjordanlandes, Jer. 31, 40 das Thal Hinnom, oder das Thal bei Hebron; vgl. auch die Artt. Achor, Eichgrund. Aber seiner Grundbedeutung entsprechend bezeichnet 'emek speciell den Thalgrund, der mit Blumen besetzt ist (Hohesl. 2, 1) oder als Acker bebaut wird (Hiob 39, 10. Ps. 65, 14), oder den das Schlachtroß ungeduldig stampft (Hiob 39, 21); daher dann das Wort insbesondere breitere Thäler mit ausgedehnter Thalsohle bezeichnet (eben dieselben heißen auch schawē, d. i. „Plan, Ebene", 1. Mos. 14, 17; heute sahel „Ebene" oder merdsch „Wiese"), wie die Thalgründe und niedriger gelegenen Ebenen der Wüste Juda (4. Mos. 14, 25), der weite Thalgrund des Wadi Ṣarâr bei Beth Semes (s. d. A.; 1. Sam. 6, 13), das Thalbecken (Merdsch ibn 'Omeir), in welchem Josua die Canaaniter besiegte (s. d. Artt. Ajalon und Gibeon), das Thal Josaphat als das Schlachtfeld der Endzeit (Joel 4, 2. 12; vgl. V. 14: „Thal der Entscheidung"); s. noch die Artt. Berachah, Königsthal, Rephaim, Siddim. So wird weiter bezeichnet das obere Jordanthal bei Dan (Richt. 18, 28), das mittlere Jordanthal („Thal Suchoth" Ps. 60, 8. 108, 8), das untere Jordanthal am Toten Meere (Jos. 13, 19. 27; vgl. Jer. 48, 8); und nicht minder die Ebene Jesreel (samt dem bis über Bethsean hinaus reichenden Thalgrund), welche schlechtweg ha-'emek „das Thal" heißt (Richt. 5, 15. 7, 1. 8. 12. 1. Sam. 31, 7. 1. Chr. 11 [10], 7) oder (Jos. 17, 16) „Land" oder „Gegend des Thales (der Ebene)" (Luther: „Thal des Landes"). Endlich ist unter 'emek geradezu die Ebene im Gegensatze zum Gebirgslande gemeint, Richt. 1, 34 (die Mittelmeerebene), 1, 19 (die Sefela um Gaza und Askalon). — Der letzte hebr. Ausdruck für Thal ist bik'a. Der Herkunft nach bedeutet das Wort „Spalte, Thalspalte" (daher einigemale allgemein von Thälern im Gegensatze zu Bergen: 5. Mos. 8, 7. 11, 11. Ps. 104, 8. Jes. 41, 18. 63, 14; vgl. 40, 4), ist aber durch den Sprachgebrauch zumeist beschränkt auf weite Thalebenen: daher Lu-

*) Die von den Frühjahrs- oder Herbstregen ausgewaschenen Thäler heißen einmal (Richt. 6, 2) minhārôt (von nāhār, Fluß), eig. der Ort, wo das Wasser läuft. Luther: „Klüfte".

ther das Wort gewöhnlich mit „Feld“ oder „Breite“, seltener „Aue“ (5. Mos. 8, 7. 11, 11), nur je einmal mit „Ebene“ (2. Chr. 35, 22), „ebenes Land“ (1. Mos. 11, 2), „Fläche“ (Neh. 6, 2), „Thal“ (Dan. 3, 1) wiedergibt. Es wird (vgl. das über ʿemek Gesagte) vom oberen Jordanthale gesagt (Jos. 11, 17. 12, 7; s. d. A. **Baal Gad**; wahrscheinlich auch V. 8, s. d. A. **Mizpah** Nr. 5), vom Ghôr bei Jericho (5. Mos. 34, 3), von der Kisonebene (2. Chr. 35, 22. Sach. 12, 11), von der breiten Hochfläche westlich und südlich von Bêt Ûnia (Neh. 6, 2; s. d. A. **Ono**), von dem weiten Hochthale zwischen Libanon und Antilibanos (Cölesyrien; Am. 1, 5; s. d. Art. **Aven** Nr. 2), von der Niederung am unteren Euphrat (1. Mos. 11, 2; vgl. Dan. 3, 1; s. d. Artt. **Dura** u. **Sinear**), endlich auch von dem weiten, mit Totengebeinen bedeckten Blachfelde in der prophetischen Vision Hes. 37 (V. 1 f.). Das Wort ist auch heute noch in verschiedenen Formen üblich: el-Buḳêʿa nennen die arabischen Bewohner Palästina's einen weiten Strich der Wüste Juda östlich von Mâr Saba, ferner die Hochebene südwestlich von Jerusalem (s. d. A. **Rephaim**), sowie die weiten Flächen südöstlich von Ṭûbâs und nördlich vom Wadi Fârʿa und die Thalebene östlich von es-Salt (vulg. el-Bêtsche). El-Biḳâʿ heißt Cölesyrien noch heute, und Biḳʿat Taḳûaʿ heißt man die nördlich von Thekoa sich ausbreitenden Hochflächen. — S. Robinson, Phys. Geogr. S. 67 ff. M.

Thalthor, s. Jerusalem S. 702b.

Thamna, Thamnata, s. Timna Nr. 3.

Thassi, nach 1. Makk. 2, 3 Beiname des Makkabäers Simon (s. d. A.), handschriftlich auch Thassis und Thassei, syr. tadsî, bei Josephus (Altert. XII, 6, 1) in Matthes verschrieben; unter den Erklärungsversuchen ist die an die syrische Namensform anknüpfende: „es wird junges Grün aufsprossen“ = „es wird Frühling“ sprachlich unmöglich, die von dem aram. und rabbin. tesas = gären, aufbrausen (vom jungen Wein gebraucht) noch die annehmbarste.

Theiding, eigentlich die für einen bestimmten Tag zur gerichtlichen Verhandlung angesetzte Sache (althochd. tagadinc), im Sprachgebrauch aber s. v. als leeres Gerede (Hiob 35, 16. Jer. 23, 32. Hes. 22, 28). Der ursprüngliche Sinn des Worts (vgl. unser „Bagatellsachen“) macht sich noch geltend in dem Wort **Theidingsleute** (2. Mos. 21, 22), d. i. Schiedsmänner (vgl. S. 864a).

Theophilus, s. Lukas.

Thessalonich, das heutige Salonichi oder Selanik, das griechische Thessalonike, verdankt seinen Namen und seine erste Blüte dem macedonischen König Kassander (Antipaters Sohne), welcher in der letzten Zeit des 4. Jahrhunderts v. Chr. die alte griechische (wahrscheinlich ionische) nach benachbarten heißen Quellen benannte Kolonie Therme an der nordöstlichen Ecke des nach ihr benannten, tief in den Rumpf der Balkanhalbinsel einschneidenden Golfes als seine neue Residenz bedeutend erweiterte, mit Prachtgebäuden schmückte und nach seiner Gemahlin, einer Tochter des großen Königs Philipp, des Siegers von Chäronea, „**Thessalonike**“ nannte. Das volle Übergewicht über die alten Städte Macedoniens, namentlich über die alte Residenz Pella, gewann Th. aber erst, als die **römische** Republik 146 v. Chr. Macedonien zur **Provinz** gemacht hatte. Seit dieser Zeit blieb, als die Seehauptstadt des Landes (zugleich als „freie Stadt“) Th. für lange Jahrhunderte der Regierungssitz der römischen Statthalter. Die natürlichen Vorteile aber der geographischen Lage von Th. für Handel und Verkehr machten sich mit stets zunehmender Macht geltend. Denn Th. war nicht nur eine höchst bedeutsame Stelle des Gestades und wichtiger Hafenplatz; hier sammelten sich auch zahlreiche Straßen aus dem Binnenlande, namentlich die große nördliche Straße, die von dem Axiosthale herkam; und endlich war Th. der natürliche Mittelpunkt der Via Egnatia, der **großen römischen** Heerstraße von Dyrrhachion nach dem Hellespont. — Unter solchen Umständen ist Th. namentlich während der beiden ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit (ehe es noch in der Mitte der dritten Jahrhunderts n. Chr. das starke militärische Bollwerk der Griechenwelt gegen die Einbrüche der nordischen Völker wurde) als „*Πρώτη Μακεδόνων*“ und Metropolis die neben Korinth reichste und glänzendste **Handelsstadt** der europäischen Griechen geworden, leider aber auch der Sitz einer abschreckenden Sittenverderbnis. Für die Geschichte des **Christentums** hat Th. die Bedeutung, daß der Apostel **Paulus** in dieser großen Metropole, in welcher auch eine sehr zahlreiche Synagogengemeinde bestand, bei seiner ersten europäischen Missionsreise, etwa zu Anfang d. J. 54 n. Chr. eine vorwiegend aus Heiden und Proselyten gesammelte **christliche** Gemeinde ins Leben rief (Apstlg. 17, 1 ff. 1. Thess. 1, 9; vgl. Phil. 4, 16), zu deren Stärkung in den von den Juden veranlaßten Verfolgungen er von Athen aus den Timotheus sandte (1. Thess. 3, 2 ff.), und an welche er nach der Rückkunft desselben zugleich im Namen des Silas und Timotheus von Korinth aus kurz nach einander seine beiden Thessalonicherbriefe richtete (1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1); vgl. d. A. **Paulus** S. 1168b. Von seinen Gehilfen stammten Aristarchus (s. d. A.) und Secundus aus Th. (Apstlg. 20, 4. 27, 2). Von Rom aus kam später der seine Verbindung mit dem Apostel

lösende Demas (s. d. A.) dahin (2. Tim. 4, 10). Als ersten Bischof von Th. aber nennt die Sage den Silas. H.

Theudas, einer jener jüdischen Abenteurer, von denen man nicht weiß, ob man sie mehr für Schwärmer oder für Betrüger halten soll. Sein Auftreten fällt in die Zeit des Cuspius Fadus, des ersten römischen Prokurators nach dem Tode Herodes Agrippa's I. († 44 n. Chr.), also in die ersten Jahre nach 44 n. Chr. Er behauptete, ein Prophet zu sein, und verkündigte, daß auf sein Wort das Wasser des Jordan sich teilen und den Menschen den Durchgang ermöglichen werde. Bei der großen Empfänglichkeit, die im jüdischen Volke damals für solche Dinge herrschte, sammelte er leicht einen Haufen um sich, mit welchem er an den Jordan zog, um das Wunder zu vollziehen. Da alle derartigen Bewegungen immer auch politisch bedenklich waren, sandte der Prokurator eine Abteilung Reiter nach, welche die Leute des Theudas unvermutet überfielen, die einen töteten, die anderen gefangen nahmen. Unter den Ergriffenen befand sich Theudas selbst. Es wurde ihm von den Soldaten das Haupt abgehauen und dasselbe mit nach Jerusalem gebracht. So erzählt den Hergang Josephus (Altert. XX, 5, 1), der namentlich in betreff der Zeitangabe hier so bestimmt und genau ist, daß ein Zweifel darüber kaum möglich ist. In der Apostelgeschichte wird nun aber dieser Theudas und sein Unternehmen erwähnt in der Rede Gamaliels, die nicht sehr lange nach der Himmelfahrt Christo, also längst vor dem Auftreten des Theudas gehalten ist (Apstlg. 5, 36). Ist wirklich in beiden Fällen derselbe Theudas gemeint, so ist es jedenfalls ungeschichtlich, wenn der Verf. der Apostelgesch. die Erwähnung desselben schon dem Gamaliel in den Mund legt. Dazu kommt nun aber, daß in einer Rede Gamaliels das Auftreten des Theudas in eine noch viel frühere Zeit, nämlich in die Zeit vor dem Aufstande Judas' des Galiläers aus Anlaß der Schatzung, d. h. in die Zeit vor 6 n. Chr. verlegt wird (vgl. Apstlg. 5, 37: „Danach stand auf Judas aus Galiläa in den Tagen der Schatzung"). Es haben deshalb viele angenommen, daß der in der Apostelgesch. erwähnte Theudas ein ganz anderer sei, als der bei Josephus. Ja man hat versucht, den Theudas der Apostelgeschichte mit einem der älteren jüdischen Aufwiegler, die von Josephus unter anderen Namen erwähnt werden, zu identifizieren. So hat namentlich Wieseler (Chronolog. Synopse S. 103 ff.) die Vermutung aufgestellt, der ältere Theudas sei identisch mit Matthias, Sohn des Margaloth, der kurz vor dem Tode Herodes' des Gr. (4 v. Chr.) das Volk aufforderte, den von Herodes am Tempel angebrachten Adler herabzureißen (Jos., Altert. XVII, 6, 2 ff.). Zur Begründung seiner Ansicht beruft sich W. darauf, daß der Name Theudas (= Theodotus oder Theodorus) gleichbedeutend sei mit Matthias (Gottesgabe). Allein wenn dies auch richtig ist, so ist die Kombination doch ganz willkürlich. Vor allem ist jene Aufforderung zum Herabreißen des Adlers gar nicht von jenem Matthias allein, sondern von ihm und Judas, Sohn des Sariphaios, ausgegangen; und zwar nennt Josephus den Judas an erster Stelle. Weshalb sollte also in der Apostelgeschichte nur der eine genannt sein? Aber auch die ganze Charakteristik, welche die Apostelgeschichte von Theudas gibt („er stand auf und gab vor, er wäre etwas"), paßt gar nicht zu dem Unternehmen jener beiden Schriftgelehrten. Jener Theudas hat seine Person zum Mittelpunkt der Bewegung gemacht; die genannten Schriftgelehrten haben aber nur das Volk aufgefordert, den gesetzwidrigen Adler vom Tempel zu entfernen. Es sind also augenscheinlich zwei ganz verschiedene Vorgänge. Eher noch als diese ganz willkürliche Kombination könnte man sich die Annahme gefallen lassen, daß es zwei verschiedene Aufwiegler Namens Theudas gegeben hat, von welchen der ältere bei Josephus nicht erwähnt wird. Aber man wird auch dies als sehr unwahrscheinlich bezeichnen müssen. Denn es sind nicht nur die Namen, sondern auch die berichteten Vorgänge identisch. Nimmt man noch hinzu, daß überhaupt die Erzählungen in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte erheblich an Zuverlässigkeit hinter denen der zweiten Hälfte zurückstehen, und daß jedenfalls die Rede des Gamaliel in mehr oder weniger freier Weise vom Verfasser der Apostelgeschichte komponiert ist, so wird man es immer als das Wahrscheinlichste zu betrachten haben, daß der Verfasser der Apostelgeschichte — indem er von dem Aufstand des Theudas nur im allgemeinen wußte, ohne über die Zeit näher unterrichtet zu sein, die Erwähnung desselben dem Gamaliel im Widerspruch mit der Chronologie in den Mund gelegt und denselben überdies irrtümlich in die Zeit vor dem Aufstande Judas des Galiläers verlegt hat. An sich ist ja die Geschichte des Theudas in der That eine treffende Illustration des Gedankens, den Gamaliel in jener Rede durchführen will: daß nämlich Unternehmungen, die nicht aus Gott stammen, auch keinen Bestand haben können. Schü.

Thinenholz. Unter den kostbaren Artikeln, welche auf dem Markt Babylons, d. h. Roms zu haben waren, ist Offb. 18, 12 auch das Th. (Xylon thyinon) genannt. Es ist dies das feste, überaus dauerhafte, wohlriechende und schön gemaserte Holz des nach Angabe der Alten in der Oase des Jupiter Ammon, in der Cyrenaika und in Mauritanien und noch jetzt auf dem Atlas und den

Hügeln der Berberei wachsenden, von den Griechen thyon, thya und thyia, von den Römern citrus oder auch cedrus numidica, im System Callitris quadrivalvis, Vent. (Thuja articulata, Vahl) genannten gegliederten Lebensbaums. Derselbe ist manchmal nur ein buschiger Strauch, wird aber unter günstigen Verhältnissen zum 30 Fuß hohen Baum. Er gehört zu den Koniferen, hat gegliederte Zweige, kleine, schuppenförmige, immergrüne Blätter, vierkantige Zapfen mit 3 oder mehr Nüßchen und wird von den Alten mit der „wilden Cypresse", d. h. Cupressus horizontalis (vgl. S. 283b), verglichen; von ihm stammt das

c a b

Thinenholz. Callitris quadrivalvis
a. Blüte. b. Frucht.

gelblichweiße, zerreibliche, geschmacklose, aber, auf Kohlen verbrannt, angenehm riechende Sandarakharz. Das hochgeschätzte Holz lieferte das unverwüstliche Gebälk mancher alten Tempel (das des Apollotempels in Utika war nach Plinius so alt als die Stadt selbst, nämlich 1178 Jahre), das Getäfel von Palästen und das Material zur Fournierung von Prachtmöbeln. Besonders geschätzt waren bei den Römern die aus dem am schönsten gemaserten Wurzelstock aus einem Stück angefertigten oder aus zweien kunstvoll zusammengefügten Prachttische, deren Wert mit der Größe und Dicke der Platte stieg, aber auch mit der Schönheit der Farbe und der Maserung, bezüglich deren man mancherlei Sorten (Tiger-, Panther-, Bienenholz u. dgl.) unterschied. Man hielt das Elfenbein nicht für zu kostbar, um daraus die Füße solcher Tische herzustellen. Wenn man bei Plinius liest, daß schon von Cicero's Zeiten an ein solcher Prachttisch nicht selten mit mehr als einer Million Sestertien (über 175000 Mark) bezahlt wurde, so begreift es sich, daß in einer Aufzählung der Kostbarkeiten des römischen Weltmarkts das Thinenholz nicht fehlen durfte. Noch jetzt wird dasselbe als Fournierholz aus Algier bezogen und teuer bezahlt. Vgl. Lenz, Botanik S. 14 u. 362 ff.

Thomas, d. h. Zwilling, im Griechischen Didymos (Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2), einer der zwölf Apostel Jesu. Da er in den Apostelverzeichnissen der drei ersten Evangelien (Mark. 3. Matth. 10. Luk. 6) immer mit Matthäus zusammengestellt ist, der nach Mark. 2, 14 eines Alphäus Sohn war, und beiden jedesmal „Jakobus des Alphäus Sohn" folgt, so hat man die Vermutung aufgestellt, er sei ein Zwillingsbruder des Matthäus und mit dem jüngeren Jakobus desselben Vaters Kind gewesen. Thomas tritt besonders im Johannesevangelium wiederholt charakteristisch hervor: Kap. 11, 16, da Jesus trotz der Bedrohung seines Lebens in Jerusalem sich nicht abhalten läßt, nach Bethanien an des Lazarus Grab zu gehen, spricht er zu den anderen Jüngern in schwermütiger Entschlossenheit: „Lasset uns mit ihm ziehen, auf daß wir mit ihm sterben." 14, 5, da Jesus in seinen Abschiedsreden gesagt: „Wohin ich gehe, dahin wißt ihr den Weg", erklärt er in ehrlichem Ringen nach Verständnis: „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst, und wie sollen wir den Weg wissen?" Und 20, 24, als ihm die übrigen Jünger mit der fröhlichen Verkündigung ihres Erlebnisses am Osterabend entgegenkommen: „Wir haben den Herrn gesehen", setzt er ihnen den bekannten hartnäckigen Zweifel entgegen, welchen dann der Auferstandene acht Tage später in vollständiger Erfüllung der von dem Jünger aufgestellten Forderungen durch unzweifelhafte sinnliche Überführung überwindet. Dieser vielerwähnte Thomaszweifel ist doch nur die starke Ausprägung einer sämtlichen Jüngern von Anfang gemeinsamen Stimmung: für ihre jüdische Weltanschauung, die eine Totenauferstehung erst am Ende der Tage erwartete, war die Osterbotschaft etwas ganz Unglaubliches, erst nach der gewissesten sinnlichen Überführung Annehmbares, weshalb es auch so thöricht ist, ihre Überzeugung davon auf subjektive Visionen zurückführen zu wollen. Thomas hielt seine Freunde gewiß nicht für Lügner, er mochte das, was sie gesehen haben wollten, eben für eine Vision und daher Selbsttäuschung halten; aber seine Liebe zu Jesu und Trauer um ihn ist

zu ernst, als daß er einen zweifelhaften Trost annehmen könnte, — das was ihn aufrichten soll, muß auch von zweifellosester Gewißheit sein. Darum gewährt ihm Jesus unter liebevoller Zurechtweisung sein ganzes Verlangen. — Von Apstlg. 1, 13 abgesehen, kommt Th. in der Apostelgeschichte und dem übrigen N. T. nicht weiter vor; aber die Kirchenväter wollten wissen, daß er in Parthien gepredigt habe und in Edessa begraben sei. Eine noch spätere Überlieferung ließ ihn das Evangelium nach Ostindien tragen, wo eine alte Bevölkerung von syrischen Christen an der Küste Malabar, die „Thomaschristen", ihn als den Stifter ihrer kirchlichen Gemeinschaft verehrte.

Bg.

Thon. Das den Th. bezeichnende hebr. Wort (chómer) hat Luther öfters auch mit „Leimen" übersetzt. Aus Th. wurden Backsteine (1. Mos. 11, 3. 2. Mos. 1, 14. Nah. 3, 14; vgl. S. 33 f.), allerlei Töpfergerät (Jes. 29, 16. 45, 9. 64, 8. Jer. 18, 4. 6. Sir. 33, 13. 38, 33 u. a.), die zum Erzguß nötigen Formen (1. Kön. 7, 46), auch Götzenbilder (Weish. 15, 7 ff.) oder deren Kern (Bel V. 6) angefertigt; ein feiner Th. wurde zum Siegeln gebraucht (Hiob 38, 14). Hiob 27, 16 ist der Th. Bild des in Menge Vorhandenen. Hiob 13, 12 sind Wälle aus Th. Bild schwacher Beweisgründe, und mit einem Gebilde oder einem Haus aus Th. ist Hiob 4, 19. 10, 9. 33, 6 der menschliche Leib verglichen. In den Stellen 1. Mos. 11, 3. 14, 10 u. 2. Mos. 2, 3 steht Th. für „Asphalt" (s. d. A.).

Thore. Die zur Befestigung der Stadt (1. Makk. 13, 33) gehörigen, zuweilen in hohe Türme (2. Chr. 26, 9) auslaufenden Thore oder Thorgebäude (s. die Abbildungen S. 249. 704. 717) sind in den Artt. Haus Nr. 4 und Stadt Nr. 2 schon im allgemeinen beschrieben, so daß uns außer der Erklärung einiger eigentümlichen Redewendungen fast nur noch der Nachweis übrig bleibt, wie die Th. in verschiedener Weise dem öffentlichen Leben dienten. Die genaueste Thorbeschreibung, welche wir Hes. 40, 6—16 in der Bibel besitzen, handelt vom Ostthorgebäude des äußeren Tempelvorhofs. Zu 1. Sam. 17, 52 vgl. ob. S. 1325 a, zu Zeph. 1, 10 S. 700 a, zu Joh. 5, 2 S. 589 b. Wir lesen 2. Sam. 19, 8 (9), daß David zum freundlichen Empfang seiner siegreichen Krieger, die wohl am Könige vorbei in die Stadt einzogen, „im Thore" saß. In Wirklichkeit aber saß David auf dem kleinen Hofe zwischen den beiden Thoren (2. Sam. 18, 24), so daß der Ausdruck „Thor" (vgl. Haus, S. 589 a) im weiten Sinne den ganzen in der Nähe der Thorflügel (Luth. Richt. 16, 3: Thüren) befindlichen und durch sie gesicherten Raum bedeutet. Häufig, z. B. Richt. 9, 35. 40 und in der den Höhendienst in den Th. erwähnenden Stelle 2. Kön. 23, 8, spricht Luther von der Thür des Thores, wo im Hebr. von der Thor-Öffnung oder dem Eingang des Thores die Rede ist. Das eigentliche Thor sicherte aber nicht nur die überbauten Räume und Hallen und die freien Plätze in der unmittelbaren Nähe des Stadteingangs, sondern auch die ganze übrige Stadt (vgl. 1. Mos. 22, 17). Daher greift der hebr. Sprachgebrauch, der in bildlicher (Jes. 14, 31) Rede die Th. leicht personifiziert (zu Matth. 16, 18 vgl. ob. S. 642 f.), auch noch weiter, indem er unter den Th. die Städte selbst versteht (vgl. 2. Mos. 20, 10. 5. Mos. 16, 5. Ruth 3, 11; übrigens ist 1. Sam. 9, 14 nach Vers 18 „inmitten des Thores" zu lesen). Bekanntlich bildete die Wohnung oder Hofburg des morgenländischen Herrschers gleichsam eine kleinere Stadt oder Festung für sich, so daß wir das z. B. 2. Sam. 15, 2. 2. Kön. 9, 31 gemeinte Thor des königlichen Schlosses oder das Palastthor der Königsburg nicht mit dem Stadtthor verwechseln dürfen. Wie wir noch jetzt die türkische Regierung nach morgenländischer Weise als „die hohe Pforte" bezeichnen, so bedeutet Esth. 3, 2. Dan. 2, 49 das Thor den königlichen Hof. Wer bei Hofe zu thun hatte oder auch nur Nachricht einziehen wollte, pflegte sich in das Thor des Königs zu setzen (vgl. Esth. 2, 19 ff. Herod. III, 120). — Betrachten wir nun zunächst, wie die Th. samt den dabei befindlichen freien Plätzen (vgl. Neh. 8, 16. Hiob 29, 7, s. d. A. Gasse) dem öffentlichen Handel und Wandel dienten, dem Kauf und Verkauf (latein. mercatus, woher unser: Markt), so entsprechen sie so ziemlich der griechischen agorá oder dem forum der Römer. Der Kleinverkauf namentlich von allerlei Lebensmitteln, welchen Nehemia (13, 15 ff.) am Sabbath verbot, geschah naturgemäß bei den Thoren (2. Kön. 7, 1), so daß zu Jerusalem (s. ob. S. 700 a. 704) der Schaf- und Fischmarkt gewiß in der Nähe des Schaf- und Fischthores gehalten wurden. Bedenkt man die enge Bauart der meisten hebr. Städte und die eigentümliche Einrichtung der Bazarstraßen (s. ob. S. 1559 a u. vgl. Robinson, N. B. F. S. 594 f.), so kann man sich über den zum Teil allerdings nur scheinbaren Mangel größerer Marktplätze nicht wundern. Dieser Schein wird nämlich in der deutschen Bibel dadurch hervorgerufen, daß Luther auch an Stellen, wie Hohesl. 3, 2 die Übersetzung „Markt" vermeidet, mit welcher er im N. T. agorá wiedergibt (vgl. Matth. 11, 16. 20, 3. 23, 7. Mark. 6, 56. 7, 4. Apstlg. 16, 19. 17, 17). Die zuletzt angeführten Stellen reden nicht vom Markthalten (vgl. dagegen Weish. 15, 12. Joh. 2, 14. 1. Kor. 10, 25), da das Feilbieten der Arbeitskräfte (Matth. 20, 3 ff.) von seiten unbeschäftigter kaum hierher gehört, sondern reden vom Marktplatz als der Stätte des stärksten öffentlichen Verkehres und der Gerichtshandlung (Apstlg. 16, 19), und in diesem Sinne

geschieht der Th. in der Bibel sehr oft Erwähnung. Zur geselligen Unterhaltung (s. ob. S. 514. 611 a) pflegte man die Th. aufzusuchen, wo die von außen kommenden Nachrichten (vgl. 1. Sam. 4, 18) zuerst anlangten. Wer beim Eintritt eines öffentlichen Unglücks (vgl. 2. Makk. 3, 19) das Bedürfnis fühlte, unter die Leute zu kommen, fand in der bei den Th. zusammenströmenden Volksmenge ebensogut seine Rechnung, als diejenigen, welche zu ihrer Erholung oder Ergötzung Gesellschaft suchten (vgl. 1. Mos. 19, 1. Ps. 69, 13. Spr. 31, 31). Gewiß gab's nicht nur zu Bethlehem (2. Sam. 23, 15 f.) Brunnen am Thore, und an erquicklichem Schatten war meistens auch kein Mangel. Daher begreift sich's, daß die Th. ein Lieblingsplatz für müßige Leute waren (vgl. die als Märktler bezeichneten Pflastertreter in Apstlg. 17, 5, bei Luth.: „Pöbelvolk"), zumal da die Th. als Orte öffentlicher Schaustellung und zahlreicher wichtiger Verhandlungen allerlei zu sehen und zu hören boten (vgl. 1. Kön. 22, 10. Jer. 38, 7 und s. ob. S. 505. 914). Nach Hes. 11, 1 waren im Ostthore des äußeren Vorhofs 25 Volksoberste zu einer Beratung versammelt, und wir finden Jer. 26, 10 ff. ebenfalls ein Tempelthor als Sitzungsstätte erwähnt, worin die Obersten Juda's über den Propheten Gericht hielten, während die Rats- und Gerichtssitzungen gewöhnlich in den Stadtthoren stattfanden (vgl. Hiob 29, 7. Spr. 31, 23. Klgl. 5, 14). Zum Sitzen dienten wohl an den Wänden angebrachte niedrige Divans (s. d. A. Bette) oder steinerne Bänke, wenn man nicht auf einem Polster (vgl. Hiob 29, 7) einen Sitz auf dem Boden des Marktplatzes herrichtete (s. ob. S. 957). Nicht nur Verträge der verschiedensten Art (vgl. 1. Mos. 23, 10. 18. 5. Mos. 25, 7. Ruth 4, 1 f. 11) wurden in den Th.n abgeschlossen, sondern auch alle Gerichtshändel wurden dort erledigt, so daß die Schwachen und Geringen durch ungerechtes Urteil im Th. oft Unterdrückung erfuhren (vgl. 5. Mos. 21, 19 ff. 22, 15 f. Hiob 31, 21. Ps. 55, 12. 127, 5. Spr. 22, 22. Jes. 29, 21. Am. 5, 12. 15). Wie das, was öffentlich bekannt werden sollte, in den Th. verkündigt wurde (vgl. Jer. 17, 19 ff. Spr. 1, 21. 8, 3), so wurden dort nach 2. Kön. 10, 8 (vgl. Arvieux, Nachr. 5, S. 187) auch die Köpfe (s. S. 887) der Hingerichteten zur Schau gestellt, und nach dem griech. Estherbuch wurde Haman vor dem Thore zu Susa gehenkt (vgl. 1. Sam. 31, 10), während Hebr. 13, 12 nach dem Zusammenhange nicht hierhergehört). Kph.

Thorhüter, s. Stadt Nr. 2 und Leviten S. 923 b.

Thrakien. Diesen Namen (richtiger „Thrake") wandten die civilisierten Völker der älteren Zeit in Griechenland und im Orient in rein geographischem Sinne (ohne ethnographische Unterscheidungen) auf das gesamte Volk jenseits des Olympus und des Bosporus an. Für die Hebräer vgl. auch den Art. Tiras zu 1. Mos. 10, 2. Als die Griechen dann die Länder und Völker des ihnen benachbarten Nordens näher kennen lernten, unterschied man, etwa seit dem 8. Jahrhundert v. Chr., die Masse der sogen. Skythen im Norden der untern Donau von den zahlreichen Stämmen der historischen Thraker, zwischen der untern Donau, dem schwarzen und ägeischen Meere, dem Axios und dem Thalgebiete des heutigen Serbien. Das große Volk der Thraker in der Osthälfte der heutigen Balkanhalbinsel bildete einen Teil der indo-europäischen Völkergruppe; mit demselben hingen zunächst zusammen die kleinasiatischen Bithynier, und in den untern Donauländern die Geten und Dakier. In der Geschichte der alten Welt erscheinen die Th. bei einer gewissen Civilisation als dem Trunk und anderen Ausschweifungen ergeben, dabei als gefürchtete Krieger. Ehe ihnen seit 279 v. Chr. die Kelten auf diesem Gebiete fühlbare Konkurrenz machten, waren sie in der Osthälfte der alten Welt, namentlich seit Alexander d. Gr., als Söldner zu Fuß und besonders zu Roß ebenso verbreitet, wie etwa in modern türkischer Zeit die Arnauten (vgl. 2. Makk. 12, 35). Die in der römischen Kaiserzeit bestehende, 46 n. Chr. organisierte Provinz Thracia umfaßte das Land zwischen dem Fl. Nestos, dem Balkan, dem schwarzen und dem ägeischen Meere. H.

Thron. Viel häufiger als das griechisch-lateinische Wort „Thron", welches ursprünglich den erhabenen (vgl. Jes. 6, 1) Stuhl oder hohen Sitz, dann aber (s. d. A. Scepter) besonders den Herrscherstuhl bedeutet, finden wir in der deutschen Bibel für das hebr. kissē' den einfachen Ausdruck „Stuhl" gebraucht, z. B. 1. Mos. 41, 40. Offb. 4, 4; zuweilen heißt der Th. bei Luth. „Königsstuhl" (Judith 1, 11) oder „Richtstuhl" (1. Kön. 7, 7). Nach der späteren Ausbildung der himmlischen Hierarchie (S. 395 b) bezeichnen die Throne (Kol. 1, 16; vgl. Eph. 1, 21) eine bestimmte Klasse hoher Engel. Die 1. Kön. 7, 7 erwähnte Thronhalle, in welcher Salomo auch zu Gericht saß, hatte ihren Namen von dem darin feststehenden prächtigen Th. (1. Kön. 10, 18—20. 2. Chr. 9, 17—19, s. ob. S. 192), der wohl mit Hilfe tyrischer Künstler angefertigt war und zum Teil den ägyptischen und assyrischen Thronstühlen glich (H. Weiß, Kostümkunde des Altertums. 2. Aufl., S. 160). Der ob. S. 1106 abgebildete Th. Asur-naßir-habals ist ein erhöhter und darum mit einem Fußschemel versehener Stuhl ohne Lehne, auf dessen Gesäß ein mit Trodbeln verziertes Polster liegt. Ohne Polster oder Teppich (vgl. Jer. 43, 10 „Prachtdecke"; Luth. irrig: „Gezelt"; Hoffmann in Stade's Zeitschr. f. Alttest. Wiss. 1882, S. 68 denkt an einen von Gold und Edelsteinen blitzenden Be-

hang des Thronbaldachins) ist auch der Th. Salomo's schwerlich im Gebrauch gewesen; auch wird ihm trotz der 6 Stufen (vgl. ob. S. 1182) eine Fußbank, wie sie der Text der Chronik*) darzubieten scheint, wohl nicht gefehlt haben. Das Bild ob. S. 136 zeigt uns den Sitz der Königin niedriger als den des Königs (vgl. die bildliche Redeweise in 1. Kön. 1, 47, während Stellen wie 2. Kön. 25, 28 und Esth. 3, 1 buchstäblich verstanden werden können). Zu den 1. Kön. 10, 18 bis 20 genannten Stoffen, Gold und Elfenbein, haben wir als Grundbestandteil des Stuhls und Schemels wohl das Cedernholz (s. ob. S. 957a und Weiß, S. 109 f.) zu ergänzen. Die Einbil-

Ägyptischer Thronsessel. Nach Wilkinson.

dungskraft der späteren Juden hat nicht nur Edelsteine, sondern auch viele unglaubliche Dinge hinzugefügt (vgl. die Beschreibung von Salomo's Th. im Targum scheni bei P. Cassel, Das B. Esther. Berlin 1878, S. 246 ff.), und wirklich wurde im Morgenlande mit den fürstlichen Thronsesseln, je länger je mehr, ein erstaunlicher Luxus getrieben (s. Rosenmüllers Morgenland 3, S. 176 ff. über die Pfauenthrone indischer und persischer Könige). Obgleich bereits ob. S. 83. 92. 165. 1183. 1380. 1389 zahlreiche Abbildungen gegeben sind, fügen wir zur Erläuterung von 1. Kön. 10, 19, wonach zwei Löwen neben (Luth.: an) den Lehnen standen, das Bild eines ägyptischen Thrones hinzu; die Meinung, daß die Seitenlehnen von Löwen getragen worden seien, ist jedenfalls unhaltbar. Aus einer gewissen Ähnlichkeit der ältesten Stühle mit den Tischen oder Altären (Mal. 1, 7) erklärt sich auch zum Teil die Ansicht, daß der Offb. 2, 13 erwähnte Satansthron zu Pergamus in dem großen Altare wiedergefunden sei, dessen kostbare Bruchstücke Humann für das Berliner Museum gerettet hat. Weniger kostbar als Salomo's Th. waren die leicht beweglichen königlichen Stühle; vgl. 1. Kön. 22, 10, wonach Ahab und Josaphat, mit (ihren königlichen, vgl. Esr. 3, 10) Kleidern angethan, auf einer Tenne am Eingange des Thores (s. d. A.) von Samaria saßen, und zwar jeder auf einem Stuhle für sich. Es gab aber auch Stühle mit zweisitzigem Gesäße, welche gewöhnlich ohne Lehne waren, wogegen die Armstühle oder Lehnsessel in der Regel nur Raum für eine Person hatten. Diese Mehrsitzigkeit liegt nach leicht verständlichem Bilde, indem der Th. die Regierung oder Herrschaft (vgl. 2. Sam. 14, 9. Klgl. 5, 19) bezeichnet, mehreren Schriftstellen zu Grunde (z. B. Ps. 110, 1. Sach. 6, 13. Offb. 3, 21). Über die Stühle oder Throne, auf denen Könige, Richter und andere Würdenträger bei der feierlichen Ausübung ihres Amts oder in der Öffentlichkeit erschienen, vgl. noch 2. Mos. 11, 5. Richt. 3, 20. 1. Sam. 1, 9. 1. Kön. 2, 19. 2. Kön. 11, 19. Ps. 9, 5. 122, 5. Dan. 7, 9. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Kph.

Thür, Thürhüter, s. Haus Nr. 4.

Thyatira war in dem letzten Jahrhundert der römischen Republik und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit eine der blühendsten griechischen Städte im nördlichen Teile der in älterer Zeit Lydien genannten kleinasiatischen Landschaft. Ursprünglich Pelopia geheißen, hatte der König Seleukos I. Nikator im zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts v. Chr. diesen Platz an dem zum Hermos strömenden Flusse Lykos in der Weise der Diadochen Alexanders d. Gr. griechisch kolonisiert. Im Jahre 133 oder 132 v. Chr. hatte Th. furchtbar gelitten, als nach dem Ausleben der Attaliden von Pergamon der Prätendent Aristonikos mit seinen fanatischen Sklaven- und Proletarierbanden diese wie andere griechische Städte erstürmte. Aber sie erholte sich bald wieder. Als ein wich-

*) Die eigentümlichen, wohl nur durch Textverderbnis begreiflichen Worte 2. Chr. 9, 18 hat eine neuere Auslegung so wenden wollen, als hätte der Th. an seiner Rückseite einen Widder(-Kopf) von Gold gehabt; eher noch ließe sich das gerundete Haupt, von welchem der echte Text spricht (vgl. ob. S. 192), auf eine Art Thronhimmel oder eine an der Rücklehne befestigte runde Überdachung beziehen, obwohl auch dies unwahrscheinlich genug ist. Der von H. Weiß S. 46 abgebildete und beschriebene tragbare Th. der Könige des neuen ägyptischen Reichs hatte statt des Baldachins einen von einem goldenen Stabe gehaltenen, flach ausgebreiteten Federschirm.

tiger Platz der römischen Provinz „Asia", über den die Römer in der Kaiserzeit die Heerstraße von Pergamon nach Sardes führten, war sie einer der Münzorte, wo die Landesmünzen, die sogen. Kistophoren, geprägt wurden, und scheint in der Kaiserzeit auch zu den Städten dieser Provinz gehört zu haben, die den Ehrentitel „Metropolis" führten. In Sitte, Brauch und Freude an theatralischen und athletischen „Spielen" vollständig hellenisch, waren ihre Einwohner besonders berühmt durch ihre Purpurfärberei und -Weberei (vgl. die Erwähnung der Färberzunft auf einer zu Th. gefundenen Inschrift bei Sponius, Miscell. erud. antiq. p. 113). Die fromme Purpurhändlerin Lydia, welche (Apstlg. 16, 14 ff.) Paulus bei seiner ersten Reise nach Europa in Philippi kennen lernte, stammte aus Th. In Th. selbst erblühte ziemlich frühzeitig eine christliche Gemeinde (Offb. 1, 11. 2, 18. 24). Jetzt liegt an der Stelle das türkische Akhissar, mit nicht unbedeutenden Ruinen. H.

Thymian, s. d. A. Ysop. In Offb. 18, 13 ist aber im Griech. vielmehr „Räucherwerk" erwähnt.

Tibchath (Ṭibchath; 1. Chr. 19 [18], 8), s. Betach.

Tiberias ist (das armselige Medschdel abgerechnet) der einzige noch bewohnte Ort von all den blühenden Städten, die zur Zeit Jesu das Westufer des Galiläischen Meeres säumten. Einst war es unter ihnen die reichste und prächtigste. Herodes Antipas hatte die Stadt erbaut und zu Ehren seines kaiserlichen Herrn und Freundes Tiberius T. genannt (Jos., Altert. XVIII, 2, 3. Jüd. Kr. II, 9, 1). Ihre Gründung fällt keinesfalls vor das Jahr 27 n. Chr. (s. Schürer, Gesch. II, S. 126 ff.), zur Zeit der Lehrwirksamkeit Jesu war sie jedenfalls erst im Aufblühen begriffen. Als der Bau begonnen wurde, stieß man auf eine Menge alter Grabstätten, weshalb die Juden hier nicht wohnen mochten. Herodes siedelte daher einen Teil der neuen Stadtbevölkerung zwangsweise an, und hieß im übrigen alles herbeiströmende Gesindel willkommen (Altert. XVIII, 2, 3). Kein Wunder, daß die Bevölkernng von T. in der Folge sich als unzuverlässig, zu Aufruhr und Parteiungen geneigt erwies (vgl. Josephus, Leben 9. 17). Der baulustige Tetrarch verlieh seiner neuen Residenz eine Reihe von Privilegien und stattete sie mit Prachtbauten aller Art aus: sie erhielt ein Theater, eine Rennbahn (Jüd. Kr. II, 21, 6. Leben 17. 64) und einen Königspalast, welcher u. a. auch mit Tierbildern geschmückt wurde, zum Ärger der Juden, die darin eine Übertretung des väterlichen Gesetzes erblickten (Leben 12). Die Stadt glich, zumal die Stadtverfassung nach griechischem Muster eingerichtet wurde (s. Schürer a. a. O. II, 126 ff.), mehr einer hellenisch-römischen, denn einer jüdischen. Josephus erwähnt allerdings auch einer proseuchē („Gebetsstätte"), woselbst (nach Leben 54) eine Volksversammlung abgehalten werden konnte: vielleicht eine große Synagoge mit geräumigem Vorhofe, die Herodes etwa als Konzession an die jüdischen Forderungen neben seinen heidnisch gearteten Neubauten hatte errichten lassen. Der Herr hat T. wahrscheinlich nie betreten, obgleich Capernaum, „seine Stadt", ihr so nahe lag: er hatte keine Veranlassung, die halbheidnische Stadt aufzusuchen, aber guten Grund, die Hauptstadt des Herodes zu meiden. Im N. T. wird sie deshalb nur beiläufig, und nur im Johannesevang. (6, 23) erwähnt. Nach ihr hieß der See Genezareth in griechischem Munde (später auch so im Talmud) „See von T." (Joh. 6, 1: „der galiläische See von T."; 21, 1: „See von T."; so auch bei Joseph., Pausanias, Ptolemäus u. a.), wie noch heute Bahr (Meer) Ṭabarîje. Als nach dem Tode des Antipas T. an Herodes Agrippa fiel, und Sepphoris wieder, wie früher, Hauptstadt Galiläa's geworden war, büßte T. zwar an Bedeutung ein, spielte aber trotzdem eine wichtige Rolle in der weiteren Entwickelung des Landes. Josephus ließ es zu Beginn des jüdischen Krieges stark befestigen (Jüd. Kr. II, 20, 6. III, 10, 1); später entging es trotz des Widerstandes, den es anfänglich geleistet hatte, dem Schicksale so mancher anderen festen Stadt Galiläa's zerstört zu werden. Vespasian verschonte T., als es ihm die Thore öffnete (Jüd. Kr. III, 9, 7 ff.). Damit mag zusammenhängen, daß nach der Zerstörung Jerusalems gerade T. den Juden zur Wohnung angewiesen wurde. Den hier sich Niederlassenden wurden von der römischen Obrigkeit manche Vorrechte gewährt. Es wird erzählt, daß Rabbi Simeon ben Jochai, angeblich der Verfasser des Buches Sohar, weil er seine Gesundheit in den Thermen von T. wiedererlangt hätte, den (wie oben berichtet) auf einer alten Grabstätte erbauten Ort für rein erklärt habe. Thatsache ist, daß die früheren Bedenken der Juden gegen die Stadt später nicht mehr vorhanden waren; vielmehr wurde sie seit dem 2. Jahrh. der hochgepriesene Mittelpunkt der palästinensischen Judenschaft, in welchen auch das Synedrium (von Sepphoris aus) übersiedelte, und in welchem die gefeiertsten Gesetzeslehrer eine Menge Schüler um sich sammelten. Hier stellte Juda ha-Kadosch um 200 n. Chr. die Mischna — jenen Gesetzeskommentar, der die Grundlage für die spätere religiöse Entwickelung des Judentums bildet — zusammen, und im 4. Jahrh. kam hier die Gemara — ein Kommentar jenes Kommentars —, der sogen. jerusalemische Talmud, zum Abschluß. In der Schule von T. sollen auch (jedenfalls nach Abschluß des Talmud) dem hebräischen Konsonantentext die Vokalpunkte und Lesezeichen hin-

zugefügt worden sein, die unsere alttestamentlichen Handschriften aufweisen: jedenfalls die bedeutsamste exegetische Arbeit aller Zeiten. — Das Christentum fand, soviel wir wissen, erst seit Konstantin eine Stätte in T.; Tancred errichtete im M. A. einen Bischofssitz (zu Nazareth gehörig) in T.; aber die jüdische Bevölkerung behielt die Oberhand, auch als T. nach der Schlacht bei Hattin endgültig in muslimische Gewalt kam (1247). Noch heute ist es nicht anders. Von der jetzigen Bevölkerung (3700 Seelen) sind $^2/_3$ Juden; Aschkenasim und Sefardim haben gesonderte Synagogen und bewahren auch in Tracht und Sprache ihre auszeichnende Eigenart. Eine große Zahl von Gräbern berühmter Lehrer — unter ihnen Rabbi Akiba und Maimonides — werden auf der alten Grabstätte südwestlich von der heutigen Stadt gezeigt. Von T., so behaupten die dortigen Juden, wird auch einst der Messias ausgehen. — Das heutige eṭ-Ṭabarîje ist nur ein kümmerlicher Rest der alten schönen Stadt; ein schmutziger, ungesunder, durch die Menge des Ungeziefers berüchtigter Ort. Er liegt da, wo die Berge südlich von el-Medschdel (s. d. A. **Magdala**) näher zum Seeufer herantreten, unmittelbar an letzterem. Die $3^1/_2$ m dicke Stadtmauer mit ihren runden und eckigen Türmen ist von Scheikh Zâhir el-ʿAmr 1738 auf der Stelle einer älteren aus dem Mittelalter stammenden errichtet worden. Das Erdbeben vom 1. Jan. 1837, bei welchem $^1/_4$ der Einw. T.'s unter den Trümmern der zusammenstürzenden Gebäude ihren Tod fanden, hat die Mauern arg zerstört, nicht minder das im NW. der Stadt auf einem Hügel stehende Kastell, das in seiner ersten Anlage wohl in die Zeit der Kreuzzüge zurückgeht. Die frühere Stadt, deren Länge noch der arabische Geograph Makdisî (um 1000 n. Chr.) auf eine Farasange schätzte (3 röm. M. = $1^1/_5$ St.), zog sich viel weiter nach Süden hin: bis zu den berühmten heißen Bädern (s. d. A. **Hammath**), die Josephus ausdrücklich als in Tib. liegend bezeichnet (Jüd. Kr. II, 21, 6. Leben 16). Der Lauf der antiken Stadtmauer ist noch zu verfolgen. Im SW. der heutigen Stadt erstieg sie einen steilen Felsen, auf dessen Höhe in alter Zeit eine Feste gestanden haben wird. Die Länge der alten Mauer läßt sich auf über 5 km berechnen. Nur nach O., nach dem See zu, war die Stadt ohne den Schutz einer Mauer. Das alte Stadtterrain südlich von der heutigen Stadt weist noch einzelne Trümmer griechisch-römischer Bauten auf. Einzelne Säulen aus grauem Granit, von denen die eine noch aufgerichtet steht, gehörten vielleicht zu dem Hadrianeum, einem Tempel, den Hadrian zu bauen begann, und der unter Konstantin durch einen jüdischen Proselyten in eine christliche Kirche ver-

Tiberias. Nach einer Originalphotographie.

wandelt wurde. Guérin will auch die Reste eines Theaters und eines Stadions aufgefunden haben. Die heutige Stadt birgt wenig Bemerkenswertes. Hart am Seeufer liegt ein kleines Franziskanerkloster, an welches ein Kirchlein des Apostels Petrus stößt, das aus der Zeit der Kreuzzüge stammen wird. Es hat die Gestalt eines Schiffes, und steht angeblich dort, wo der Herr Petrus den wunderbaren Fischzug thun ließ. Hinter der Apsis ist ein Stein eingemauert, auf dem sich eine Muschel, Blumenguirlande und Weintraube eingehauen finden. Er war vielleicht einst die Oberschwelle eines Synagogenportales. S. Robinson, Pal. III, 516 ff. Guérin, Galilée I, 250 ff. ZDPV. IX, 81 ff. (mit Karte der Umgebung von T.) XI, 212 ff. — Daß an der Stelle des von Herodes Antipas erbauten T. schon früher eine Ortschaft gestanden habe, ist nicht wohl zu bezweifeln (vgl. das oben über die Gräber Gesagte). Wir wissen nur nicht, welche. Jos. 19, 35 werden als zum Gebiete von Naphtali gehörig auch Hamath, Rakath u. Cinnareth genannt. Mit allen dreien wird T. in den Talmuden identifiziert, s. die Artt. Hammath, Rakkath u. Genesara. M.

Tiberius, mit vollständigem Namen Tiberius Claudius Nero, der zweite römische Kaiser, geboren den 16. November 42 v. Chr. (712 a. U. c.). Seine Eltern waren Tiberius Claudius Nero und Livia Drusilla. Durch die Heirat der Livia mit Octavianus, dem nachmaligen Kaiser Augustus, im J. 38 v. Chr. wurde er der Stiefsohn des letzteren. Auf Betreiben seiner Mutter Livia mußte er im J. 11 v. Chr. (743 a. U.) die Julia, die Tochter des Augustus, die schon zweimal Witwe geworden war, zur Frau nehmen; und im J. 4 nach Chr. (757 a. U.) wurde er von Augustus förmlich adoptiert. Da von allen direkten männlichen Nachkommen des Augustus damals nur noch der an Alter und Tüchtigkeit dem Tiberius weit nachstehende Enkel Augusts Agrippa Postumus lebte, so war Tiberius durch die Verhältnisse selbst der natürliche Erbe aller Gewalten des Augustus geworden. In diese Lage mußte auch Augustus, obwohl widerstrebend, sich fügen. Und so ließ er im J. 13 nach Chr. (766 a. U.) durch den Senat dem Tiberius das imperium proconsulare (d. h. die oberste Gewalt) in allen Provinzen übertragen. Tiberius war damit thatsächlich bereits zum Stellvertreter des Kaisers ernannt. Als daher Augustus am 19. August d. J. 14 n. Chr. (767 a. U.) starb, befand sich Tiberius von selbst im Besitz der höchsten Gewalt und trat ohne Schwierigkeit in das Erbe des Augustus ein. Den einzigen Rivalen, der ihm dasselbe hätte streitig machen können, Agrippa Postumus, ließ er alsbald nach dem Tode des Augustus ermorden. — Tiberius stand beim Antritt seiner Regierung bereits im 55. Lebensjahre und hatte schon ein vielbewegtes, an Arbeit wie an bitteren Erfahrungen reiches Leben hinter sich. Dieser Umstand prägte auch seiner Regierung von vornherein den Stempel auf. Mit Tüchtigkeit in den Regierungsgeschäften verband er Mißtrauen, Argwohn, ja Haß und Verachtung gegen die Menschen. Und je länger desto mehr nahmen letztere überhand. Seine spätere Zeit wird als eine Zeit wüster Schreckensherrschaft geschildert. Besonders unheilvoll wirkte in dieser Beziehung der Einfluß seines obersten Ratgebers Seianus. Seitdem Tiberius im J. 26 Rom verlassen und sich in die Einsamkeit nach Capreä zurückgezogen hatte, schaltete Seian in Rom fast als unumschränkter Gebieter. Zwar wurde Seian selbst auf Befehl des Tiberius im J. 31 hingerichtet. Aber die Verhältnisse wurden dadurch nicht besser. Zerfallen mit aller Welt starb Tiberius am 16. März 37 n. Chr. (790 a. U. c.), im 78. Lebensjahre. Seit dem J. 26 hatte er fern von Rom, meist auf Capreä, wie in einem freiwilligen Exil

Tiberius.
Nach einer Münze im Berliner Münzkabinett.

gelebt. — Gegenüber dem düsteren Bilde, das namentlich Tacitus von ihm entwirft, haben neuere Historiker (Stahr, Freitag) eine Rettung seines Charakters versucht, indem sie die Glaubwürdigkeit der Quellen, denen Tacitus folgte, in Zweifel zogen. Das relative Recht dieser Rettung beruht in der zweifellosen Thatsache, daß Tiberius in vieler Hinsicht, namentlich im Anfang seiner Regierung sich als äußerst tüchtigen Regenten gezeigt hat. Besonders die Provinzen hatten allen Grund, mit seinem Regimente zufrieden zu sein. Er war strenge gegen die Beamten und suchte Erpressungen und andere Übergriffe, soweit dies nur irgend bei der damaligen Verfassung des Reiches möglich war, zu verhindern. Den Statthaltern der Provinzen soll er eingeschärft haben, daß ein guter Hirte seine Herde nur schere, nicht schinde (Sueton. Tib. 32: boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere). Um die Erpressungen, deren völlige Verhinderung unmöglich war, wenigstens auf ein erträgliches Maß zu reduzieren, befolgte er den Grundsatz, die Provinzialstatthalter, die er sorgfältig auswählte, möglichst lange auf ihren Posten zu lassen. Denn bei dieser

Praxis, so dachte er, würden die einzelnen mäßiger in ihren Erpressungen sein, als bei rascherem Wechsel, wo jeder in möglichst kurzer Zeit möglichst viel zusammen zu bringen suche. Er verglich in dieser Hinsicht, zwar nicht zart aber treffend, die Provinzen mit einem Verwundeten, der am Wege liege und von Fliegen gepeinigt werde. Wie man diesem einen schlechten Dienst erweise, wenn man die Fliegen rasch wegjage, da dann immer wieder neue kommen, die mit frischen Kräften anfangen zu saugen, so müsse man auch den Provinzen nur möglichst selten neue Peiniger schicken (Joseph., Altert. XVIII, 6, 5). Gemäß diesem seinem Grundsatz hat er auch nach Palästina fast während der ganzen Dauer seiner Regierung nur zwei Prokuratoren gesendet, von denen der eine, Valerius Gratus, seinen Posten elf Jahre lang (15—26 n. Chr.), der andere, Pontius Pilatus, zehn Jahre lang (26—36 n. Chr.) bekleidete. — Von diesen verständigen Regierungsmaßregeln des Tiberius haben nun freilich gerade die Juden vielleicht am wenigsten Gewinn gezogen. Die Verwaltung des Pilatus (s. d. A.) zeichnete sich ja durch besondere Rücksichtslosigkeiten aus. Und noch schlimmer als den palästinensischen Juden erging es ihren Glaubensgenossen in Rom. Im J. 19 n. Chr. wurden nämlich infolge Senatsbeschlusses viertausend waffenfähige Juden (oder jüdische Proselyten) in Rom zum Kriegsdienst ausgehoben und zur Bekämpfung der Räuber in dem ungesunden Klima Sardiniens verwendet, ihre Glaubensgenossen aber sämtlich aus der Stadt verwiesen (Tacitus, Annal. II, 85. Sueton. Tiber. 32. Joseph., Altert. XVIII, 3, 5). Nach Josephus war die Maßregel dadurch veranlaßt, daß einige Juden einer vornehmen Römerin Fulvia große Summen Geldes abgeschwindelt hatten unter dem Vorgeben, es an den Tempel in Jerusalem zu schicken. Philo aber (Legat. ad Caium § 24) schreibt die Maßregel dem Judenhasse Seians zu und versichert, daß Tiberius selbst nach dem Tode Seians die Grundlosigkeit der gegen die Juden erhobenen Anklagen erkannt habe. Ist dies richtig, dann ist wohl auch das brüske Auftreten des Pilatus in Judäa indirekt auf Seians Rechnung zu schreiben. Denn die erste Hälfte der Amtszeit des Pilatus fällt gerade mit dem Höhepunkte der Macht Seians (26—31 n. Chr.) zusammen. In der That scheint sowohl in Rom als in Judäa mit dem Sturze Seians (31 n. Chr.) eine günstigere Wendung für die Juden eingetreten zu sein. In Rom muß ihnen noch unter Tiberius die Rückkehr nach der Stadt erlaubt worden sein. Denn bereits zur Zeit Caligula's setzt Philo das Bestehen der Judengemeinde in Rom wieder voraus. Und in Judäa fanden die Juden gegen die Rücksichtslosigkeiten des Pilatus nun entschiedenen Schutz beim Kaiser (Philo, Leg. ad Cai. § 38, sofern vorauszusetzen ist, daß das hier Erzählte in die spätere Zeit des Pilatus gehört). Überhaupt wurden die bestehenden Rechte der Juden, sowohl in Palästina als in der Diaspora, nun aufs bestimmteste vom Kaiser geschützt (Philo, Leg. ad Cai. § 24. 37—38). — Im N. T. wird der Name des Tiberius nur einmal erwähnt, nämlich in der Angabe des Lukas, daß Johannes der Täufer (und Jesus Christus) im 15. Jahre des Tiberius aufgetreten sei (Luk. 3, 1). Dieses 15. Jahr geht vom 19. August 28 n. Chr. bis dahin 29 n. Chr. Ganz grundlos ist die Annahme einiger Theologen, daß die Regierungszeit des Tiberius vom J. 13 n. Chr. an zu rechnen sei, in welchem er die prokonsularische Gewalt in allen Provinzen erhielt. — Außerdem erinnert an den Namen des Kaisers noch die von Herodes Antipas zu Ehren des Kaisers an den Ufern des See's Genezareth erbaute Stadt Tiberias (Joh. 6, 1. 23. 21, 1).

Schü.

Tibni, Sohn des Ginath (griech. Thamni, S. d. Gonath) war der Prätendent, den eine Gegenpartei nach der Ermordung Simri's dem Usurpator Omri entgegenstellte. Nach 1. Kön. 16, 23 vgl. mit V. 15 hat der Kampf zwischen den beiden Parteien 4 Jahre lang gedauert; nach der herkömmlichen Zeitrechnung von 929—925. Da der Tod Tibni's am Ende dieser Periode mit dem Unterliegen der Seinigen in nächste Verbindung gesetzt wird, wird er kein natürlicher gewesen sein. Gleichzeitig mit ihm erlag nach einer Notiz des in der griechischen Übersetzung überlieferten Textes auch sein Bruder Joram den Gegnern, so daß Omri und seine Dynastie forthin im unbestrittenen Besitz der Krone des Nordreichs standen (1. Kön. 16, 21—23); vgl. auch die Artt. Simri und Omri.

Kl.

Tideal (Tid'āl, Sept. Thargal), einer der mit Kedorlaomer (s. d. A.) verbündeten Könige, sonst unbekannt; vgl. d. A. Gojim.

Tiere. Wo in der Bibel die Tiere (hebr. chajjah = animal, lebendiges Wesen) klassifiziert werden, geschieht es natürlich nicht nach den Gesichtspunkten der Naturforschung, sondern nach Kategorien, die in volkstümlicher Weise von der äußeren Erscheinung und den Lebensverhältnissen, namentlich der Wohnstätte, hergenommen sind. Das ganze Tierreich zerfällt in Landtiere, das „Gevögel des Himmels" und die Wassertiere (1. Mos. 1, 20—25). Unter den Landtieren wird wieder unterschieden: 1) behemah, d. h. das sprachlose Vieh im Gegensatz zu dem Menschen, zuweilen in umfassendem Sinn von allen größeren Vierfüßlern, insbesondere aber von den im Dienst des Menschen stehenden vierfüßigen Haustieren (1. Mos. 1, 25. 3, 14. 9, 10 u. a.) gebraucht; nach diesem engeren Sinne ist es also zu-

zusammenfassende Bezeichnung für Rinder, Schafe, Ziegen, Esel, Kamele, Maultiere und Pferde, allenfalls auch Hunde (s. die betr. Artt. u. Viehzucht). 2) „Tiere des Feldes", d. h. alle im Freien lebenden größeren Vierfüßler, auch „Tiere der Erde" genannt (1. Mos. 1, 25. 9, 10), womit aber auch alle größeren vierfüßigen Landtiere mit Einschluß der Haustiere bezeichnet werden können (1. Mos. 1, 30. 9, 2). Noch häufiger bezeichnet aber letzterer Ausdruck speciell die Raubtiere (1. Sam. 17, 46. Ps. 79, 2. Hes. 29, 5. 32, 4 u. a.), von denen für das alte Israel neben dem Wolf, der Hyäne, dem Fuchs und dem Schakal auch der jetzt in Palästina seltene Pardel, der in den Libanon zurückgedrängte Bär und der längst ausgerottete Löwe in Betracht kommen (s. die betr. Artt.). Bei den „Tieren des Feldes" ist dagegen oft speciell an das von Gras, Kraut, überhaupt von Pflanzenkost sich nährende Wild zu denken, also an Gazellen, Hirsche, Steinböcke, Wildschweine, Hasen (s. die betr. Artt.), Klippdachse (s. Kaninchen) u. dgl. 3) Alle kleineren, an der Erde kriechenden Landtiere werden unter der summarischen Bezeichnung „was sich regt" (rémes; 1. Mos. 1, 24. 25. 28. 9, 2), oder als „das Gewimmel, das auf der Erde wimmelt" (schéreṣ) zusammengefaßt, mögen sie auf dem Bauch kriechen, wie Schlangen, Würmer, Schnecken, oder auf vier Füßen, wie Eidechsen und Lurche, oder auf mehr Füßen, wie Insekten, Tausendfüßler, Spinnen, am Boden sich bewegen (vgl. 3. Mos. 11, 41 ff.); dabei werden aber auch kleine, an der Erde kriechende Säugetiere, wie Mäuse, Wiesel (s. die Artt.) u. dgl. mit einbegriffen (3. Mos. 11, 29 ff.). — Zum Gevögel wird alles gerechnet, was fliegen kann, also auch die Fledermaus (s. d. A.); die geflügelten Insekten werden als „Gewimmel (schéreṣ) des Gevögels" zusammengefaßt; aus der besonderen Rücksicht auf die dazu gehörigen Heuschrecken (s. d. A.) ist wohl die unrichtige Angabe zu erklären, daß dieses Gevögel 4 (statt 6) Füße habe, indem bei jenen die Springfüße als etwas Besonderes von den 4 gewöhnlichen Füßen unterschieden werden (3. Mos. 11, 20—23). — Über die Wassertiere vgl. d. A. Fische. — Bei aller Mangelhaftigkeit solcher Klassifikation des Tierreichs finden wir in der Bibel doch auch wieder viele Zeugnisse davon, daß die Israeliten sehr aufmerksame Beobachter des Tierlebens gewesen sind, und ein scharfes Auge für die Eigentümlichkeiten einzelner Tiere gehabt haben, wie dies schon mehrfach zu bemerken Gelegenheit war. Nach dem Eindruck, welchen die Tiere auf ihn machten, soll auch schon der erste Mensch einem jeden den seiner Eigentümlichkeit entsprechenden Namen gegeben haben (1. Mos. 2, 20). — Daß die Religion Israels ihren Einfluß auch auf die Anschauungen über die Tierwelt geübt hat, und daß das Gesetz das Verfahren den Menschen mit derselben in den Bereich seiner Vorschriften zieht, ist von vornherein zu erwarten. Am tiefsten griff in das Volksleben die durch das ganze Tierreich durchgeführte Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren ein (vgl. die Artt. Reinigkeit Nr. 2 u. 3 und Speisegesetze S. 1539 f.). Wie wenig bei dieser Unterscheidung die dualistischen Anschauungen im Spiel sind, welche ihr im Parsismus zu Grunde liegen, erhellt schon daraus, daß auch das unreine Tier als Erstgeburt oder durch ein Gelübde Jehova's Eigentum sein konnte (2. Mos. 13, 13. 34, 20. 3. Mos. 27, 11 ff. 4. Mos. 18, 15); sie sind dadurch ausgeschlossen, daß nach israelitischem Glauben alle Tiere ohne Unterschied von Gott geschaffen sind. Allerdings vermochte auch der Israelite nicht alles, was er in der Tierwelt wahrnahm, als ursprüngliche Schöpfungsordnung Gottes anzusehen. Sowohl der Kriegszustand zwischen dem Menschen und der Tierwelt, als der beständige Kampf ums Dasein innerhalb der letzteren erschien mit derselben unvereinbar. Wie andere Völker des Altertums (Inder, Parsen, Griechen und Römer), so hatten auch die Israeliten die Vorstellung, daß alle Tiere anfangs von Vegetabilien lebten (1. Mos. 1, 30), und ungestörter Frieden in der Tierwelt und zwischen ihr und dem Menschen herrschte. Das Dasein von Raubtieren, überhaupt der beständige Krieg, in welchem jetzt so viele Geschöpfe mit einander leben, erschien daher als eine Entartung, deren Grund darin gefunden wurde, daß das Böse zu gleicher Zeit in der Menschen- und in der Tierwelt Eingang fand (1. Mos. 6, 12). Aber einerseits wird doch auch der jetzt bestehende Kriegszustand auf eine mit Rücksicht auf die eingetretene Entartung festgestellte Ordnung Gottes zurückgeführt (vgl. 1. Mos. 3, 15. 9, 2 ff.), und auch die Überschreitung der das menschliche Leben sichernden Gottesordnung (1. Mos. 9, 5) seitens der reißenden Tiere wird wenigstens als dem göttlichen Zorne dienendes Strafmittel aufgefaßt (3. Mos. 26, 22. Hes. 14, 21. Sir. 39, 36 f. u. a.). Anderseits stellt die Weißagung in Aussicht, daß zugleich mit der völligen Überwindung des Bösen in der Menschenwelt auch der ursprüngliche Friedenszustand in der gesamten Schöpfung wiederhergestellt werden solle (Hos. 2, 18. Jes. 11, 6—9. 65, 25), eine Ankündigung, der auch die neutest. Bestätigung nicht fehlt (Röm. 8, 19 ff.). Und wie Gott selbst an allen lebenden Wesen seine Güte beweist (Ps. 36, 7. 145, 9 u. a.) und auch die unreinen Tiere in seine Fürsorge einschließt (vgl. z. B. Ps. 147, 9. Hiob 38, 39 ff.), so steht der Israelite der gesamten Tierwelt auch in ihrem gegenwärtigen Zustand mit dem Bewußtsein gegenüber, daß er sie als Schöpfung Gottes zu ehren und zu schonen hat. In ihrem

Leben erkennt er die Wirkung des von Gott ausgesandten Lebensgeistes (Ps. 104, 30), und das Blut, als Träger des Lebens, ist ihm daher ein Gegenstand der Scheu, mit dem er nur nach den ihm von Gott gegebenen Anweisungen verfahren darf (s. Blut). Auch Eingriffe in das Tierleben, durch welche die von Gott festgestellte Naturordnung gestört und verwirrt wird, gelten als unrecht. Ob 3. Mos. 22, 24 in den Worten: „und sollt in eurem Lande solches nicht thun" die Verschneidung der Haustiere überhaupt, oder ob nur die Darbringung verschnittener Tiere als Opfer untersagt ist, ist zwar streitig; doch ist jenes wahrscheinlicher, und jedenfalls ist zur Zeit des Josephus (Altert. IV, 8, 40) das Verbot in diesem Sinne verstanden worden; Widder werden ohnehin von den meisten orientalischen Völkern nicht verschnitten; Hengste kommen im Gesetz noch nicht in Betracht (s. Pferd) und werden wenigstens im Innern der arabischen Wüste ebenfalls nicht verschnitten; und das Bedenken, daß die Verschneidung der Stiere für die Zwecke der Landwirtschaft fast unumgänglich erscheint, dürfte dadurch aufgewogen werden, daß die hebr. Sprache kein besonderes Wort hat, um den Ochsen im Unterschied von dem Stier zu bezeichnen, und daß es andere Mittel zur Zähmung der Stiere, auf deren Gefährlichkeit übrigens nicht selten und auch im Gesetz (2. Mos. 21, 28 ff.) Rücksicht genommen ist, gegeben hat. — Zweifellos aber war die Züchtigung von Bastarden (3. Mos. 19, 19; vgl. d. A. Maul), ja sogar das Nebeneinanderspannen von Rind und Esel vor dem Pflug (5. Mos. 22, 10; vgl. S. 20) verboten. — Als eine das Mitgefühl für das Naturleben verletzende Grausamkeit war ferner verboten, ein Muttertier mit seinem Jungen an einem und demselben Tag zu schlachten (3. Mos. 22, 28; vgl. 1. Mos. 32, 11) und beim Ausnehmen eines Vogelnestes mit den Jungen oder den Eiern auch die auf dem Neste sitzende Alte mitzunehmen (5. Mos. 22, 6 f.). Zweifelhafter ist, ob auch das Kochen des Böckleins in der Milch seiner Mutter (2. Mos. 23, 19. 34, 26. 5. Mos. 14, 21) nur als eine widernatürliche Roheit verboten ist (vgl. S. 1538b). Zu den Charakterzügen des Gerechten gehört auch, daß er sich seines Viehs erbarmt (Spr. 12, 10; vgl. Hos. 11, 4); insbesondere fordert das Gesetz, daß dem dreschenden Rind das Maul nicht verbunden werde (5. Mos. 25, 4; vgl. S. 22a); aber auch des Nächsten, auch des persönlichen Feindes gefallenem Lasttier soll, wer es sieht, wieder aufhelfen (2. Mos. 23, 5. 5. Mos. 22, 4. Joseph., Altert. IV, 8, 30). Endlich soll die Sabbathruhe auch den Arbeitstieren zu gute kommen (2. Mos. 20, 10. 23, 12. 5. Mos. 5, 14), und an dem, was im je siebenten Jahr oder im Sabbathjahr (s. d. A.) auf den Brachäckern und in Weinbergen und Olivenpflanzungen von selbst wächst, soll neben dem Vieh auch das Wild des Feldes teilhaben (2. Mos. 23, 11. 3. Mos. 25, 7). — Nur in wenigen Gesetzgebungen des Altertums ist so, wie in den angeführten Vorschriften des mosaischen Gesetzes, auch auf den Schutz der Tiere Bedacht genommen. Nur aus dem parsischen Zendavesta und aus dem indischen Gesetzbuch Manu's läßt sich Ähnliches beibringen, und in Athen unterlag wenigstens Tierquälerei dem Strafurteil des Areopags. — Über die Verwendung einzelner Tiere in der Bildersprache und zur emblematischen Bezeichnung von Reichen und Königen, vgl. bes. die Artt. Adler, Bär, Drache, Hund, Leviathan, Löwe, Pardel, Schafe, Schlangen, Taube und Ziegen. Besonders beliebt war die Tiersymbolik in der apokalyptischen Litteratur (vgl. schon Hes. 17 u. 19 u. außer Dan. 7 u. 8 und Offb. 5, 6. Kap. 12 u. 13 bes. das B. Henoch Kap. 85—90 und 4. Esr. Kap. 11). Von der im Gesetz verpönten Verehrung Gottes unter Tiersymbolen ist in den Artt. Bilderdienst, Kalb, goldenes und Schlange, eherne gehandelt worden. Unter den mancherlei abgöttischen Greueln, welche in der letzten Zeit des Reiches Juda in Jerusalem Eingang gefunden hatten, erwähnt Ezechiel (Hes. 8, 10 ff.) auch, daß in einer abgöttischen Zwecken dienenden Kammer des nördlichen Thorgebäudes am inneren Tempelvorhof die Wände ringsum mit Bildern (s. d. A. Malerei) von Kriechtieren und Vierfüßlern ausgestattet waren. An eigentlichen Tierdienst ist dabei wohl nicht zu denken; die dargebrachten Räucheropfer werden den neben jenen Tierbildern genannten „Götzen des Hauses Israels" gegolten haben, und die Tierbilder waren wohl nur ein zu diesen in Beziehung stehender Wandschmuck. Es ist nicht unmöglich, daß der betreffende abgöttische Kultus zu den von den Chaldäern erborgten (Hes. 23, 14 ff.) gehörte; näher liegt aber der Gedanke an einen von Ägypten her eingedrungenen Kultus (vgl. Hes. 23, 7 f. 19), weil der Tierdienst für Ägypten besonders charakteristisch, und aus solchen Tierbildern bestehender Wandschmuck in ägyptischen Heiligtümern häufig genug ist.

Tiglath-Pileser, König von Assyrien, von welchem die Bibel berichtet, daß er nordisraelitische und insbesondere transjordanische Gebietsteile besetzt und die Bewohner nach Assyrien in die Gefangenschaft abgeführt habe (2. Kön. 15, 29), und sodann, daß er, einer Aufforderung des Königs Ahas von Juda Folge leistend, gegen den mit Pekach von Samaria verbündeten Rezin von Syrien gezogen, dessen Hauptstadt Damaskus eingenommen, die Bewohner nach Kir abgeführt, ihn selbst aber getötet habe (2. Kön. 16, 7—9). Sonst wird seiner in der Bibel nur noch in einer Stelle (1. Chr. 6 [5], 26) Erwähnung gethan, wo sein Name in Tilgath-Pilneser verderbt ist und

von ihm und dem Könige Phul gleicherweise ausgesagt wird, daß der Gott Israels deren Geist erweckt und zur Wegführung Israels veranlaßt habe. In außerbiblischen und nicht auf die Bibel selber zurückgehenden Quellen, sei es der Griechen, sei es eines anderen nichtorientalischen Volks, geschieht seiner nicht Erwähnung. Um so ausgiebiger sind wir über diesen Herrscher und seine Unternehmungen durch die assyrischen Monumente unterrichtet. Dieselben stammen teils aus dem von ihm ganz neu hergerichteten Centralpalaste von Chalah-Nimrûd, teils aus dem unvollendet gebliebenen Südwestpalaste Asarhaddons ebendaselbst, der zum Baue dieses seines Palastes Alabasterplatten des Centralpalastes zu verwenden gedachte und eine ziemlich beträchtliche Anzahl derselben bereits zum Zwecke der Umarbeitung von dort nach der Stätte des zu erbauenden Südwestpalastes hat schaffen lassen. Es sind Reliefplatten, welche an den Wänden mehrerer Säle des Centralpalastes hinliefen und mit teils 7-, teils 12-, teils 16zeiligen Inschriften ausgestattet waren, die ihrerseits die Annalen Tiglath-Pilesers enthielten. Ist auch keine dieser drei Inschriftenserien vollständig auf uns gekommen — auch die vorhandenen Platten sind teilweise arg beschädigt und zwar auf Anordnung des Königs Asarhaddon, der die nach dem Bauplatze des von ihm zu erbauenden Südwestpalastes herübergeschafften Reliefs und Inschriften zum Zwecke der Aufnahme seiner Reliefs und seiner Inschriften absichtlich vernichten ließ —, so ergänzen sich doch die verschiedenen Parallelplatten in so erfreulicher Weise, daß es wenigstens bis zum 12. Regierungsjahre des Königs, zumal unter Zuhilfenahme einer Eponymenliste mit Beischriften, der „Verwaltungsliste", bis auf wenige Lücken möglich ist, sich ein ziemlich vollständiges Bild von dem Verlaufe der Ereignisse während der Regierung des Königs zu machen. Für den Rest seiner (18jährigen) Re-

Relief Tiglath-Pilesers. Nach einer Photographie.

gierung sind wir teils wiederum auf jene Liste, teils auf eine, zum Teil in zweifacher Gestalt, uns überkommene Prunkinschrift des Königs, welche ausgesprochenermaßen die Ereignisse bis zum 17. Regierungsjahre desselben berichten will (II. Rawl. 67), angewiesen. Was diesen verschiedenen Inschriften, sowie den Monumenten selber zu entnehmen steht, ist in Kürze dieses. — Am 13. Ijjar (etwa unserem April entsprechend) des Jahres 745 v. Chr. vermutlich als Usurpator (vgl. S. 1225 b) auf den Thron gekommen, unternahm Tukulti-abal-íšarra (wohl bei den Assyrern selber bereits verkürzt in Tuklat-abal-íšarra, d. i. „mein Vertrauen [Del.: „meine Hilfe"] ist der Sohn Esarra's", ist die heimische Aussprache des Namens) noch in demselben Jahre einen Zug nach Babylonien, wo er den König Nabû-usabsi von Beth-Silân besiegte und ans Kreuz schlagen, oder richtiger pfählen ließ. Seit der Zeit nannte sich Tiglath-Pileser „König von Sumer und Akkad", d. i. König von Babylonien. Hielten denselben die Verhältnisse im folgenden Jahre, für welches die Verwaltungsliste einen Zug nach dem Lande Namri verzeichnet, noch im Osten fest, so finden wir ihn für die folgenden vier Jahre 743—740 im Westen engagiert, wo er nach dreijähriger Belagerung (743—741) die syrische Stadt Arpad (s. d. A.) einnimmt, um im folgenden Jahre 740 abermals nach dieser Stadt zu ziehen. Im weiteren Verlaufe des diesbezüglichen Berichtes in den Annalen folgt die in neuerer Zeit vielfach erörterte Notiz über den Abfall von 19 Distrikten der Stadt Hamath samt den umliegenden Städten zu einem Azrijahu, der nach den parallelen Stellen nur der Azrija(h)u (Izriau) Ja(h)udai „Azarjah der Judäer", d. i. Azarjah-Uzzia von Juda sein kann: eine neuerdings wohl vorgeschlagene Kombinierung des Gentile Jaudai mit dem Landesnamen I-'-d-i auf einer in Syrien neugefundenen altsemitischen Inschrift hält Ref. aus lautlich-grammatischen Gründen für bedenklich. Während die Verwaltungsliste sodann für das Jahr 739 einen Zug nach den Städten Ulluba und Birtu anmerkt (vgl. die Annalen), erfahren wir aus den letzteren, daß der König im nächstfolgenden Jahre 738, d. i. seinem 8. Regierungsjahre, den Tribut verschiedener westasiatischer, näher syrisch-chattäischer, auch kananäischer Fürsten, unter ihnen des Rezin (Raṣunnu) von Damask, Menahem (Mi'nihimmi') von Samaria, Hirom (Hirummu) von Tyrus, Sibittibi'li von Gebal (Byblos), Eniel von Hamath, sowie einiger ande-

Relief Tiglath-Pilesers.
Wegführung der Gefangenen und der Beute aus einer eroberten Stadt.

rer, insbesondere noch cilicisch-cappadocischer Fürsten, auch einer arabischen Königin Zabibiëh, in Empfang nahm (vgl. hierzu d. A. Phul). Die Jahre 737—735 sehen wir den König im Osten thätig, zuletzt in Armenien; dahingegen führten ihn die drei folgenden Jahre 734—732 hintereinander nach dem Westen. Es galt hier den Entscheidungskampf mit Damaskus zu kämpfen, der zu Ungunsten des Syrerkönigs ausfiel. Nicht sofort zog er gegen die syrische Kapitale; zuvor vielmehr richtete er, um das Syrerreich zu isolieren, seinen Zug gegen Rezins Verbündete, insbesondere Samaria, das Reich Beth-Omri's, wie Tiglath-Pileser es nennt, von welchem er ein Stück, das transjordanische Gebiet, abriß, und dessen König Pekach (Pakaha) er entthronte und, wie er wenigstens sich selber rühmt, auch tötete, den Hosea (Ausi') statt seiner zum Herrscher einsetzend. Jetzt wandte er sich gegen den Hauptgegner Rezin von Damaskus. Aber erst nach zweijähriger Belagerung (in den Jahren 733 u. 732) nahm er dessen Hauptstadt ein, wohin sich alsdann der Judäerkönig Achaz (s. Ahas) begab, um dem Großkönig seine Aufwartung zu machen, nachdem dieser gegen Tributleistung und Anerkennung der assyrischen Oberhoheit ihm die erbetene Hilfe gegen Pekach und Rezin hatte zu teil werden lassen. Hatte die Tributsendung nach dem Ausgeführten im Jahre 734 statt (die aus dem 17., bezw. 18. Regierungsjahre des Königs stammende Prunkinschrift führt unter den Tributärkönigen auch den Jauhazi Jaudai, d. i. „Ahas von Juda" auf), so wird die Aufwartung, die der Judenkönig dem assyrischen Großkönige in Damaskus machte, ins Jahr 732 zu setzen sein. Die längere Abwesenheit Tiglath-Pilesers im Westen scheint die Babylonier zu einem neuen Versuch, das assyrische Joch abzuschütteln, veranlaßt zu haben. Schon im folgenden Jahre 731 begegnen wir dem Großkönige in Babylonien, um den König von Südchaldäa, Merodach-Baladan (s. d. A.) zu bekämpfen. Er zwang ihn sich zu unterwerfen und nahm in der Stadt Sapija seine Huldigung entgegen. Von weiteren kriegerischen Unternehmungen des Königs erfahren wir nicht: lediglich daß der König „im Lande" geblieben sei und daß er gewisse religiöse Handlungen verrichtet habe, berichtet uns die Verwaltungsliste für die Jahre 730—728. Im Jahre 727 bestieg sodann Salmanassar IV. den Thron. — In der zweiten Hälfte seiner Regierung, jedenfalls nicht vor dem 12. Jahre seiner Herrschaft, richtete er sich nach der Übung der Assyrerkönige eine eigene Residenz her, indem er einen älteren Palast, den sogenannten Centralpalast Salmanassars II., zu Nimrûd umbaute und mit zahlreichen, seine Thaten durch Schrift und Bild verherrlichenden Reliefplatten herstellte (s. auch oben). Die Skulpturen sind zwar im ganzen im Entwurfe einfach gehalten, sind aber durchweg sauber ausgeführt. Die Inschriften sind unterhalb der bildlichen Darstellungen angebracht. Noch sei angemerkt, daß im Brit. Museum sich ein Löwengewicht befindet mit der Inschrift: „Palast Tiglath-Pilesers, Königs vom Lande [Assur]. Zwei Minen des [Königs]". S. Layard, Ninive und s. Über-

Tiglath-Pileser. Nach Layard.

reste D. A., S. 182. 185; ders. Ninive und Babylon D. A., S. 467 f. (617); 500 (656); Schrader, Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pilesers II. (III.) u. s. w. Berlin 1880; KAT.², S. 217 ff. 240 ff.; C. P. Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. I, 217 ff.; F. Hommel, Gesch. Babyloniens-Assyriens, S. 614 ff.; P. Rost, die Keilschrifttexte Tiglath-Pilesers III., Bd. 1 (1893), Einl. S. 1 ff.; H. Winckler, Das syr. Land Jaudi u. d. angebl. Azarja von Juda, in Altorientalische Forschungen I (1893). Vgl. auch Ahas, Asarja, Hosea, Menahem, Phul u. Usia. Schr.

Tigris, hebr. Chiddekel, assyrisch-babylon. Idiklat, Diklat (Diglat), arab. Didschleh, pers. Tigrâ (vgl. auch des Plinius Diglito), der östliche der beiden Mesopotamien und Babylonien teils begrenzenden, teils durchströmenden Zwillingsströme, bildet sich aus verschiedenen, im allgemeinen aus den Bergen Großarmeniens herabströmenden Quellflüssen, von denen die bedeutendsten die beiden westlichen: der eigentliche Didschleh und der Sebbeneh-Su, und die beiden östlichen: der Bitlis-Tschai und der Bohtan-Tschai sind. Der Hauptstrom durchfließt nach einem kurzen oberen südöstlichen und südlichen Laufe von unterhalb Diârbekr an in östlicher Richtung das breite Thal zwischen den kurdischen und masischen Bergen, um nach Aufnahme des Bohtan-Tschai sich südöstlich zu wenden, eine Richtung, die derselbe nach Aufnahme des großen Zâb unterhalb Mosul-Ninive mit einer mehr rein südlichen für eine kurze Strecke vertauscht, um schließlich in wesentlich unverändert südöstlicher Richtung und nach Vereinigung mit dem Euphrat mit diesem zusammen in den Persischen Meerbusen sich zu ergießen (vgl. die dem Art. Mesopotamien beigegebene Karte). Der Lauf des Tigris ist ein sehr reißender: dieser unterscheidet sich dadurch wesentlich von seinem Zwillingsstrome; zur Schiffahrt ist er bis nach Babylonien hinein demgemäß lediglich bei der Thalfahrt zu benutzen. Ob mit diesem seinem „pfeilschnellen" Laufe sein Name, den man nach dem Persischen als „Pfeil" bedeutend erklärte, zusammenhängt, ist zum mindesten fraglich. Wahrscheinlich ist der Name gar nicht indogermanischen Ursprungs und erst aus dem semitisierten akkadisch-sumerischen Idigna umgelautet. Für den Hebräer lag der Tigris — anders als der Euphrat, der „Strom" par exellence — außerhalb des Gesichtskreises, womit es zusammenhängt, daß desselben überhaupt nur an zwei Stellen im A. T. Erwähnung geschieht (1. Mos. 2, 14. Dan. 10, 4); in der ersteren wird er dazu erst noch für die Hebräer als ein „vor Assur fließender" ausdrücklich erläutert. Vgl. Th. Nöldeke im Bibel-Lexikon Art. Tigris; Fr. Delitzsch, Paradies, S. 170 ff., sowie KAT.², S. 32 ff. Schr.

Till, s. Dill.

Timna (Timnaʿ) heißt 1. Mos. 36, 12 ein Kebsweib des Eliphas, Sohnes Esau's, die nach V. 22 u. 1. Chr. 1, 39 eine Horiterin (Tochter Seirs und Schwester Lotans) war (vgl. d. A. Esau), und aus deren Verbindung mit Eliphas ein mit Edomitern vermischter oder von ihnen abhängiger Amalekiterstamm abgeleitet wird. Der Chronist führt 1. Chr. 1, 36 außer Amalek auch T. selbst unter den Kindern des Eliphas auf, obschon er V. 39 jene Angabe über ihre Abkunft wiederholt. Der Frauenname T. (vgl. den Mannesnamen Jimna in 1. Chr. 8 [7], 35) kommt aber auch in der Liste der nach den Stämmen und Wohnsitzen bezeichneten edomitischen Stammfürsten 1. Mos. 36, 40 als Name eines Stammes oder eines Bezirkes („der Fürst Timna" = der Fürst von Timna) vor; nach dem Chronisten (1. Chr. 1, 51) gehört dieser Stammfürst von T. und die anderen neben ihm genannten der Zeit nach dem Aufhören des edomitischen Königtums an.

Timna (Timnah), Timnata oder Timnath hieß 1) eine Stadt auf dem Gebirge Juda, welche Jos. 15, 57 neben Gibea (s. d. A., Nr. 1) genannt wird. Es wird derselbe Ort sein, zu welchem Juda von Adullam aus hinauf zog, um dort der Schafschur beizuwohnen (1. Mos. 38, 12 ff.): wahrscheinlich die Ruinenstätte Tibna, welche die englische Karte des Westjordanlandes etwa 5¼ km östlich von Bêt Nettîf, 14½ km westlich von Bethlehem ansetzt. — 2) eine Stadt auf der Nordgrenze des Stammes Juda (Jos. 15, 10), die aber dem Gebiete Dans zugezählt wurde (19, 43). Sie war in alter Zeit wohl noch ganz philistäisch. Von hier holte sich Simson ein Weib, hier gab er bei der Hochzeitsfeier das bekannte Rätsel auf (Richt. 14, 1 ff.). Nach 2. Chr. 28, 18 setzten sich auch noch in der späteren Königszeit (unter Ahas) die Philister hier fest, nachdem sie nicht lange vorher (unter Usia) zurückgedrängt und unterjocht worden waren (26, 6). Die alte Ortslage ist durch geringe Ruinenreste bezeichnet, die aber den alten Namen (Tibne) noch führen. Sie liegen auf dem Abhange eines Hügels an der Südseite des Wadi Ṣarâr, westlich von ʿAin Schems (Bethsemes Jos. 15, 10), südwestlich (unterhalb) von Ṣorʿa (Zarea; von wo aus man nach T. „hinabging" Richt. 14, 1). Aus den Trümmern des alten Ortes ist das heutige Dorf El-Bureitsch (auf der Höhe über den Ruinen Tibne) gebaut. S. Guérin, Judée II, 30 f. — 3) Ein weiteres T. wird 1. Makk. 9, 50 (nach griechischer Namensform Thamnata) unter den Städten erwähnt, welche Bacchides in Judäa be-

festigen ließ. Der Zusatz „Pharathon" oder „Pharathoni" (Luther Phara), durch welchen dieses T. charakterisiert wird, kann sehr wohl (wie Neubauer annimmt) aus „Ephrati" verderbt sein: dann würden wir auf ein T. an der Grenze oder im südlichsten Teile des Stammgebietes Ephraim gewiesen (bis in dieses hinein reichte jedenfalls Judäa damals*). Ein solches T. ist aber das bei Josephus erwähnte Thamna, der Hauptort einer Toparchie (Jüd. Kr. III, 3, 5). Diese grenzte an die Toparchien von Gophna (Dschifna), Lydda und Ammaus (Nicopolis, heute Amwâs) und stand zusammen mit letzteren beiden und der von Joppe im Anfange des jüdischen Krieges unter dem Befehle des Essäers Johannes (Jüd. Kr. II, 20, 4). Die Lage erhellt mit großer Sicherheit aus Jüd. Kr. IV, 8, 1, wo berichtet wird, daß Vespasian von Cäsarea aus nach Antipatris zog,

Gräber von Tibne.

darauf die thamnitische Toparchie unterjochte und weiter vor Lydda und Jamnia rückte. Man sollte daher nicht Anstand nehmen, dieses T. in dem heutigen Tibne wiederzufinden (s. schon Ritters Erdk., 2. Aufl. XVI, 562 f.), einer Ruinenstätte 30 km nordnordwestlich von Jerusalem, bei welcher eine noch heute erkennbare Römerstraße vorbeiführte, welche Antipatris (s. d. A.) und Gophna, des weiteren Jerusalem, verband. Die Ruinen sind ziemlich umfänglich und beweisen, daß der Ort einst von beträchtlicher Ausdehnung war, womit ja nicht streitet, daß Josephus T. und Lydda verglichen mit Gophna und Ammaus als Städte zweiten Ranges bezeichnet (Altert. XIV, 11, 2. Jüd. Kr. I, 11, 2). In diesem T. wird endlich auch jenes T. auf dem Gebirge Ephraim zu erkennen sein, welches nach Verteilung des Landes

---

*) Aber schwerlich bis Pireathon, heute Fer'âta, südwestlich von Sichem, wie im Art. Pireathon angenommen worden ist.

dem Josua als persönlicher Besitz in Mitte des Landes zugesprochen wurde. Es führte zum Unterschiede von den beiden anderen T. den Namen Timnath Serah (was sich „überzähliger Anteil" übersetzen läßt; Jos. 19, 50. 24, 30) oder T. Heres (Richt. 2, 9). Hier wurde Josua

Gräber von Tibne.

auch begraben (Jos. 24, 30. Richt. 2, 9). Sein Grab glaubt Guérin wieder aufgefunden zu haben (im Jahre 1863). Unter den Gräbern nämlich, welche sich südlich gegenüber den Ruinen Tibne am Nordabhange eines Berges (der der Berg Gaas des A. T. sein könnte, s. d. A.) befinden, ist eines besonders hervorragend. Schon der offene Vorplatz vor der Gruft, der von 4 Pfeilern gestützt wird, ist ganz in den natürlichen Felsen eingehauen. Mehr denn 100 kleiner Nischen, die den Fluglöchern eines Taubenschlags gleichen, dienten einst zur Aufstellung von Grablampen. Durch einen niedrigen Gang gelangt man in eine Totenkammer, an deren Wänden die Eingänge zu 14 Schiebegräbern (Kôkîm) sich finden; an der Südwand führt ein weiterer Gang zu einem innersten Raume mit nur einem Schiebegrabe, das man für das Grab des Josua ausgibt (besonders de Saulcy und Guérin, Samarie II, 90 ff.; Abbildungen und Grundrisse s. bei Zschokke, Bei-

Gräber von Tibne.

träge zur Topogr. der westl. Jordansaue, Jerus. 1866, S. 76 ff., Sandrezki im Ausland 1871, 979 ff. Surv. of W. Pal., Memoirs II, S. 374 ff.). Nach Sept. Jos. 24, 30 wurden dem Josua die steinernen Messer mit ins Grab gegeben, mit welchen er die Kinder Israel zu Gilgal beschnitten hatte (Jos. Kap. 5). Diese Feuersteinmesser will alles Ernstes der Abbé Richard (und Guérin stimmt

ihm zu) im Jahre 1870 in jenen Grabkammern noch zahlreich aufgefunden haben. Eines der in jener Gegend befindlichen Felsengräber mag immerhin das Grab Josua's sein: das eben beschriebene, das offenbar einer angesehenen Familie angehört haben muß, scheint aber bei weitem jüngeren Datums zu sein. — Schließlich sei noch erwähnt, daß neuerdings Conder T. Heres in dem kleinen, nördöstlich von dem besprochenen Tibne gelegenen Dorfe Kefr Chârith mit seinen alten Felsengräbern wiederfinden will. Er stützt sich dabei teils auf den Namen (er schreibt Châris), teils auf die Tradition. Die Samaritaner lassen nämlich hier Josua und Kaleb begraben sein; Rabbi Jakob von Paris (1258) besuchte diese Gräber von „Caphar Cheres", und die Karte des Marino Sanuto (1322) verzeichnete „Tapni Atzare", d. i. Timnath Heres an dieser Stelle. So bestechend diese Ansicht sein mag, so erscheint sie doch nicht haltbar. Was den Namen anlangt, so dürfte die nur Richt. 2, 9 überlieferte Form „Heres" Schreibfehler für „Serach" sein; und jene Tradition beweist gar nichts: wurde doch der h. Paula das Grabmal Josua's in T. bei Bethsemes (s. Nr. 1) gezeigt, und mit dem letzteren hat auch schon das Onom. das T. Josua's verwechselt. S. über die jüdischen u. muhammed. Traditionen über Josua's Grab ZDPV. II, 13 ff. VI, 195 ff. M.

Timnath Heres (Timnath chéres), s. Timna, Nr. 3.

Timnath Serah (Timnath sérach), s. Timna, Nr. 3.

Timotheus hieß der Anführer des ammonitischen Heeres, gegen welchen der Makkabäer Judas nach Eroberung der Burg in Jerusalem in seinen Kriegen gegen die feindlichen Nachbarvölker (S. 809) zwei Feldzüge unternahm. In dem ersten eroberte Judas nach mehreren siegreichen Schlachten das befestigte Jazer (s. Jaeser); in dem zweiten entsetzte er nach Eroberung Bosors (s. d. A.) die von dem Heere des T. belagerte Festung Dathema (s. d. A.), in welche die Juden geflohen waren, eroberte, nordwärts ziehend, mehrere andere feste Städte des Ostjordanlandes (s. Mizpa, Kasbon, Maked, Bosor u. Bozra), schlug das neugebildete, bei Raphon (s. d. A.) gelagerte, durch arabische Söldner verstärkte Heer des T. und verfolgte die Fliehenden nach (Astharoth) Karnaim (s. d. A.), das er ebenfalls erstürmte und zerstörte (1. Makk. 5, 6—13. 24—44. Joseph., Altert. XII, 8, 1—4). Als Schauplatz der Kämpfe und Niederlagen des T. erscheint im 1. Makkabäerbuch und bei Josephus nur das Ostjordanland; er selbst aber kann ein Ammoniter mit griechischem Namen oder auch ein den Ammonitern zur Führung ihres Heeres von den Syrern zugeschickter General gewesen sein. — Der im 2. Makkabäerbuche wiederholt vorkommende T. ist von einigen für einen von jenem T. verschiedenen syrischen General gehalten worden, ist aber mit jenem ohne Zweifel identisch. Und zwar ist die Erzählung 2. Makk. 10, 24—37 wahrscheinlich nur eine entstellte, den Kriegsschauplatz nach Judäa verlegende Überlieferung über jenen ersten Feldzug des Judas gegen T. (1. Makk. 5, 6—8; vgl. auch d. A. Gazara), die einzelne wirklich geschichtliche Details (z. B. die Flucht des T. in die von seinem Bruder Chäreas befehligte Feste; V. 32. 37) enthalten mag, jedenfalls aber den T. zu früh umkommen läßt; und ganz zweifellos ist die Erzählung 2. Makk. 12, 2. 10—26 nur ein weniger geschichtlicher Bericht über jenen zweiten Feldzug des Judas gegen T. (1. Makk. 5, 24—44). — Unter diesen Umständen ist die Erwähnung des T. neben Bacchides in 2. Makk. 8, 30—32 und neben Nikanor in Kap. 9, 3 trotz der Rückweisung in Kap. 10, 24 eine sehr zweifelhafte Stütze für die Annahme, daß derselbe als syrischer General schon an den 1. Makk. 3, 38 ff. berichteten, in Judäa geführten Kämpfen beteiligt war, wenn auch die Notiz, daß in einer der Schlachten zwischen Judas und T. ein zur näheren Umgebung des letzteren gehöriger Mann Namens Phylarches (Luther: ein Hauptmann) getötet worden sei, geschichtlichen Grund haben mag.

Timotheus, ein jüngerer Freund und Gehilfe des Apostels Paulus, nach 1. Kor. 4, 17. Phil. 2, 19—22 wohl der vertrauteste aller seiner Mitarbeiter. Nach Apstlg. 16, 1 ff. hatte ihn Paulus auf seiner zweiten größeren Missionsreise, als er mit Silas in den lykaonischen Städten Derbe und Lystra weilte, am wahrscheinlichsten in Lystra, wo T. auch zu Hause gewesen sein kann, kennen gelernt und gewonnen. Nach derselben Stelle war T. eines griechischen, d. h. heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter Kind, und hatte als solches die Beschneidung nicht empfangen, war dagegen samt seiner Mutter bereits vor seinem Anschluß an Paulus christgläubig geworden. Daß nun Paulus nach V. 3 ihm, als er ihn zum Reisegefährten annahm, „um der in jenen Gegenden wohnenden Juden willen" die Beschneidung nachträglich erteilt, ist vielfach im Widerspruche mit den sonstigen gesetzesfreien Grundsätzen des Paulus gefunden und auf Rechnung einer Tendenz der Apostelgeschichte, den Heidenapostel jüdischer erscheinen zu lassen, gesetzt worden; um so mehr als Paulus Gal. 2, 3 f. erzählt, er habe in Jerusalem der Zumutung, seinen Gefährten Titus, einen geborenen Griechen, zu beschneiden, entschieden widerstanden. Indes liegt die Sache doch in beiden Fällen verschieden: Titus war ein unzweifelhafter Grieche, T. dagegen konnte um seiner Mutter willen als Jude gelten, so daß die Unterlassung der Beschneidung bei ihm für Juden besonders anstößig war, und Paulus hat auch

sonst darauf gehalten, daß der Jude als Christ die Beschneidung nicht zu verleugnen, sich nicht zu entnationalisieren habe (1. Kor. 7, 18). Dazu kommt, daß die Beschneidung des Titus von falschgesetzlichen Christen gefordert und so für Paulus zu einer Prinzipienfrage wurde (Gal. 2, 4. 5), während die des T. eine freiwillige Konzession an die Gefühle noch unbekehrter Juden war, denen in allen sittlich indifferenten Dingen entgegenzukommen und sich anzubequemen Paulus nach 1. Kor. 9, 20 für christlich-recht und geboten hielt. — T. begleitete den Apostel von Kleinasien nach Europa, teilte seine Wirksamkeit in Philippi, und blieb vielleicht nach des Paulus und Silas unfreiwilliger Abreise dort noch zurück; in Beröa mit ihnen wieder vereinigt, blieb er mit Silas auch hier zurück, als Paulus den jüdischen Hetzereien weichen mußte, kam dann dem Apostel nach Athen nach, von wo ihn derselbe zu der gefährdeten Gemeinde der Thessalonicher sandte (Apstlg. 16. 17, 10. 14. 15. 1. Thess. 3, 1); war dagegen in Korinth wieder bei ihm, als er die beiden Briefe an die Thessalonicher schrieb (Apstlg. 18, 5. 1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1). Auch auf der dritten großen Missionsreise hat ihn Paulus in Ephesus bei sich und betraut ihn dort mit einer Sendung nach Macedonien und Korinth (Apstlg. 19, 22. 1. Kor. 4, 17). Aber entweder ist T. damals nicht bis Korinth gekommen, oder er hat in der gegen den Apostel aufgewiegelten Gemeinde nichts ausgerichtet, sondern eine schroffe Zurückweisung erfahren (— vielleicht geht das „der beleidigt ist“ 2. Kor. 7, 12 auf ihn —): denn im zweiten Korintherbriefe, den Paulus auf der Reise von Ephesus durch Macedonien nach Korinth schreibt, ist von der Sendung des T. keine Rede mehr, vielmehr hat Paulus inzwischen den Titus hingeschickt, und T. befindet sich bei dem Apostel in Macedonien (2. Kor. 1, 1). Er hat dann denselben nach Korinth begleitet, wie aus dem dort nun verfaßten Briefe an die Römer (16, 21) hervorgeht; ist weiterhin bei der Rückfahrt nach Jerusalem ihm nach Troas vorausgereist (Apstlg. 20, 4) und teilt dann seine Gefangenschaft zu Cäsarea und Rom (Apstlg. 21—28), wie aus den in derselben abgefaßten Briefen an die Kolosser (1, 1), den Philemon (V. 1) und an die Philipper (1, 1) erhellt. Von Rom gedachte ihn Paulus nach Phil. 2, 19 zu der ihm besonders teuren und hilfreichen Gemeinde von Philippi zu senden. — Noch weiter würden wir die dem Apostel durch T. geleisteten Dienste verfolgen können, wenn die beiden im N. T. vorhandenen „Briefe an T.“ wirklich von Paulus herrührten. Nach dem ersten derselben (1. Tim. 1, 3) hätte ihn der Apostel bei seiner Abreise nach Macedonien in Ephesus zurückgelassen, um dortigen Irrlehrern zu widerstehen: das läßt sich aber, da nach Apstlg. 20, 29. 36 Irrlehrer in Ephesus nur erst als künftige geweißagt werden, in das bekannte Leben des Apostels nicht unterbringen. In dem zweiten Briefe befindet sich Paulus als Gefangener in Rom, sieht seinem Märtyrertode entgegen und ruft den T. zu sich; aber die Verhältnisse stimmen nicht mit denen des Philipperbriefes. Allerdings ließen diese Schwierigkeiten sich heben durch die alte Annahme einer Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft (Apstlg. 28) und seiner späteren Zurückführung in eine zweite, in der er den Märtyrertod gefunden hätte; zwischen beiden könnte er dann — allerdings im Widerspruche mit der Ahnung Apstlg. 20, 38 — nochmals in Ephesus gewesen sein. Aber auch sonst wollen jene Briefe zu dem Apostel Paulus, wie wir ihn aus seinen älteren Briefen kennen, und insonderheit zu seinem vieljährigen vertrauten Verhältnis zu T. wenig stimmen. Sie zeigen weder die Sprache noch die Gedankenflüge des Apostels und enthalten teils amtliche, teils persönliche Ermahnungen, von denen man nicht begreift, wie ein so vieljähriger und bewährter Mitarbeiter des Apostels sie nötig haben konnte; ganz abgesehen von der 1. Tim. 4, 12 vorausgesetzten „Jugend“ des T., der mindestens schon 12 bis 15 Jahre des Apostels Gehilfe war, und anderen Schwierigkeiten, welche die Briefe als Schriftstücke des Apostels unbegreiflich machen. Da sich dieselben neben persönlichen Ermahnungen an den Prediger des Evangeliums hauptsächlich mit der Abwehr von Irrlehrern und mit den rechten Erfordernissen zu den Gemeindeämtern beschäftigen, so drängt sich die Vermutung auf, daß sie — und ebenso der ganz verwandte Brief an Titus — dem nachapostolischen Zeitalter entstammen, jenen Zeiten, da die Vorläufer der gnostischen Irrlehren die Gemeinden ängstigten, und alles darauf ankam, dieselben bei der Einfalt der apostolischen Überlieferung zu erhalten und tüchtige, hingebende Männer an ihre Spitze zu stellen. Damals mag ein wohlmeinender Bewunderer des heimgegangenen Apostels den — im Altertum nicht wie heute als unerlaubt geltenden — Versuch gemacht haben, denselben gleichsam aus dem Grabe zur Gegenwart reden und den Gemeinden seine Lehrtradition und Gemeindeverfassung ans Herz legen zu lassen; in der Person des T. wurden so insonderheit die im Amte stehenden Gemeindeleiter zu aller Zucht und Treue ermahnt. — Indes auch bei dieser Auffassung ist es möglich, daß wenigstens dem zweiten Briefe ein kleines echtes Briefchen des Apostels an den T. zu Grunde gelegt ist, und daß demselben die Personalnotizen, nach welchen des T. Mutter Eunike, seine Großmutter Lois geheißen, und daß er von denselben von früh an in der Schrift und Gottesfurcht erzogen worden, entstammen. Noch einmal begegnen wir dem T. im N. T. Hebr. 13, 23, wo er als der Freund des Verfassers erscheint, der eben „frei gekommen“, demnächst zu den Lesern reisen werde.

Da der Hebräerbrief auch weiterhin Grüße aus Italien kommender Christen ausrichtet (13, 24), so ist es um so wahrscheinlicher, daß T., mit Paulus in Rom gefangen, die neronische Verfolgung überlebt hat. Die spätere kirchliche Überlieferung macht ihn auf Grund von 1. Tim. 1, 3 zum ersten Bischof von Ephesus und läßt ihn unter Domitian oder Nerva den Märtyrertod sterben. Bg.

Tiphsah (hebr. Tiphsach), eigentlich „Furt", ein Name wie Frankfurt u. a. m., das Thapsacus der Griechen und Römer, wird 1. Kön. 4, 24 [5, 4] als nördliche Grenzstadt des im Süden bis Gaza sich erstreckenden salomonischen Reiches bezeichnet. Die Stadt war 50 Parasangen weit vom (d. i. oberhalb des) Araxes-Chaboras, in der Nähe des heutigen Rakka am Euphrat belegen und verdankt Namen und Ursprung der hier für Kamele praktikablen, bei niederem Wasserstande nicht über 3 bis 4 Fuß tiefen Furt des erst von hier abwärts ununterbrochen schiffbaren Stromes, eine Lage, welche ihm eine erhebliche Bedeutung für den Handelsverkehr verschaffte (Kiepert). Hier war der Übergang über den Euphrat für die Heere des jüngeren Cyrus, sowie Alexanders des Gr. (Xenophon, Arrian, Curtius). In der Nähe lag das biblische Rezeph, das keilinschriftliche Razappa (s. die dem Art. Mesopotamien beigegebene Karte). Seit dem 4. Jahrh. n. Chr. geschieht des Ortes in der Geschichte keine Erwähnung mehr. S. Ritter, Erdk. X, 1111. 1114 f.; Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr. (Berl. 1878), S. 162 f. [Auffallend ist die 2. Kön. 15, 16 gegebene Notiz, daß Menahem um die Zeit seiner Thronbesteigung, von Tirza ausziehend, Tiphsah und sein Gebiet, weil ihm die Thore nicht aufgethan wurden, geschlagen und die schwangeren Weiber daselbst habe zerhauen lassen. Daß hier das am Euphrat gelegene T. gemeint sei, ist schwer zu glauben. Die Notiz kann sich wohl nur auf eine zum Gebiete des Reiches Israel gehörige, übrigens nicht notwendig zwischen Tirza und Samaria gelegene Stadt beziehen, die Menahem nicht als König anerkennen wollte. Eine solche Stadt mit dem Namen Tiphsah ist aber sonst ganz unbekannt, weshalb Thenius vermutet hat, daß der Name aus Tappuah (s. d. A.) verschrieben sei (Riehm).] Schr.

Tiras heißt 1. Mos. 10, 2 (1. Chr. 1, 5) der letzte von den sieben Söhnen Japhets (s. d. A.). Seit Josephus (Altert. I, 6, 1) erblickt die herrschende Meinung in T. das Volk der Thraker, ohne etwas anderes, als den ungefähren Gleichklang der Namen dafür geltend machen zu können; in Wahrheit gehen jedoch Tîrās und das griechische Thrākes (eig. thrāïkes) weit auseinander. Andere dachten an die Tyriten, die Anwohner des Tyras (bei Herodot Tyrēs), d. i. des heutigen Dniestr. Diese Tyrîtai waren jedoch nach Herodot IV, 51 Hellenen, die nur von ihrer Ansiedelung an der Mündung des Tyras jenen Namen führten. Dagegen spricht alles für die Annahme (Tuchs u. a.), daß unter T. das alte Volk der Tyrrhener (griech. Tyrsēnoí), ein Zweig der Pelasger, zu verstehen sei. Näher werden wir dabei nicht an die italischen Tyrrhener (Etrusker), sondern an die Thyrsener zu denken haben, welche nach den Berichten der klassischen Schriftsteller zahlreiche Punkte an der Küste des ägeischen Meeres innehatten und als Seeräuber gefürchtet waren. Thucyd. IV, 109 gedenkt ihrer als Anwohner des Athos mit dem Bemerken, daß sie einst auch auf Lemnos und zu Athen ansässig gewesen seien. — Auf einer Inschrift in den Tempelruinen von Karnak werden Turuscha neben Sardiniern, Siziliern und Achajern unter den Bundesgenossen der Libyer (s. d. A.) genannt, welche zur Zeit der 19. und 20. Dynastie (nach üblicher Rechnung im 14.—13. Jahrh. v. Chr.) in Ägypten einfielen und vom Pharao Ramses III. gezüchtigt wurden (s. o. S. 58 und Erman, Ägypten, S. 80). Sind diese seefahrenden Turuscha, wie nicht zu bezweifeln, identisch mit den Tyrsenern der Griechen, so haben wir hier eine urkundliche Bestätigung für das Alter und die einstige Bedeutung dieses Volkes im Mittelmeer. Ksch.

Tirhaka. Dieser Fürst wird 2. Kön. 19, 9. Jes. 37, 9 ein König von Äthiopien genannt, und die Schrift berichtet von ihm, daß er gegen Sanherib, welcher in Judäa eingefallen war, herangezogen sei. In der That wird Tirhaka von den Listen als dritter und letzter König der 25. „äthiopischen" Dynastie bezeichnet. Die Denkmäler haben seinen Namen erhalten und zwar

in der Form [Hieroglyphen-Kartusche] Taharḳ

oder [Hieroglyphen-Kartusche] Taharḳa.

Leider wissen die ägyptischen Inschriften nur wenig von seinen Kriegsthaten zu berichten; sie geben indessen Kunde von seinem Bestreben, sich als Bauherr Ruhm zu erwerben. Nicht unbeträchtliche Erweiterungen des Amonstempels zu Theben (Karnak) danken ihm den Ursprung; auch haben sich kleinere Denkmäler mit seinem Namen erhalten, von denen wir nur eines besonders schönen Skarabäus von Elfenbein im Dresdener Antikenkabinett erwähnen. Eine Apisstele lehrt, daß er etwas länger als 26 Jahre, von 704—677 v. Chr., das Scepter führte. Je weniger die ägyptischen Denkmäler über Tirhaka's Kriege berichten, desto mehr wissen die assyrischen von ihnen zu erzählen. Im Einklange mit der Bibel wird in Sanheribs Inschriften über seinen dritten gegen Phönicien und Palästina gerichteten Feldzug, das

Anrücken eines Königs von Milucha (d. i. Meroe) und auch eine angebliche Besiegung desselben, von der die Bibel nichts weiß, gemeldet, ohne daß jedoch dieser König T. genannt würde; seine Bezeichnung als König von Milucha stimmt aber auffallend damit überein, daß auch in der Bibel T. noch nicht König der Ägypter, sondern Beherrscher der Äthiopier genannt wird (vgl. S. 1379a). Aus den Inschriften Asurbanipals aber, in denen er Tar-ḳu-u heißt und als „König von Ägypten (und) Kusch" vorkommt, erfahren wir, daß nach Sanheribs Sturz ein assyrisches Heer unter Asarhaddon an den Nil gezogen sei und T. geschlagen habe. Als dieser bald darauf das assyrische Joch abgeschüttelt und die von Asarhaddon eingesetzten Satrapen verjagt hatte, zog dessen Sohn Assur-bani-pal (Sardanapal) gegen ihn ins Feld, schlug bei Karbana (Kanopus) sein Lager

Tirhaka.
Champollion l. j. Monuments de l'Égypte II. pl. CXCVI Nr. 2.

auf, stieß dann bei Memphis auf das Heer des Äthiopiers, schlug es und zwang den König zur Flucht. Die Assyrer scheinen auf diesem Zuge jedenfalls bis Theben gekommen zu sein, diese Stadt belagert und eingenommen und T. gezwungen zu haben, sich nach Äthiopien zurückzuziehen (vgl. Schrader, KAT.², S. 326. 336. 338). Über sein Ende fehlt es an Nachrichten. — Es sei hier bemerkt, daß wir die drei Könige, welche die 25. äthiopische Dynastie bilden, kaum für Männer kuschitischen (äthiopischen) Stammes halten dürfen; — sie scheinen vielmehr Ägypter gewesen zu sein. Brugschs Vorschlag, sie für Nachkommen der gestürzten Priesterkönige der 21. Dynastie zu halten, ist durchaus annehmbar. — Gerade unter ihnen und ihrer Familie scheint zu Napata am Berge Barkal der Amonsdienst, dem die Pharaonen des 21. Pharaonenhauses zu Theben vorgestanden hatten, in Äthiopien kräftig erblüht zu sein und ägyptische Kunst, Schrift und Sitte in der Hauptstadt von Kusch besondere Pflege genossen zu haben. Zu el-Gise wird ein Portraitkopf von Grauwacke mit abgebrochener Nase und beinahe negerhaften Gesichtszügen konserviert, den Mariette für den des T. hielt, doch ist es unerwiesen, ob er in der That zu einer Statue dieses Königs gehörte. Eb.

Tirza, d. i. „Anmut" hieß eine (die jüngste?) Tochter des Zelophchad (4. Mos. 26, 33. 27, 1. 36, 11. Jos. 17, 3). So hieß aber auch (offenbar wegen ihrer anmutigen Lage; vgl. Hohesl. 6, 4) eine altcanaanitische Königsstadt (Jos. 12, 24), die Jerobeam I., der anfänglich in Sichem residierte (1. Kön. 12, 25), zur Hauptstadt des nördlichen Reiches erkor (1. Kön. 14, 17. 15, 21. 33). Hier wurden denn auch die Könige Israels begraben (1. Kön. 16, 6). Als Simri, der Mörder Ela's, von Omri's Heere überrascht wurde, steckte er in der Verzweiflung den Königspalast (die Citadelle) T.'s in Brand und fand selbst seinen Tod in den Flammen (1. Kön. 16, 8 ff.). Sechs Jahre später verlegte Omri die Residenz nach dem von ihm erbauten Samarien (V. 23 f.). Später wird die Stadt nur noch 2. Kön. 15, 14. 16 erwähnt, als der Ort, von welchem aus Menahem (nach Josephus Oberfeldherr des israelitischen Heeres) nach Samarien eilte, um Sallum zu töten und sich des Königsthrones zu bemächtigen, und von wo aus er (so wird V. 16 zu verstehen sein) den Zug nach Tiphsach (s. d. Art.) unternahm. Weder das A. T. noch Joseph. oder das Onom. enthalten eine Andeutung über die Lage T.'s. Aber Brocardus (im 13. Jahrh.) und Breydenbach (im 15. Jahrh.) erwähnen ein Thersa (so lautete im hellenistischen Munde, z. B. bei Sept. der Name T.'s) 3 St. östlich von Samarien. Daher hat Robinson (N. B. F., 396 f.) T. mit dem heutigen großen Dorfe Ṭallûza (das Ṭarlôsa des Talmud?) 7 km nordnordöstlich von Nablûs, identifiziert. Der ca. 1000 Einw. zählende Ort liegt auf einem, eine weite Aussicht darbietenden, hervorragenden Punkte, umgeben von Hügeln, die mit dichten Olivenhainen bedeckt sind. Außer Cisternen finden sich dort keine Reste aus dem Altertume, s. Guérin, Samarie I, 365 ff. Memoirs II, 158. Neuerdings hat Conder (s. Memoirs II, 228) T. viel weiter nördlich gesucht: in dem Dorfe Tajâṣîr bei Ṭûbâs, woselbst zahlreiche Felsengräber und fugenrandige Steine auf eine alte Ortslage hinweisen (ebend. p. 245 ff.). Allein so abgelegen von der Hauptstraße des Landes darf die alte Residenz der israelitischen Könige schwerlich gesucht werden. Tallûza liegt dagegen unweit der Hauptverkehrsstraße, die von Bethel über Sichem nach Engannim führte. M.

Tisbe (Thisbe) war nach dem griechischen Texte Tob. 1, 2 die Heimat des Tobias und lag im Stammgebiete von Naphtali, südlich von Kedes, oberhalb Hazor (s. d. Artt.), könnte also (wenig-

stens wenn man Hazor in Tell Hazûr wiederfindet) etwa mit Sepp (Jerusalem, 2. Aufl. II, 310) in dem hochgelegenen Dorfe Taiteba auf dem Wege von Safed nach N. erblickt werden: freilich haben die Namen T. und Taiteba sicher nichts miteinander zu thun. Noch zweifelhafter aber muß es erscheinen, ob T. in Naphtali auch der Heimatsort des Propheten Elia, „des Tisbiten“ gewesen sei. Zwar spricht der überlieferte Text 1. Kön. 17, 1 nicht dagegen (s. schon oben S. 379b), aber die LA. des hebr. T. a. a. O. ist um des Zeugnisses der Sept. und des Josephus willen, sowie aus anderen Gründen sehr verdächtig. Wahrscheinlich wird ursprünglich dagestanden haben: „Aus T. in Gilead“ (durch welchen Zusatz dieses T. von dem westjordanischen unterschieden wurde; vgl. Kedes Naphtali u. a. Städtenamen). Es hat daher viel für sich, mit Kasteren (ZDPV. XIII, 207 ff.) an Khirbet (el-) Istib auf einer Höhe der rechten Seite des Wadi 'Adschlûn, 13 km westl. von Dschesâsch, 16 km nördl. vom Jabbok, zu denken; eine Örtlichkeit, die auch die Tradition als Elisa's Stadt bezeichnet (die Ruinen führen heute auch noch den Namen Mâr Eljâs). M.

Tisch, s. Mahlzeit, S. 956.

Titel, richtiger **Tüttel** (Luther: Tütel), s. v. a. Punkt, Tüpfelchen, steht Matth. 5, 18 u. Luk. 16, 17 für das griech. Keraia (= Hörnchen), womit ein dem kleinsten hebr. Buchstaben, dem Jod, in der Kleinheit noch vorangehendes Häkchen der hebr. Schrift bezeichnet ist. Natürlich kann an die erst im 6. oder 7. Jahrh. nach Chr. dem Konsonantentext beigefügten Vokal- und Accentzeichen nicht gedacht werden. Auch die Krönchen (tagîn), mit welcher nach talmudischer Vorschrift die Köpfe gewisser Buchstaben in den Bibelhandschriften verziert sein sollen, gehören schwerlich schon der Zeit Jesu an. Vielmehr wird man an Häkchen zu denken haben, welche Bestandteile einzelner Konsonantenzeichen bilden (vgl. die Kolumne F der dem Art. Schrift beigegebenen Tafel).

Titus, ein Gehilfe des Apostels Paulus, der in der Apostelgeschichte nicht vorkommt, aber durch den Galater- und zweiten Korintherbrief uns bekannt wird. Nach Gal. 2, 3 war er ein geborener Grieche (Heide) und begleitete den Apostel von Antiochia nach Jerusalem, als dieser wegen der von hier aus in die antiochenische Gemeinde hineingetragenen judaistischen Zumutungen (siehe Apostel Nr. 7) mit Barnabas sich an die Urgemeinde und deren Häupter hatte abordnen lassen (Apstlg. 15, 1 f. Gal. 2, 1—10). Auch dem T. ward bei dieser Gelegenheit von befangenen Judenchristen die Zumutung, sich beschneiden zu lassen, um ein rechter Christ zu sein, gemacht; aber Paulus wehrte dieselbe ab, gerade weil diese Zumutung von Christen ausging, die auf diese Weise das Evangelium verfälschten und die Freiheit des Christen vom mosaischen Ceremonialgesetz grundsätzlich verleugneten (Gal. 2, 4. 5). Wiederum begegnet uns T. in dem gegen Ende der dritten großen Missionsreise verfaßten zweiten Korintherbriefe (Kap. 2. 7 u. 8). Als die 1. Kor. 4, 17 erwähnte Sendung des Timotheus in die damals vielverwirrte und gegen den Apostel aufgehetzte korinthische Gemeinde auf Hindernisse gestoßen oder gescheitert war (vgl. d. A. Timotheus), sandte Paulus den T. nach Korinth und gab ihm ohne Zweifel den 2. Kor. 2, 3. 4. 7, 8. 12 erwähnten sehr bewegten und scharfen Brief mit, den wir nicht mehr besitzen. T. entledigte sich seines schwierigen Auftrages, die Autorität des Apostels in Korinth wiederherzustellen, mit bestem Erfolge: waren offenbar höchst peinliche und für Paulus kränkende Dinge vorgegangen, so fand T. doch die Mehrheit der Gemeinde über dieselben betrübt und voll Eifer, die Mitschuld von sich abzulehnen, so daß er dem Apostel, der in höchster Spannung ihn erst in Troas erwartet hatte und dann ihm nach Macedonien entgegengereist war, die tröstlichsten Nachrichten überbringen konnte (2. Kor. 2 u. 7). Der Apostel, in lebhafter Freude und Befriedigung, sandte ihn von Macedonien sofort — wahrscheinlich mit unserem zweiten Korintherbriefe — wieder nach Korinth zurück, um dort eine weitere verschleppte Angelegenheit, die er vor seiner eigenen Ankunft erledigt zu sehen wünschte, die Sammlung der für die armen Christen in Palästina bestimmten Kollekte (1. Kor. 16, 1 f. 2. Kor. 8—9. Röm. 15, 26 f.) zum guten Abschluß zu führen, und bei dieser Gelegenheit erhält T. von ihm vor den Korinthern wiederholt das höchste Lob (2. Kor. 8, 16 u. 23. 12, 18). — Der im N. T. enthaltene Brief „an T.“ würde uns denselben in späteren ähnlichen Aufträgen zeigen, wenn nicht seine paulinische Abfassung aus denselben Gründen, wie die der Briefe an Timotheus (s. d. Art. Timotheus), starken kritischen Bedenken unterläge. Es wird vorausgesetzt (Tit. 1, 5), daß Paulus den T. in Kreta zurückgelassen habe, um die dortigen christlichen Gemeindeverhältnisse zu ordnen, selbst aber (3, 12) nach Nikopolis (s. d. A.) gereist sei, um dort zu überwintern und den Gehilfen abzuwarten. In die aus der Apostelgeschichte bekannte Lebenszeit des Apostels fällt kein Aufenthalt in Kreta, und vollends eine Überwinterung in irgend einem Nikopolis läßt sich in keine seiner bekannten großen Missionsreisen einreihen. So müßte man auch diese Vorgänge in die etwaige Zwischenzeit zwischen einer ersten und zweiten römischen Gefangenschaft (s. d. A. Paulus Nr. 9) setzen. Aber in hohem Grade unwahrscheinlich ist es, daß Paulus dem Titus die Dinge, welche der Brief enthält, anstatt sie ihm vor seiner Abreise zu sagen, hinterher erst geschrieben haben sollte, zumal sie meist derart sind, daß ein vieljähriger

bewährter Gehilfe des Apostels sie sich selbst sagen konnte. Und so erklärt sich auch dieser Brief, wie die beiden an Timotheus, vielmehr als spätere Einkleidung von Ermahnungen, welche man in den Zeiten der beginnenden gnostischen Irrlehre behufs rechter Auswahl und Amtsführung der Ältesten und treuen Festhaltens an der einfachen apostolischen Überlieferung glaubte im Namen des bereits verstorbenen Apostels in Umlauf bringen zu sollen. Die spätere kirchliche Überlieferung, welche den T. zum ersten Bischof von Kreta macht, ist ohne Zweifel nur aus Tit. 1, 5 entsprungen. Bg.

Tob (Tôb), eine Landschaft im Ostjordanlande, wird nur in der Geschichte Jephtha's (Richt. 11, 3. 5) und 2. Sam. 10, 6. 8 (wo statt „Is Tob" zu setzen: „Männer von Tob") erwähnt. Aus diesen Stellen geht mit Sicherheit hervor, daß die Gegend in der Nähe des ammonitischen und syrischen Gebietes gesucht werden muß; aber näher wo, ist schwer zu entscheiden. 1. Makk. 5, 13 wird ein Tubin (griech. Tûbion oder Tôbion) in Gilead genannt, welches höchst wahrscheinlich mit unserem T. identisch ist, und die 2. Makk. 12, 17 erwähnten Tubianer (von denen wir sonst nichts wissen, könnten danach Bewohner der Landschaft T. sein (über Tarah s. d. A. Karkor u. S. 845). Den einzigen einigermaßen sicheren Anhaltspunkt, die Lage von T. zu bestimmen, bietet vielleicht der jerusalemitische Talmud, der T. mit Susîta identifiziert. Letzteres wird im Talmud öfter erwähnt als eine reiche, von Heiden bewohnte Stadt, die in regem Verkehr mit dem ihr gegenüberliegenden Tiberias, aber auch in fortwährender Feindschaft mit demselben stand. Es liegt nun nahe, Sûsîta (die „Rossestadt") mit dem zur Dekapolis gehörenden Hippos, d. i. „Roß" zu identifizieren (s. ZDPV. IX, 349 f.), welches nach Josephus 30 Stadien von Tiberias entfernt war. Danach wäre T. auf dem Ostufer des galiläischen Meeres zu suchen (so neuerdings S. Merrill). Conder sucht es weiter südlich, in Ṭaijibe*), ca. 10 englische Meilen südlich von Mkés, de Saulcy dachte an die umfänglichen Ruinen Thabân, 3 St. östlich von der Jakobsbrücke. M.

Tobia (hebr. Tôbijjâh, d. i. mein Gut ist Jehova), ein im A. T. nicht seltener Name. Unter den Trägern desselben (2. Chr. 17, 8. Esr. 2, 60. Neh. 7, 62. Sach. 6, 10. 14) tritt namentlich hervor: 1) Tobia, der Persische Vogt des Ammonitergebietes, welcher mit Saneballat u. a. der jüdischen Kolonie zur Zeit Esra's und Nehemia's viele Schwierigkeiten bereitete (Neh. 2, 10. 3, 33 bis 35. 4, 1 ff. 6, 1 f. 12. 14; s. Nehemia, Saneballat). Seine Intriguen wurden für Nehemia namentlich dadurch gefährlich und hinderlich, daß T. durch Verschwägerung mit ansehnlichen Familien der Kolonie, u. a. auch mit dem Hohenpriester Eljasib (s. d. A.) eng verbunden war, mit denen er fortgehend eine lebhafte Korrespondenz unterhielt, und die sich ihm eidlich verbunden hatten (6, 17—19. 13, 4). Nach Nehemia's Abreise von Jerusalem stieg daher auch der Einfluß T.'s so bedeutend, daß ihm in den Tempelräumen selbst ein Depot errichtet werden konnte, welches allerdings gleichzeitig auch für Tempelzwecke verwandt wurde (13, 4 f.). Nehemia's zweite Anwesenheit machte auch diesem Unfug ein Ende (13, 7 f.). — 2) Tobia ist wohl auch die hebr. Grundform für die beiden Namen Tobit (Tobi) und Tobias, mit welchen der griech. Text des Tobiasbuches die beiden Helden dieses Buches, Vater und Sohn, unterscheidet. Luther nennt beide Tobias, indem er der lateinischen Gestalt des Buches bei Hieronymus folgt, welche eine vielfach verstümmelte, stellenweise (z. B. 6, 19 ff.) mit mönchischen Zuthaten verunstaltete Bearbeitung des Urtextes darstellt. (Die einfachste unter den griechischen Formen des Textes, nach welcher auch die folgenden Stellenangaben gemacht sind, findet sich z. B. in der deutschen Bibelübersetzung von de Wette wiedergegeben). Das Buch ist eine Legende des späteren Judentums. Ein geschichtlicher Kern mag ihr zu Grunde liegen, wiewohl z. B. die Angabe, daß Salmanassar nach der Zerstörung Samariens noch längere Zeit regiert habe (1, 9—12) ungeschichtlich ist. Ihr Wert, der nach der Verschiedenheit der Textgestalten zu schließen, frühzeitig erkannt worden ist und dem Buche weite Verbreitung gegeben hat, liegt in der erbaulich-lehrhaften Bearbeitung dieses Kernes. An Tobit, dem Vater, wird die Tugend eines rechtschaffenen Israeliten dargestellt. Im galiläischen Thisbe, einer Stadt des Stammes Naphtali geboren, früh verwaist, aber von seiner gottesfürchtigen Großmutter Debora fromm erzogen, gehört er zu den wenigen Bürgern des verfallenden Nordreiches, die am Gottesdienste in Jerusalem und überhaupt am mosaischen Gesetz festhalten (1, 2—8. 5, 13). Bei der Zerstörung Samariens mit nach Ninive geführt, hält er sich rein von heidnischer Sitte, gewinnt aber durch seine peinliche Redlichkeit (vgl. 2, 13 ff.) die Gunst des Königs, dessen Kommissionsgeschäfte ihn in den Stand setzen, auf seinen Handelsreisen in entfernte Landesgegenden im medischen Rhages ein Kapital anzulegen (1, 13 f.).

*) Das arab. ṭaijibe (fem. von ṭaijib = hebr. ṭob) deckt sich allerdings mit hebr. Ṭob. Aber darauf ist wenig zu geben. Im Westjordanlande heißen allein 5 Orte eṭ-Ṭaijibe, „die Gute, Schöne". Andere Orte des Namens liegen im Hauran, in Syrien und anderwärts. Wenn Kieperts Wandkarte Tajibe mit dem Tabae des Alexander Polyhistor (bei Stephan. Byzantin.) identifiziert, so beruht dies auf einem Mißverständnisse. Stephan. Byzantin. erwähnt nämlich ein Tabae (welchen Namen er aus dem Syrischen „gut" deutet) als Stadt der Peräer in Rhodus. Damit ist aber die Rhodus gegenüber liegende karische Küste gemeint (auch die Rhodische Chersones genannt) und nicht das Ostjordanland (Peräa).

Seine warme Liebe zu seinen Volksgenossen, die er nicht bloß in reicher Wohlthätigkeit, sondern namentlich auch in Bestattung der durch königlichen Zorn erwürgten Volksgenossen bethätigt, reizt den Grimm König Sanheribs (1, 16 ff.; vgl. 2, 2 ff.). Tobias muß flüchten und wird blutarm. Unter Sanheribs Nachfolger Asarhaddon kommt er durch seinen Neffen Achiachar, den der König zu seinem Finanzminister gemacht, wieder zu Ehren (1, 21 ff.), ohne jedoch seinen Wohlstand wiederherstellen zu können. Er erblindet; seine Frau muß durch Lohnarbeit die Familie erhalten (2, 9 ff.). Bei alledem bleibt er, was er gewesen: das Muster eines sanftmütigen und rechtschaffenen Gatten (2, 14 ff. 4, 3 ff. 5, 17 ff. 10, 5 ff.); eines sorglichen und treuen Vaters (4, 3—21. 5, 8 ff. 10, 1 ff. 11, 10 ff.); eines streng national gesinnten Israeliten (4, 12 ff.; vgl. 1, 9); eines frommen, gerechten, barmherzigen Mannes (12, 1 ff. 4, 5 ff. 14 ff.). Dem entspricht Gottes Verhalten zu ihm; wie aus der ersten Prüfung, so stellt er ihn auch aus der zweiten schwereren durch das Engelgeleit und den glücklichen Reiseerfolg des Sohnes wieder her, und gibt ihm auch das Gesicht wieder. Wie er priesterlich unter seinem Volke des Gebetes waltet (13, 1 ff.), so wird ihm gegeben, angesichts des Todes prophetische Blicke in die Zukunft zu thun (14, 4 ff.), und er stirbt im hohen Alter der Patriarchen. — Tobias, der Sohn, ist wie das Muster eines guten Sohnes (5, 1. 10, 8 ff. 14, 12 f.), so dem Vater ähnlich im herzlichen Gehorsam gegen den erkannten Gotteswillen (6, 17. 7, 11) und in der Freigebigkeit des edlen Herzens (12, 1 ff.). Nach dem Tode des Vaters verläßt er, wie dieser ihn gewiesen, Ninive und zieht nach Ekbatana in Medien, wo er ebenfalls hoch betagt stirbt, nicht ohne zuvor den von dem Vater geweißagten Fall Ninive's erlebt zu haben (14, 14 f.). Kl.

Tochter, s. Kinder, Erbrecht Nr. 2, Ehe Nr. 4, Sklaven Nr. 3 u. Dorf.

Todesstrafen. Dem Grundsatze des israelitischen Strafrechtes, daß die Ahndung von Verbrechen zunächst Sache des ganzen Volkes ist (s. Strafrecht Nr. 1 und 2), entspricht es, daß die Todesstrafe, abgesehen von der Blutrache (s. Bluträcher), in der Regel durch Steinigung vollzogen wurde. Denn das Werfen mit Steinen war bei den Israeliten, wie bei anderen Völkern (vgl. 2. Mos. 8, 26. 2. Makk. 1, 16), von den ältesten Zeiten an bis zu den spätesten herab das Mittel, zu welchem eine aufgeregte Volksmenge am ersten griff, um ihre Erbitterung an dem, welcher sie erregt hatte, auszulassen (2. Mos. 17, 4. 4. Mos. 14, 10. 1. Sam. 30, 6. 2. Chr. 10, 18. 24, 21. Matth. 21, 35. 23, 37. Luk. 13, 34. 20, 6. Joh. 10, 31. 11, 8. Apstlg. 5, 26. 7, 58. 14, 5. 19. 2. Kor. 11, 25). Dieses gebräuchliche Mittel des Volkshasses und der Volksjustiz hat das Gesetz in die Strafrechtsordnung aufgenommen, indem es die Exekution verhängter Todesstrafen dem versammelten Volke übertrug; wo es die Art des Vollzugs derselben näher bestimmt, ist fast immer die Steinigung genannt; so bei den Strafbestimmungen für die religiösen Kapitalverbrechen des Molochopfers (3. Mos. 20, 2) und überhaupt der Abgötterei (5. Mos. 13, 10. 17, 5), der Totenbeschwörung und Wahrsagerei (3. Mos. 20, 27), der Gotteslästerung (3. Mos. 24, 14 ff. 1. Kön. 21, 10 ff.) und der Sabbathsschändung (4. Mos. 15, 35 f.); ferner bei denen für einen unverbesserlich ungehorsamen Sohn (5. Mos. 21, 21) und für Verletzungen der Heiligkeit des Verlöbnisses (5. Mos. 22, 21. 24); auch wer sich an Verbanntem vergriffen hatte, wurde gesteinigt (Jos. 7, 25); endlich sollte auch ein stößiger Stier, der einen Menschen getötet hatte, gesteinigt werden (2. Mos. 21, 28 f. 32). Weniger gehört die specielle Weisung hierher, daß Menschen oder Tiere, welche den heiligen Berg Sinai berührten, gesteinigt oder mit Pfeilen erschossen werden sollten (2. Mos. 19, 13. Hebr. 12, 20), weil sie wesentlich darauf abzielt, daß man solche Menschen und Tiere, ohne ihnen zu folgen, aus der Ferne töten solle. — Ohne Zweifel hat man ein Recht zu der Annahme, daß die Todesstrafe in allen den obigen analogen Fällen, auch wo das Gesetz sie nicht näher bestimmt, im Sinne desselben durch Steinigung zu vollziehen war. Die Mischna beschränkt zwar diese Folgerung aus der Analogie auf die Todesstrafen, welche auf Verfluchung der Eltern, auf Unzucht zwischen Sohn und Stiefmutter und Vater und Schwiegertochter, auf Sodomiterei und auf Unzucht mit Tieren gesetzt sind (3. Mos. 20, 9. 11—13. 15 f.), indem sie sich zu derselben nur da berechtigt glaubt, wo die in 3. Mos. 20, 27 beigefügte Formel „ihr Blut sei auf ihnen" vorkommt. Aber diese Beschränkung ist nicht in der Sache, sondern nur in der von den Schriftgelehrten erfundenen künstlichen Methode der Gesetzesauslegung begründet. Insbesondere war die auf Ehebruch gesetzte Todesstrafe (3. Mos. 20, 10) ohne Zweifel Steinigung, wie in den analogen Fällen 5. Mos. 22, 21 u. 24, nicht die im Talmudischen Recht darauf gesetzte Erdrosselung; eine Bestätigung dafür bieten die Stellen Hes. 16, 40. 23, 47; und die Angabe der Schriftgelehrten in Joh. 8, 5 entspricht also dem Sinne des Gesetzes. — Die Steinigung wurde außerhalb der Städte (3. Mos. 24, 14. 4. Mos. 15, 35 f. 1. Kön. 21, 10. 13. Apstlg. 7, 56) vollzogen, und zwar so, daß die Zeugen, die sich ihrer Oberkleider zu entledigen pflegten (Apstlg. 7, 57), nachdem sie durch Handauflegung (s. d. A.) dem Verbrecher seine Schuld gleichsam aufs Haupt gelegt hatten (3. Mos. 24, 14), die ersten Steine werfen mußten (5. Mos. 13, 9. 17, 7). Nach der im Talmud gegebenen

Beschreibung des Verfahrens wurde der Delinquent, bis auf eine Schamverhüllung völlig entkleidet, durch den ersten Zeugen von einem zwei Manneslängen hohen Gerüst rücklings heruntergestoßen (dechijja), worauf der zweite Zeuge einen großen Stein auf die Stelle seines Herzens warf; dann folgten die Steinwürfe des versammelten Volkes. Nach einigen Rabbinen soll der Verbrecher vor der Exekution durch bittern, mit Weihrauch versetzten Wein betäubt worden sein (vgl. S. 880a). Dem römischen Recht war die Strafe der Steinigung fremd, wenn sie auch in den Provinzen dann und wann über Juden verhängt wurde; bei den Macedoniern, den Spaniern und den Persern kam sie aber auch als gerichtliche Strafe vor. — Die Blutrache wurde mit irgend einer **Waffe**, dem Schwert, Speer oder auch mit Pfeilen vollzogen. Ebenso wurden die von den Königen verhängten Todesurteile von seiner Leibwache oder anderen in seiner Umgebung befindlichen Männern gewöhnlich mit dem **Schwerte** vollzogen (1. Sam. 22, 17 f. 2. Sam. 1, 15. 4, 12. 1. Kön. 2, 25. 29. 31. 34. 46. Jer. 26, 24). Man hat dabei aber nicht, wie die Rabbinen vorgeben, an die bei den Persern, Ägyptern (vgl. 1. Mos. 40, 19) und Römern übliche Enthauptung, sondern an ein Niederhauen oder Erstechen mit dem Schwerte zu denken. Wo im israelitischen Altertume das Abhauen des Kopfes vorkommt (1. Sam. 17, 51. 54. 31, 9. 2. Sam. 4, 7 f. 20, 22. 2. Kön. 10, 6 ff.), handelt es sich nicht um einen strafrechtlichen, sondern um einen Kriegsbrauch (vgl. S. 888b), der zur Konstatierung der erfolgten Tötung dienen oder eine Verstümmelung des Leichnams sein sollte (Joseph., Jüd. Kr. I, 17, 2); erst in der Zeit der Römerherrschaft kommt die Enthauptung zuweilen auch unter den Juden vor (Matth. 14, 10 f. Apstlg. 12, 2. Joseph., Altert. XV, 1, 2). — Im Gesetze ist die Tötung mit dem Schwerte namentlich da in Aussicht genommen, wo eine größere Menge mit dem Tode bestraft werden sollte, und darum die Steinigung nicht wohl anwendbar war (z. B. 5. Mos. 13, 15). — Nach dem Talmud gibt es außer der Steinigung und der Tötung mit dem Schwerte noch zwei gesetzliche Arten der Todesstrafe: die **Erdrosselung** und der **Feuertod**. Jene soll überall gemeint sein, wo im Gesetze nur gesagt ist: „er soll getötet werden“; aber so gebräuchlich sie im Orient ist, so ist sie doch im israelitischen Altertume nicht nachweisbar; erst in der Zeit des Herodes wird sie erwähnt (Joseph., Altert. XVI, 11, 6), und, da sie auch bei den Römern üblich war, so wird ihre Anwendung bei den Juden auf römischen Einfluß zurückzuführen sein. Anders verhält es sich vielleicht mit dem Feuertode. Er scheint nicht bloß 1. Mos. 38, 24 in einem Falle, in welchem die gesetzliche Strafe Steinigung ist, sondern auch im Gesetze selbst 3. Mos. 20, 14 und 21, 9 als eine schwerere Art der Todesstrafe auf besonders qualifizierte geschlechtliche Frevel gesetzt zu sein. In Jos. 7, 15 ist freilich bei gleicher Ausdrucksweise, wie V. 25 zeigt, nur eine in der Verbrennung des Leichnams bestehende Verschärfung der Todesstrafe gemeint, und man nimmt daher gewöhnlich dasselbe auch für die angeführten Stellen an; ob mit Recht, ist aber zweifelhaft. Bei den Römern kam die Strafe des Feuertodes erst in der Kaiserzeit auf; sie wurde z. B. in Ägypten über Juden verhängt; aber auch schon Herodes d. Gr. hat verschärfte Todesstrafe durch lebendiges Verbrennen vollziehen lassen (Joseph., Jüd. Kr. I, 33, 4); dagegen ist 1. Makk. 3, 5 nach 5, 5. 44 zu erklären. Übrigens will die Mischna das im Gesetze verhängte Verbrennen vom Eingießen geschmolzenen Bleies in den Mund des Delinquenten verstanden wissen. — **Verschärfungen** der gewöhnlich sofort nach der Verurteilung vollzogenen Todesstrafen bestehen bei den Israeliten nicht, wie bei anderen alten Völkern des Orients in grausamen Martern und Verstümmelungen **vor** der Hinrichtung (vgl. z. B. 2. Makk. 7, 4. 7. 10), sondern in dem nachherigen Verfahren mit dem Leichnam, und zwar — abgesehen von dem Aufwerfen eines Steinhaufens über demselben (vgl. d. A. **Stein**) — in seiner Verstümmelung (2. Sam. 4, 12. Joseph., Jüd. Kr. I, 17, 2), in seiner Verbrennung (Jos. 7, 25) oder in seiner Aufhängung an einem Baume oder Pfahle (5. Mos. 21, 22 f. 2. Sam. 4, 12; vgl. Jos. 10, 26 f. 1. Sam. 31, 10 u. d. A. **Gehenkter**). Ob auch 4. Mos. 25, 4 und 2. Sam. 21, 6. 9 f. (u. Jos. 8, 29) nur an ein Aufhängen der Leichname oder an den Vollzug der Todesstrafe durch **Hängen** zu denken ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Letztere Art der Todesstrafe war bei den Persern (Esra 6, 11. Esth. 5, 14. 7, 9 f.) und auch bei den Römern, wenigstens in der älteren Zeit, in den Provinzen auch noch in der Kaiserzeit, gebräuchlich. — Als bei den **Babyloniern** übliche Todesstrafen werden in der Bibel erwähnt: das langsame **Braten** am Feuer (Jer. 29, 22), wozu Pfannen und Kessel (s. d. A.) gebraucht wurden (2. Makk. 7, 5); das Verbrennen im **Feuerofen** (Dan. 3; vgl. d. A. **Ofen**), eine Strafe, welche nach einer späten Sage schon Nimrod über Abraham verhängt haben soll (S. 1099b); das Werfen in die **Löwengrube** (Dan. 6; vgl. S. 937 f.). — In der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes kommt auch das Todschlagen auf dem tympanon (d. h. Pauke) genannten Marterwerkzeug vor (2. Makk. 6, 20. 29 [19. 28]. Hebr. 11, 35); man spannte dabei den Verurteilten, wie das Fell einer Pauke, über dem wahrscheinlich rad- oder reifförmigen Instrument (4. Makk. 5, 31. 8, 12. 9, 12. 17. 19. 20. 11, 10. 17 ist es „Rad“ genannt) aus und prügelte ihn zu Tode. — In dem syrischen Beröa (s. d. A.) war in der Zeit der Seleuciden eine besondere Einrichtung getroffen, um

Tempelräuber oder auch andere schwere Verbrecher nach einem aus Persien stammenden Gebrauche in (glühender?) Asche zu töten; ein turmartiger Bau war mit Asche gefüllt; darüber war ein Balken angebracht, der mittels einer Maschinerie umgedreht werden konnte; auf ihn wurde der Delinquent gestellt und durch Drehung des Balkens in die Asche gestürzt (2. Makk. 13, 4–8). — Das Herabstürzen von einem Felsen (Ps. 141, 6. Luk. 4, 29) oder von der Stadtmauer (2. Makk. 6, 10) gehörte zwar bei den Römern (Tarpejischer Felsen!) der strafrechtlichen Praxis an, ist aber, wo es in der Bibel vorkommt, dem Verfahren mit Kriegsgefangenen (2. Chr. 25, 12) entlehnt. Auf die bei den Römern übliche, und in der Zeit des Herodes auch bei den Juden vorkommende (Joseph., Jüd. Kr. I, 22, 2. Altert. XIV, 15, 10) Strafe des Ersäufens spielt Christus in Matth. 18, 6 an; nach römischem Recht war es ursprünglich die besondere Strafe der Vatermörder oder der Mörder anderer naher Anverwandten; man geißelte sie bis aufs Blut, nähte sie mit einem Hund, einem Hahn, einer Schlange und einem Affen in einen Sack und warf sie ins Meer oder in einen tiefen Fluß. — Die in der römischen Kaiserzeit aufgekommene Verurteilung von Verbrechern zum Kampfe mit wilden Tieren hat Paulus 1. Kor. 15, 32 im Sinne. — Über die Kreuzigung s. d. A. — Die gegen Kriegsgefangene verübten Grausamkeiten (S. 888 f.) gehören nicht unter die Todesstrafen.

Togarma heißt 1. Mos. 10, 3 (1. Chr. 1, 6) der dritte Sohn Gomers (neben Aschkenas und Riphat), eines Sohnes des Japhet (s. d. A.). Außerdem wird T. nur zweimal bei Hesekiel erwähnt: 27, 14, wo die vom Hause T. den Markt von Tyrus mit Pferden und Mauleseln versehen, und 38, 6, wo neben Gomer auch „das Haus T. im äußersten Norden" im Heere des Königs Gog von Magog erscheint. Wenn Josephus (Altert. I, 6, 1; ebenso Hieronymus, quaestiones in libro Gen., zu X, 3) in T. die Phryger erblickt, Bochart dagegen die Kappadocier, so läßt sich für beide Annahmen nur der Pferdereichtum der betreffenden Länder geltend machen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat dagegen die Zusammenstellung von T. mit dem Volke der Armenier. Dafür sollte man sich allerdings nicht auf die einheimische armenische Tradition berufen. Wenn sich nach dieser die Armenier von Thorgom, dem Sohne des Tiras, herleiten, der ein Sohn Gomers und Enkel Japhets gewesen sei, so verrät schon die Form des Namens (Thorgom) den Ursprung dieser Tradition aus der Sept.; denn diese schreibt für Togarma: Thorgoma (neben Thorgama und Thergama). Übrigens aber spricht für die Richtigkeit der Identifizierung von T. mit Armenien: 1) Bei der Aufzählung der Söhne Japhets 1. Mos. 10, 2 scheint im allgemeinen die Reihenfolge von den entlegensten zu den näherliegenden Völkern (bezw. von Norden nach Süden) eingehalten zu sein; T. aber ist ein Sohn des Gomer (s. d. A.), der unter den Söhnen Japhets an erster Stelle genannt wird; dazu stimmt, 2) daß T. von Hesekiel (38, 6) in den äußersten Norden, d. h. an die Grenze des ihm bekannten Länderkreises verlegt wird; 3) auch Armenien war durch seine Pferdezucht im Altertume berühmt (s. d. A. Armenien u. S. 1199b). Erwähnung verdient schließlich noch die Hypothese Tuchs, daß T. eigentlich nur einen Teil Armeniens umfaßt habe. Vielleicht liegt dann auch hier der so häufige Fall vor, daß ein größeres Land von den ferner Wohnenden nach der ihnen zunächst liegenden Provinz benannt wird. Vgl. noch Schrader, KAT.², S. 85 u. 428.

Ksch.

Togu, s. Toi.

Toi oder **Tou**, König von Hamath (s. d. A.) sandte nach Besiegung seines Feindes, Hadadeser, Königs von Aram-Zoba, durch David an den letzteren seinen Sohn Joram (richtiger wohl gemäß 1. Chr. 19 [18], 10 Hadoram), ihn zu beglückwünschen und Geschenke ihm zu überbringen, dieses wohl zugleich als Ausdruck der Anerkennung der Oberhoheit Israels (vgl. hierzu das „reichen Israels bis nach Hamath" Jos. 13, 5, sowie 2. Kön. 14, 25. 28. Amos 6, 14). Für die Variante Hadoram anstatt Joram s. W. Baudissin in Studien zur semit. Religionsgeschichte I, S. 223. 312.

Schr.

Tola heißt der Erstgeborene Isaschars, von welchem sich das sehr zahlreiche und streitbare Hauptgeschlecht des Stammes Isaschar ableitete (1. Mos. 46, 13. 4. Mos. 26, 23. 1. Chr. 8 [7], 1–4). Den gleichen Namen führte auch der aus Isaschar stammende, aber in Samir (s. d. A.) auf dem Gebirge Ephraim wohnende (vgl. S. 1308a) und dort auch begrabene Richter, der nach Abimelech 23 Jahre regiert haben soll (Richt 10, 1 f.). Der Name seines Vaters Pua, Sohn Dodo's, ist derselbe, welchen in den oben angeführten Stellen der zweite Sohn Isaschars führt (Puvva = Pua).

Tolad, s. El Tholad.

Tonne hat Luther Luk. 16, 6 für Bath gesetzt, s. Maße, S. 974.

Topaser, Topasier, s. Edelsteine Nr. 18.

Topf, Töpfer. Am häufigsten steht das Wort T. in der deutschen Bibel für die im Hebräischen gewöhnlich sîr oder auch parûr genannten tieferen Gefäße, welche zum Kochen von Fleisch (1. Sam. 2, 14. 2. Chr. 35, 13. Hes. 11, 3. 7. 11. Mich. 3, 3), von Gemüse (2. Kön. 4, 38 ff.) und anderen Speisen (4. Mos. 11, 8) gebraucht wurden, und bald irden, bald ehern waren (3. Mos. 6, 28. Hes. 24, 3. 6. 11. Sir. 13, 3); aus letzterem Materiale waren natürlich die zu den Tempelgeräten gehörigen Töpfe

(1. Kön. 7, 40. 45. 2. Kön. 25, 14. 2. Chr. 4, 11. 16). Zum Aufbewahren und Auftragen von Fleischbrühe und anderen Flüssigkeiten dient der Topf Richt. 6, 19. Jes. 65, 4. Sir. 21, 17. — Dagegen sind Jes. 30, 14 u. Klgl. 4, 2 irdene Krüge (vgl. S. 438) und Spr. 19, 24. 26, 15 Schüsseln, in welchen

Assyrischer Topf. Nach Layard.

das Essen aufgetragen wurde (vgl. S. 1405 a), gemeint. Der „Milchtopf“ Richt. 4, 19 ist ein Milchschlauch. Ob man in Ps. 81, 7 mit der Sept. an Lastkörbe (vgl. S. 51) oder an Töpfe, welche die Israeliten in Ägypten neben den Ziegeln aus Thon anfertigen mußten (vgl. 2. Mos. 1, 14) zu denken hat, ist streitig; das von Luther mit „Töpfe“ übersetzte hebr. Wort (dûd) ist dasselbe, welches Hiob 41, 11 (12) von einem zum Kochen über dem Feuer stehenden Topfe gebraucht ist. Joel 2, 6 u. Nah. 2, 11 endlich ist statt „sind so bleich, wie die Töpfe“ richtiger zu erklären „ziehen den Glanz

Assyrischer Topf. Nach Layard.

ein“, d. i. „werden bleich“. — Die Töpferei war bei den Israeliten von alten Zeiten her ein viel betriebenes Gewerbe. Ein ganzes judäisches Geschlecht von Töpfern, das in königlichem Dienste arbeitete (aber nicht in Ägypten!), wird 1. Chr. 4, 22 f. erwähnt (s. Coseba). Zu Jeremia's Zeiten befand sich die Werkstatt eines Töpfers in Jerusalem in der Nähe des Ziegel- oder vielmehr des Scherbenthores (Jer. 18, 1 ff. 19, 1; vgl. S. 703 a. 232 a). Aus Thon (s. d. A.) fertigten die Töpfer außer Töpfen auch Krüge, Flaschen, Schüsseln, Schalen, kurz mancherlei tiefe und flache Gefäße (Jes. 22, 24 f. Weish. 15, 7) zum Verkauf (Jer. 19, 1) an. Am anschaulichsten ist ihr Geschäft Sir. 38, 32 ff. (29 f.) beschrieben. Sie traten zuerst den Thon mit den Füßen, um ihn geschmeidig und bildsam zu machen (Jes. 41, 25), und formten dann das Gefäß auf dem im Orient gebräuchlichen Töpferrad (Jer. 18, 3). Dieses bestand aus zwei hölzernen Scheiben, die, ähnlich wie die beiden Steine der Handmühle (s. Mühle), durch einen runden Zapfen mit einander verbunden waren, und von denen die untere, größere mit den Füßen in drehende Bewegung gebracht wurde, während der Thon auf der oberen, die

Assyrischer Topf. Nach Layard.

mit der unteren gedreht wurde, zugleich aber in entgegengesetzter Richtung bewegt werden konnte, mit der Hand in die Form gebracht wurde, die das Gefäß erhalten sollte. Das Glasieren ist nicht nur Sir. 38, 34, sondern auch Spr. 26, 23 erwähnt; man verwendete dazu nach letzterer Stelle Silberschaum, d. h. die sogen. Glätte, das bei der Silbergewinnung als Schlacke ausgeschiedene, noch jetzt zum Glasieren gebrauchte Bleioxyd. Die Gesetzesvorschrift, nach welcher irdene Gefäße, in denen Sündopferfleisch gekocht, oder welche irgendwie verunreinigt worden waren, zerbrochen werden mußten (3. Mos. 6, 28 [21]. 11, 33. 15, 12), scheint auf eine Zeit zu deuten, in welcher das gewöhnliche irdene Geschirr nicht glasiert war. Doch ist der daraus gezogene Schluß, daß die Glasur den Israeliten in der älteren Zeit unbekannt war, nicht sicher; die Ägypter haben sich jedenfalls schon im hohen Altertume auf das Glasieren verstanden. Die fertigen Gefäße wurden im Brennofen gebrannt (Sir. 27, 6. 38, 34). Daß sich die Töpfer auch mit der Anfertigung von Götzenbildern abgaben, ist Weish. 15, 8 erwähnt.

— Ob sich bei den Israeliten die Töpferei schon, wie bei den Assyrern, zum Kunstgewerbe auszubilden begann, wissen wir nicht. Der Bedarf an Töpferware war ein sehr bedeutender, und ihr Preis scheint niedrig gewesen zu sein (Klgl. 4, 2). Ihre leichte Zerbrechlichkeit macht sie in der biblischen Bilderrede zum Bilde des schnell und völlig Zertrümmerten (Ps. 2, 9. Jes. 22, 24 f. 30, 14. Jer. 19, 11. Offb. 2, 27). Sehr häufig wird auch Gott als Schöpfer, insbesondere als Schöpfer des Menschen und als nach seinem Gutdünken das Schicksal der Völker und der einzelnen bestimmender Herr mit einem Töpfer verglichen (Jes. 29, 16. 45, 9. 64, 8. Jer. 18, 6. 19, 11. Sir. 33, 13. Röm. 9, 21). — In Sach. 11, 13 ist mit dem Worte, welche sonst den Töpfer bezeichnet, wahrscheinlich der Tempelschatz gemeint; indem man es aber schon früh in seinem sonst herrschenden Sinne nahm, wurde in dem Ankaufe des Töpferackers von dem Blutgelde des Verräters Judas eine Erfüllung jener Weißagung gefunden (Matth. 27, 7 ff.). Über den Töpfersacker s. d. A. Blutacker.

Altägyptische Töpferarbeiter. Nach Wilkinson.

Tophel (5. Mos. 1, 1) identifiziert man gewöhnlich mit dem im Distrikte Dschebal, östlich von der Araba, etwa 3 St. südlich vom Wadi el-Achsa am Abhange eines Berges gelegenen großen Dorf Ṭaphîle oder Ṭuphail. Die zahlreichen Quellen und Bäche der Umgegend sammeln sich in dem gleichnamigen, nach dem Ghôr und dem Toten Meere ziehenden Wadi. Die Bewohner des aus etwa 600 Häusern bestehenden, von großen Obstbaumpflanzungen umgebenen Dorfes versorgen die syrische Pilgerkarawane mit einer großen Menge von Lebensmitteln, die sie ihr in dem Kastell el-Achsa verkaufen, stehen aber auch mit den Kaufleuten in Hebron und Gaza in Handelsverkehr. Vgl. bes. Burckhardt, S. 677 ff. — Ob der der Lage nach passende Ort wirklich das biblische Tophel ist, kann übrigens wegen der Lautverschiedenheit (Ṭ statt T) bezweifelt werden.

Topheth bedeutet eig. „das Ausspeien", daher dann den Gegenstand oder Ort des Greuels, Abscheus. So wurde derjenige Teil des Thales Hinnom bei Jerusalem genannt (2. Kön. 23, 10. Jer. 7, 31. 19, 6. 32, 35), woselbst unter den götzendienerischen Königen Juda's, namentlich Ahas (2. Kön. 16, 3) und Manasse (21, 6), dem Moloch Kinder geopfert wurden, s. d. Artt. Hinnom und Moloch. Josia ließ den Ort verunreinigen (2. Kön. 23, 10), und seitdem blieb er unrein (Jer. 19, 12 f.), eine Stätte „der Leichen und der Asche" (Jer. 31, 40): denn aus Jer. 7, 31 ist durchaus nicht zu schließen, daß unter Jojakim der Molochdienst wiederhergestellt worden wäre (s. bes. Graf, Jeremia S. 126 f.). Auf der alten Stätte der Versündigung verkündigte Jeremia der abtrünnigen Stadt Jerusalem den Untergang (Jer. 19). T. lag ohnweit des Ziegel-(Mist-)thores (s. S. 702b; Jer. 19, 14, vgl. m. V. 2), oder, wie Euseb. und Hieron. richtig angeben, in der Nähe von Hakeldama (s. d. A. Blutacker); also am östlichen Ende des Hinnomthales, da, wo der Thalgrund durch die Wasser Siloahs bewässert wurde. Unter den üppig grünenden Hainen, die sich hier noch zu Eusebs Zeiten fanden, standen die „Altäre T.s" (Jer. 7, 31), d. h. eben „die Altäre der Götzengreuelstätte". Vgl. noch d. A. Hölle, S. 643b. M.

Topo, s. Tappuah.

Totenbeschwörung. Die im Altertume weitverbreitete Totenbeschwörung nimmt auch bei den Israeliten unter den im Gesetze (3. Mos. 19, 31. 20, 6. 27. 5. Mos. 18, 11) verpönten Mitteln, Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen, eine der ersten Stellen ein, obschon der ihr zu Grunde liegende Glaube, daß den abgeschiedenen Geistern ein höheres Wissen um die Zukunft eigen sei, mit den sonst herrschenden Vorstellungen von dem schattenhaften Fortleben im Totenreiche schwer vereinbar ist (vgl. S. 643a). An die T. hat man nämlich bei dem meist (11 mal) mit jidde'oni verbundenen, von Luther mit „Wahrsager" (Wahrsagerin, Wahrsagergeist) und nur Jes. 29, 4 mit „Zauberer" übersetzten hebr. Wort 'ôb (pl. 'obôth) zu denken, wie am bestimmtesten aus der bekannten Erzählung von der Hexe zu Endor (1. Sam. 28), aber auch aus Jes. 8, 19 hervorgeht, wo Luther richtig übersetzt: „Oder soll man die Toten für die Lebendigen fragen?" Zwar ist in der gehäuften Aufzählung aller Arten von Zauberei und Wahrsagerei 5. Mos. 18, 11 neben dem Befrager eines 'ôb der, welcher bei den Toten Auskunft sucht, noch besonders genannt; aber wenn dies nicht lediglich in dem Bestreben die Ausdrücke zu häufen seinen Grund hat, so folgt daraus nur, daß es noch andere Arten der Totenbefragung gegeben hat, als die gewöhnliche, auf welche sich der Ausdruck 'ôb bezieht. Diese bei den Canaanitern (5. Mos. 18, 12) und Israeliten gebräuchliche T. war nun aber jedenfalls anderer Art als diejenige, von welcher bei den Klassikern am häufigsten die Rede ist, und welche Homers dichterische Beschreibung der Befragung des Tiresias durch Odysseus im 11. Buche der Odyssee zu Grunde liegt. Bei den Griechen und Römern fand die T. (nekyomanteia, psychopompeia) in der Regel an Orten statt, an welchen eine Verbindung mit der Unterwelt zu bestehen schien, namentlich in Höhlen, die als Eingänge zum Orkus galten oder in vulkanischen Gegenden; so am Acheron und dem See Aornos in Thesprotien (Epirus), bei Heraklea an der Propontis, in der vulkanischen Umgegend des avernischen Sees in Campanien, in Tänarum in Lakonien. Die erfolgreiche Beschwörung wird manchmal von irgend einer inneren Verbindung mit den abgeschiedenen Geistern durch Verwandtschaft oder Freundschaft abhängig gedacht; so rief in der Höhle beim See Aornos der Beschwörer (Psychagōgos), nachdem er Schlacht- und Trankopfer dargebracht, die Seele eines seiner Väter oder Freunde; das Eidōlon begegnete ihm so, daß seine Sichtbarkeit zweifelhaft blieb, seine Stimme aber vernehmbar war. Neben der aufgeregten Phantasie scheinen dabei das Echo und andere durch fließendes oder tropfendes Wasser, Luftzug u. dgl. in den Höhlen erzeugte Laute ein Rolle gespielt zu haben. Als wirksamstes Mittel zu erfolgreicher T. galt aber, daß man sich der Hilfe der unterirdischen Gottheiten versicherte, durch welche z. B. Medea (bei Ovid) Schatten aus den Gräbern aufsteigen läßt. Diesen Gottheiten und den Toten selbst dargebrachte Opfer waren daher gewöhnlich mit der T. verbunden. Neben den an bestimmte Lokalitäten gebundenen Totenorakeln gab es allerdings noch andere, übrigens ebenfalls mit Opfern und sonstigen Ceremonien verbundene Befragungen der Toten, bei welchen diese entweder den Schlafenden im Traume, oder auch den Wachenden auf den Gräbern erschienen und Offenbarungen gaben. — Wenn wir dem gegenüberstellen, was aus der Bibel über die bei Canaanitern und Israeliten gebräuchliche Art der Totenbeschwörung zu entnehmen ist, so ist zunächst zu bemerken, daß dieselbe weder an bestimmte Orte gebunden noch von Opfern begleitet, sondern als die besondere Gabe und Kunst einzelner Personen, namentlich von Weibern, erscheint. Das hebr. Wort 'ôb bezeichnet zwar ursprünglich keineswegs solche Personen, auf die es nur dann und wann übertragen wird (so 2. Kön. 21, 6. 2. Chr. 33, 6 und wohl auch 1. Sam. 28, 3. 9), sondern den Geist des heraufbeschworenen Toten selbst, der diesen Namen am wahrscheinlichsten von seiner h o h l e n, d u m p f e n Stimme hat. Denn Sauls Forderung an die Hexe zu Endor lautet: „Wahrsage mir mittels des 'ôb und bringe mir herauf, den ich dir sage" (1. Sam. 28, 8), und der Totenbeschwörer wird „Befrager eines 'ôb" (5. Mos. 18, 11), „Herr, Herrin eines 'ôb" (1. Sam. 28, 7) oder „ein Mann, ein Weib, in welchem ein 'ôb ist" (3. Mos. 20, 27 im Hebr.) genannt. Aber gerade diese Bezeichnungen zeigen, daß es bei der canaanäisch-israelitischen Totenbefragung in erster Linie auf das zu derselben geeignete und sich darauf verstehende Medium ankam. Aus dem zuletzt angeführten Ausdrucke scheint sich die Vorstellung zu ergeben, daß der abgeschiedene Geist dem Medium innewohne und aus ihm heraus rede; es ist dies dieselbe Vorstellung, der wir im N. T. Apstlg. 16, 16 begegnen, nur daß der in jener Magd in Philippi wohnende „Wahrsagergeist" nicht als der Geist eines Verstorbenen, sondern als Dämon aufgefaßt wurde, den man nach Apollons Beinamen Pythios (von Pytho = Delphi) und nach der delphischen Pythia Pythōn zu nennen pflegte. Diesen Namen haben denn auch die Talmudisten und späteren Rabbinen in der Form Pîthôm auf die ältest. Totenbeschwörer (die Besitzer eines 'ôb) übertragen und dieselben als Zauberer bezeichnet, welche den heraufbeschworenen Totengeist aus ihren Achselhöhlen reden lassen. Man darf indessen jene Vorstellung nicht für a l l e s Wahrsagen mittels eines 'ôb annehmen. In der Erzählung 1. Sam. 28 ist zweifellos der Glaube vorausgesetzt, daß der heraufbeschworene Tote in der Regel v o r dem Beschwörenden erschien (V. 8. 11 ff.). Dabei ist aber zu beachten, daß nicht Saul, sondern nur die Hexe selbst die Erscheinung Samuels sieht

(V. 12 ff.); Saul hört nur die Stimme Samuels, allerdings so, daß er mit ihm, als mit einem gegenwärtigen sich unterredet (V. 15–19); und die Hexe scheint nach V. 21 während des ganzen Vorganges nicht in dem Zimmer, in welchem Saul mit seinen Begleitern sich befand, sondern in einem anstoßenden, aber nach jenem hin offen stehenden Raume sich aufgehalten zu haben. Auch andere Stellen weisen darauf hin, daß bei den T.en das Vernehmen der Rede des beschworenen Toten das Wesentlichste ist: nach Jes. 29, 4 klang dieselbe leise und dumpf von der Erde her, wie das leise Seufzen des kleinlaut und niedergeschlagen am Boden Sitzenden, und Jes. 8, 19 haben die Toten- und Wahrsagergeister das Beiwort: „die flüsternden und die murmelnden" (Luther: die da schwatzen und disputieren); dabei ist in beiden Stellen ein Ausdruck (ṣiphṣeph) gebraucht, der sonst das leise, namentlich das klägliche Zwitschern der Vögel bezeichnet, ähnlich wie im Griechischen trizein und im Lateinischen stridere vom Zwitschern und Schwirren der Vögel, aber auch von dem schwirrenden Geräusch, mit welchem die Schatten sich durch die Luft bewegen (Homer, Il. XXIII, 101. Od. XXIV, 4 ff.), gebraucht wird, wogegen das in Jes. 8, 19 daneben stehende Wort die dumpferen, dem Gurren der Taube, dem Knurren des Löwen oder dumpfer menschlicher Klage gleichenden Laute bezeichnet. — Es ist begreiflich, daß infolge dieser Andeutungen schon früh die Ansicht aufgekommen ist, die Totenbeschwörer seien **Bauchredner** gewesen. Schon die Sept. gibt das Wort 'ôb überall durch eggastrimythos wieder, fügt auch Jes. 8, 19 noch erklärend „die aus dem Bauch reden" hinzu, und dieser Meinung schließt sich Josephus (Altert. VI, 14, 2) an; so ist denn namentlich der ganze in 1. Sam. 28 erzählte Vorgang von vielen als ein dem König Saul von einer Bauchrednerin geschickt gespielter Betrug aufgefaßt worden. Doch ist dies sicher nicht die Meinung des Erzählers, der augenscheinlich sagen will, daß Samuel wirklich infolge der Beschwörung (vgl. V. 15) aus dem Totenreich heraufgekommen sei (vgl. Sir. 46, 23 [20] u. Sept. in 1. Chr. 10, 13). Immerhin bliebe möglich, daß die Anwendung der Bauchredekunst, wenn auch Uneingeweihte nichts davon wußten, zu den geheimen Mitteln dieser Totenbeschwörer gehört hat. Es gehört dies dann mit zu der Eigentümlichkeit der canaanäisch-israelitischen T. Denn im klassischen Altertume läßt sich kein Zusammenhang zwischen der Bauchrednerei und der T. nachweisen. Jene ist den Griechen zwar als nach ihrem Erfinder Eurikles benannte mantische Kunst in den Zeiten des Aristophanes und Hippokrates (?) schon längst bekannt und wurde besonders von Weibern geübt; aber wo von Befragung der Toten die Rede ist, deutet nichts auf sie hin. Die spätere Bezeichnung der Bauchredner durch „Pythonen" (womit die Vulg. das hebr. 'ôb öfters wiedergibt) war zur Zeit des Plutarch erst vor kurzem aufgekommen; auch ist es eine handgreifliche Verirrung, alle von einem pythonischen Geiste Besessenen, z. B. jene Magd in Philippi, zu Bauchrednern machen zu wollen. — Immerhin ist es möglich, daß sich in dem eggastrimythos der Sept., dem ältesten bekannten Zeugnis von der Verbindung der Bauchrednerei mit der T., eine richtige Überlieferung erhalten hat. — Inwieweit die Angabe des Jamblichus begründet ist, daß die Totenbefragung auch bei den Babyloniern üblich war, bedarf noch der näheren Untersuchung; die Worte: „sie sitzen in den Gräbern und übernachten an verwahrten (geheimen) Orten" in Jes. 65, 4 scheinen auf bei den Babyloniern und abgöttischen Exulanten geübte Befragungen der Toten und Inkubationen von der Art, wie sie bei den klassischen Völkern üblich waren, hinzudeuten. Auch bezüglich der Ägypter redet Jesaja (19, 3) von Befragung der Totengeister, möglicherweise aber nur, indem er seine Ausdrücke den bei den Israeliten üblichen Arten der Wahrsagung entlehnt (vgl. Herod. II, 83). — Es ist eines der tragischsten Momente in der israelitischen Geschichte, daß Saul, nachdem er mit voller Energie die Totenbeschwörer aus dem Lande auszurotten gesucht hatte (1. Sam. 28, 3. 9), schließlich selbst zu einer Totenbeschwörerin seine Zuflucht nahm, um den Propheten Jehova's, dessen Weisungen er nicht geachtet hatte, um ein Gotteswort anzugehen und von ihm sein Endurteil zu vernehmen (1. Sam. 28. 1. Chr. 11 [10], 13; vgl. S. 1399). Später wird besonders dem Könige Manasse vorgeworfen, daß er amtlich bestellte Totenbeschwörer hielt (2. Kön. 21, 6. 2. Chr. 33, 6); aber auch unter Ahas trieben dieselben ihre finsteren Künste (Jes. 8, 19); und unter den heidnischen Greueln, von welchen Josia das Land reinigte, wird auch die T. mit genannt (2. Kön. 23, 24).

Trachonitis hieß eine Gegend des nördlichen Ostjordanlandes. Strabo redet von zwei Trachonen (d. h. nach der Grundbedeutung des griech. Wortes „rauhe, steinigte Gegend") oberhalb Damaskus und versteht darunter die beiden nordwestlich und nordöstlich von dem Drusen-(Hauran-)Gebirge gelegenen Lavaplateaus, welche sich scharf gegen die sie umgebende, teils fruchtbare, teils wüste Hochfläche abheben. Uns interessiert hier nur der kleinere westliche Trachon*), welcher bei Josephus „der Trachon" schlechtweg oder „die (Landschaft) Trachonitis" heißt: es ist das heutige Ledschâ, ein — wie es Wetzstein, dem wir die nähere Kenntnis dieser Gegenden insonderheit verdanken, schildert — 13 St. langes, 8—9 St. breites Lava-

---

*) Der östliche Trachon ist das Ṣafâ und die nördlich an dasselbe sich anschließende Dîret et-Tulûl, die zuerst Wetzstein genauer erforscht und beschrieben hat.

plateau*) von unregelmäßiger, rauher Oberfläche, von einer großen Anzahl tiefer Risse durchsetzt, welche hier lange, im Zickzack laufende, schroffwandige, und zumeist enge Schluchten, dort weitere muldenartige Vertiefungen bilden, deren Boden sich für den Getreidebau wohl eignet. Hier hauste vor Zeiten eine wilde, räuberische Bevölkerung (aramäischer Herkunft, s. Joseph., Altert. I, 6, 4), in Zeltlagern wohnend, die, wenn sie wegen ihrer Raubeinfälle in die benachbarten Gebiete verfolgt wurde, sich in die labyrinthartig verschlungenen, für Ortsunkundige fast unzugänglichen Schluchten zurückzog, woselbst sie lange von den aufgespeicherten Getreidevorräten leben konnte, die auf den kulturfähigen Stellen des Landes gewonnen wurden (Altert. XV, 10, 1)**). Herodes der Große, der im Jahre 23 v. Chr. von Augustus auch die Tr. nebst Batanäa und Auranitis erhielt, suchte in energischer Weise dem Räuberwesen zu steuern und die rohe Bevölkerung der Kultur zu gewinnen (Altert. XVI, 9, 2 u. ö.). Er siedelte 3000 Idumäer in der Tr. an und bald entstand zunächst am Rande des Ledschâ ein ganzer Kranz blühender Städte, die, wie zahlreiche dort gefundene Inschriften beweisen, zumeist von Heiden bewohnt waren (Jüd. Kr. III, 3, 5). Mitten durch das Ledschâ wurde später auch eine in manchen Resten noch vorhandene Römerstraße geführt, welche den direkten Verkehr zwischen Damaskus und dem hauranischen Bostra vermittelte. — Wenn Luk. 3, 1 Philippus, der Sohn Herodes d. Gr., „ein Vierfürst in Ituräa und in der Gegend Tr." heißt, während wir aus Josephus (Altert. XVII, 8, 1. 11, 4. XVIII, 4, 6) wissen, daß zu seiner Tetrarchie außer der Tr. noch Batanäa, Auranitis, Gaulonitis, und Panias gehörten, so ist Tr. bei Lukas nicht in dem engeren Sinne vom Ledschâ zu verstehen, sondern im weiteren Sinne von der ganzen Gegend südlich vom Antilibanos und östlich vom oberen Jordan und galiläischen Meere bis zum Drusengebirge einschließlich. Demselben Sprachgebrauche begegnen wir bei Josephus, der Altert. XVIII, 5, 4 den Philippus einfach Tetrarch von Tr. nennt; ebenso berichtet der Chronograph Joh. Malalas, Antipas habe den Titel „König von Tr." geführt, Plinius verlegt die Dekapolis in die Tr. (s. Wetzstein in Delitzsch' Hiob, 2. Aufl. 583), und nach dem Onom. reichte die Tr. von der arabischen Wüste bei Bostra (welches, beiläufig nicht zur Herrschaft des Philippus gehörte) bis zum Gebiete von Damaskus und schloß das Haurangebirge mit ein (s. Schürer, Geschichte I, 353 f.). S. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860. Burton and Drake, Unexplored Syria, London 1872. I. 132 ff. Selah Merrill, East of the Jordan. New-York 1881. M.

*) Daß dasselbe eine Ausströmung der ausgestorbenen Krater des Drusengebirges repräsentiert, ist wohl sicher (s. Quart. Statem. 1888, p. 207 f.). Es wird dabei besonders an den Tell Schichân (eine Abbildung bei Burton and Drake, Unexplored Syria I, 173) und die benachbarten Krater zu denken sein. Wetzstein will einen (südlicher liegenden) langen Lavazug beobachtet haben, welcher von dem hohen Dschebel el kleb (mitten im Drusengebirge) aus nach Nordwest zum Ledschâ führen soll, eine Beobachtung, welche neuere Reisende nicht bestätigt haben.

**) Ähnlich vermochten im Jahre 1838 5000 Männer das Ledschâ erfolgreich gegen Ibrahim Pascha's Heere zu verteidigen, der an 20000 Mann opferte, ohne das L. zu erobern.

Träber, s. Johannisbrot.

Träufen, träufeln ist Hes. 20, 46. 21, 2. Micha 2, 6 u. Am. 7, 16 ein von der Vergleichung des Redeergusses mit dem Regen (vgl. 5. Mos. 32, 2. Hiob 29, 22 f.) entnommener bildlicher Ausdruck für das Predigen.

Tragakant (Tragant). Dieses weiße, durchscheinende, seltener gelbe, durch Verunreinigung auch braune, geruch- und geschmacklose Gummiharz kommt unter dem hebr. Namen nekhôth, der ganz dem arab. neka'at entspricht, 1. Mos. 37, 25 unter den Artikeln vor, welche eine von Gilead kommende ismaelitische Karawane nach Ägypten einführte, und 1. Mos. 43, 11 unter den besten Produkten des Landes Canaan, welche Jakobs Söhne als Geschenk für den Regenten nach Ägypten mitnehmen sollten (Luther: „Würze"). Ohne Zweifel wurde es in Ägypten als feiner Leim verwendet, vielleicht namentlich zum Festkleben der Mumienbinden, und wahrscheinlich auch medizinisch, wie es bei den Griechen einen Bestandteil von Augenheilmitteln bildete und gegen Brustleiden eingenommen wurde. Der Tr. schwitzt als schleimige Substanz, die an der Luft zu kleinen, wurmförmig gewundenen und gedrehten Klümpchen erhärtet, aus der Rinde des Stammes und der dickeren Äste mehrerer strauchartiger Astragalusarten (Wirbelkräuter) in den Sommermonaten aus. Die schönsten weißen Tragantblätter entstehen infolge von Einschnitten, und diese anzubringen scheint erst in neuerer Zeit üblich geworden zu sein. Wenn auch der Austritt des Tragants freiwillig schon sehr reichlich erfolgt, so wirken doch zahlreiche Verletzungen der Zweige durch weidendes Vieh hierauf förderlich ein. Es sind niedrige, bis zu 1 m hohe Sträucher mit vielen abwärts stehenden Ästen; die zerstreut stehenden Fiederblätter haben 4 bis 10 Paare schmaler lanzettförmiger oder länglich-ovaler, spitziger Blättchen; ihr Stiel läuft in einen Dorn aus und bleibt, wenn die Blättchen abgefallen sind, als Dorn an den Zweigen zurück; die meist gelben, vierblätterigen Schmetterlingsblumen stehen gehäuft in den Blattachseln, jede durch ein Nebenblatt unterstützt; die Frucht ist eine längliche Schote mit zwei Reihen Samen. Die Tra-

gant liefernden Astragalusarten sind in Persien, Armenien und in den Gebirgen des ganzen Mittelmeergebietes heimisch. Der im Handel vorkommende Tragant stammt meist von Astragalus verus *Olivier*, dessen Fiederblätter 8—10 Paare Blättchen haben, und dessen obere Äste mit stechenden Schuppen, den Resten von, den Blattstielen angewachsenen gepaarten Afterblättern, ziegeldachartig bekleidet sind; er wächst in Persien,

Astragalus gummifer.
1. Stück des Stammes, aus welchem der Tragant ausschwitzt.
2. Blume mit Nebenblatt.

Armenien und Kleinasien. In Syrien, namentlich auf dem Libanon, im Thal von Baalbek und auf dem Hermon, aber auch auf den Bergen des eigentlichen Canaan ist besonders Astragalus gummifer *Labill.* heimisch, der nur 4—6 Blättchenpaare an den Fiederblättern hat, und dessen blaßgelbe, nach unten weißliche Blüten gleichsam einen länglichen Kopf der Zweige bilden, über dem die Fiederblätter als Schopf emporstehen. Er liefert aber nur eine geringere Sorte Tragant. — Unter den mehr als 20 Astragalusarten, die in Palästina gefunden werden, erzeugen auch noch einige andere Tragantgummi. Die Griechen erhielten den Tragant besonders aus Kreta (Astragalus creticus), aber auch aus Achaja und von Medien her. Von der in Griechenland wildwachsenden Astragalus Parnassi Boiss. var. cyllenea wird auch Tragant gewonnen. Vgl. Lenz, Botanik S. 723.

Trahmen (1. Kön. 6, 6), richtiger Tramen, s. v. a. Balken. Statt „er legte Tramen" ist aber zu übersetzen: „er machte Absätze"; vgl. Tempel Salomo's, Nr. 4.

Trankopfer. In dem heidnischen Kultus hat dieses eine dominierende, im israelitischen nur eine untergeordnete Bedeutung. Abgesehen von Jakobs Spende nebst Ölaufguß auf den Malstein in Bethel 1. Mos. 35, 14 — es bleibt ungewiß, ob eine Wein- oder Wasserspende gemeint ist, die Parallele 28, 18 weiß nur von Ölaufguß — und abgesehen von den zwei außergesetzlichen Wasserspenden 1. Sam. 7, 6. 2. Sam. 23, 16 tritt das Trankopfer (nésekh) im israelitischen Kultus nie als selbständiges auf. Dagegen heißt der heidnische Kultus da, wo Israels Beteiligung daran gerügt wird, synekdochisch geradezu Trankopfer-Ausgießung (hassekh nesakhim) Jer. 7, 18 u. ö., z. B. zu Ehren der Himmelskönigin Jer. 44, 17 ff.; auch Hos. 9, 4 deutet die Voranstellung des Weinspendens darauf hin, daß der Kultus im Nordreiche sich dem heidnischen näherte. Im Assyrischen bedeutet nakû zunächst ausgießen, spenden, dann aber im allgemeinen: opfern (vgl. Dan. 2, 46), so daß nikû sogar das Opferlamm heißt, und im Arabischen verhält es sich mit nasaka ebenso, nusk bedeutet Kultus und überhaupt praktische Frömmigkeit (vgl. das griechische thyein, welches von der Grundbedeutung des Räucherns aus die allgemeine Bedeutung des Opferns gewinnt). Wo das von den Heiden Gespendete genannt wird, ist es Wein (5. Mos. 32, 38), nicht, wie man irriger Weise aus Ps. 16, 4 schließen würde, Blut, dessen Applikation an den Altar wie in der israelitischen so auch in der heidnischen Kultussprache nicht als Spenden (nasakh oder nassekh) bezeichnet wird; Paulus, indem er Phil. 2, 17. 2. Tim. 4, 6 sein Blutvergießen und überhaupt seine Selbstopferung ein Gespendetwerden nennt, setzt sich über die Terminologie der Opfersprache hinweg. — Im israelitischen Kultus erscheint das Trankopfer überall nur in Verbindung mit dem Speisopfer, und zwar ausschließlich als Annex des unselbständigen Speisopfers, welches Beifuge des Tieropfers ist. Die selbständigen Speisopfer 3. Mos. 2 und 6, 12—14 sind ohne Trankopfer. Und nicht alle Tieropfer sind von einem Speisopfer begleitet: es fällt weg beim Geflügel-Opfer und ist ausgeschlossen beim Sündopfer und Schuldopfer, nur Brandopfer und Dankopfer (Friedopfer schelamîm) vollenden sich in einem Speisopfer mit hinzutretendem Trankopfer: die Brandopfer ohne Ausnahme, obenan das tägliche Morgen- und Abendlammopfer, welches nach 2. Mos. 29, 38—42 (vgl. 4. Mos. 28, 6) schon bei der Priesterweihe am

Sinai musterbildlich in dieser Weise vollzogen wurde, während übrigens in der Zeit des Zwischenaufenthaltes zwischen Ägypten und Canaan der Opferkultus in dieser Vollständigkeit unterbleiben mußte und 4. Mos. 15, 2 f. nur für die künftige Zeit der Seßhaftigkeit in Aussicht genommen wird. Auch bei den Schelamim, welche 3. Mos. 3 regelt, ist wie bei den ersten Schelamim-Opfern Aarons 3. Mos. 9, 4 von Speis- und Trankopfer keine Rede, und bei dem eigentlichen Danksagungs-Opfer 3. Mos. 7, 12–15, bei den zwei Pfingstopferlämmern 3. Mos. 23, 19, bei dem Speisopfer des Aussätzigen 3. Mos. 14, 10. 20 ist von hinzutretendem Trankopfer nichts zu lesen. Aber die Mincha-Beifuge mit ihrem Trankopfer-Annex wird ausdrücklich gefordert 1) wie bei dem täglichen Morgen- und Abendlammopfer, so bei den Brandopfern an den Monatsanfängen und den hohen Festen 4. Mos. 28. 29, ebenso bei dem Brandopfer, welches sich mit den zwei Pfingstbroten verbindet 3. Mos. 23, 18 und dem Brandopfer bei der Gemeindesühne 4. Mos. 15, 24; 2) bei dem Schelamim-Widder des Nasiräers 4. Mos. 6, 17, und laut 4. Mos. 15, 1–12 sollen alle gelobten oder freiwilligen Schelamim wie die Brandopfer von einem Speis- und Trankopfer begleitet sein. Die traditionelle Praxis fordert auch für das Brandofer der Wöchnerin 3. Mos. 12, 6 die Speis- und Trankopfer-Beigabe und betrachtet das Speisopfer des Aussätzigen in 3. Mos. 14 ausnahmsweise als Beigabe seines Sünd- und Schuldopfers — beides nach sehr fraglicher Auslegung. — Der Betrag des Trankopfer-Weines bildet eine Skala: das Gesetz fordert für jedes Lamm ¼ Hin (1 hîn = 12 log), für jeden Widder ⅓ Hin, für jeden Stier ½ Hin (ebenso 4. Mos. 28, 14). Der Trankopfer-Wein heißt 4. Mos. 28, 7 schekhar (griechisch sikera), woraus geschlossen wird, daß es alter, guter Wein sein soll (vgl. über Bezugsquelle und Beschaffenheit Menachoth VIII, 6. 7); die Priester haben keinen Anteil daran, denn Wein und berauschendes Getränk zu genießen ist ihnen verboten (3. Mos. 10, 9); auch das dem Trankopfer vorausgehende Speisopfer wurde nach traditioneller Praxis ungeteilt und ohne Weihrauch, aber gesalzen dem Altarfeuer übergeben. Der Wein wurde nach Sir. 50, 17 [15] an den Altargrund ausgegossen, was genau so auch Maimonides (Korbanoth II, § 1) sagt; auch nach Josephus (Altert. III, 9, 4) wurde er um den Altar gegossen; aber nach Succa XLIXa befand sich zwischen dem Aufgange zum Altar und dem Altar, westlich vom Aufgange, ein Schacht, in welchen der oben auf dem Altar ausgegossene Wein ablief, und zwar durch eine Öffnung unten an der Schale, in die er ausgegossen ward; denn, wie Succa IV, 9 erzählt wird, standen während der 7 Tage des Laubenfestes zwei solcher Schalen auf dem Altar, in deren eine der Priester mit hocherhobener Hand die Wasserlibation und in die andere die Weinlibation hineingoß (s. oben S. 909a). — Diese laubenfestliche Wasserlibation scheint ein Rest alter außergesetzlicher Volkssitte. In 1. Sam. 7, 6 ist die Ausgießung des Wassers ein Bestandteil des Bußrituals. Weniger gehört hierher 2. Sam. 23, 16 (1. Chr. 12 [11], 18), wo David sich des ihm von seinen Helden mit Preisgabe ihres Lebens aus dem Brunnen Bethlehems geholten Wassers Gott zu Ehren entäußert. Die Wasserlibation 1. Sam. 7, 6 scheint wirklich Symbol des Herzensergusses (Klgl. 2, 19) zu sein. Die in das Opferritual aufgenommene Weinlibation dagegen gibt sich als Bestandteil des Opfers, als korban, d. i. Darbringung, und zwar als Gott dargebrachter Speise (lechem elohim 3. Mos. 21, 6 ff.; vgl. 4. Mos. 28, 24). Das Opfer als Gabe ist ein Gott bereitetes und auf dem Altar als seinem Tische serviertes Mahl — eine accomodationsweise angeeignete, aber, wie Psalmen und Propheten betonen, der reinen Gottesidee unangemessene Vorstellung. [Auffallend ist, daß die Trankopfergefäße unter den zum Schaubrottische gehörigen Geräten aufgeführt werden (vgl. S. 1407 f.), während doch weder in Verbindung mit der Schaubrotdarbringung noch am Räucheraltar (2. Mos. 30, 9), sondern ausschließlich am Brandopferaltar Trankopfer dargebracht wurden. Es wird dadurch die Vermutung nahe gelegt, daß ursprünglich mit den Schaubroten auch Wein auf dem heiligen Tische aufgestellt wurde, und daß sich von dieser in die gesetzliche Gottesdienstordnung nicht aufgenommenen und in sie nicht hineinpassenden (3. Mos. 10, 9. 2. Mos. 30, 9) Sitte ein Überbleibsel in der Zusammenordnung der Trankopfergefäße mit den Geräten des Schaubrottisches erhalten hat.]

Del.

Traubenthal, s. Eskol.

Trauer. Wenn wir hier einige der zahlreichen Trauergebräuche oder sinnbildlichen Zeichen, in welchen die Betrübnis jeder Art, nicht nur der Schmerz über den Tod geliebter Personen, bei den Hebräern sich Luft machte oder zur Darstellung gelangte, mit kurzen Erklärungen zusammenstellen, so wird zur Vermeidung unnötiger Wiederholung der Hinweis auf die Artikel Asche, Bart, Begräbnis, Fasten, Haar, Kleider, Platte, Sack, Schmuck, Schuhe und die daselbst mitgeteilten biblischen Belegschaften meistens genügen. Natürlich finden sich in der Art der Traurigkeit die allergrößten Gegensätze, von der mit Unwillen gemischten Betrübnis der kinderlosen Rahel (1. Mos. 30, 1) und dem Heulen (Hos. 7, 14, Luth.: Lören) der nur zum Scheine bußfertigen Ephraimiter an bis zum Trauern und Zagen Jesu in Gethsemane (Matth. 26, 37 f.); geringer zeigt

sich der Unterschied zwischen den einzelnen Trauerzeichen, obwohl die vorhandene Mannigfaltigkeit immerhin noch eine recht große ist. Die meisten der in der Bibel erzählten Trauerbezeigungen sind unwillkürliche Äußerungen der Unlust, die wie das Weinen bei allen Menschen naturgemäß vorkommen. Dabei dürfen wir aber die große Heftigkeit, mit welcher bei den leicht erregbaren Völkern des Morgenlandes die Gemütsempfindungen in die Erscheinung treten, nicht außer acht lassen (vgl. 4. Mos. 14, 1). Diese Lebhaftigkeit führt, obgleich fast alle Trauergebräuche der Hebräer auch bei vielen anderen Völkern des Altertums nachweisbar sind, zu manchen für uns jetzt fremdartigen Äußerungen des Schmerzgefühls. Dahin gehört das auch beim weiblichen Geschlechte vorkommende *Zerreißen der Kleider* (s. ob. S. 852), welches nicht gar zu buchstäblich verstanden werden darf, als handelte es sich um ein wildes Zerfetzen (vgl. Spr. 23, 21) der Unterkleider. In Wirklichkeit war der etwa eine Querhand lange Riß vorn an der Brust ein zur Sitte gewordenes Zeichen tiefer Tr., welches die wie von Schmerzen zerrissene Brust gleichsam bloßlegte (vgl. z. B. 1. Mos. 37, 29. 44, 13. 3. Mos. 10, 6. 4. Mos. 14, 6. Richt. 11, 35. 1. Makk. 2, 14). Wir haben also in dem Schlitz des eingerissenen Kleides ein Bild des zerspaltenen Innern, des bis zum Tode verwundeten Herzens (vgl. Ps. 34, 19) zu erkennen. Zugleich müssen wir außer der Lebhaftigkeit der Sprache das Übereinkömmliche der festen Sitte in Betracht ziehen, wonach das Kleiderzerreißen geradezu (2. Sam. 3, 31) befohlen werden konnte. Auch die Hebräer wußten, daß zuweilen der tiefste Seelenschmerz stumm bleiben und sich durch keine lauten Klagen und sonstige dem Herkommen entsprechenden Trauerzeichen erschöpfen mag (vgl. Hes. 24, 15–24). Aber diese vom Propheten angekündigte dumpfe Tr. bildet einen bloßen Ausnahmefall, ähnlich wie wenn (vgl. Jer. 16, 5 ff.) bei der Allgemeinheit des Elends die üblichen Bezeigungen der Teilnahme ganz von selbst fortfallen sollen. Wie die Folgen der Herzensbetrübnis gern mit lebhaften Farben geschildert werden (vgl. z. B. Ps. 6, 7 f. 31, 10 f. 102, 4 ff. und zu dem in letzter Stelle gebrauchten Vergleich mit der Eule unser *heulen* = eulenartig schreien), so finden wir auch fast immer in der Erzählung Zeichen der Tr. erwähnt, und sehr häufig (vgl. Hes. 27, 30 ff.) erscheinen mehrere derselben mit einander verbunden. Mochte auch für das Bewußtsein der Trauernden selbst die ursprüngliche symbolische Bedeutung eines Trauerzeichens verblaßt sein, so können wir dieselbe doch in der Regel noch ziemlich deutlich erkennen. Wenn z. B. Thamar (2. Sam. 13, 19) ihre Hand aufs Haupt legte (vgl. das Bild ob. S. 198), so war das ein Zeichen dafür, daß schwerer *Kummer* auf demselben lastete. Vom Händeringen ist weder hier, noch in der von Luther irrig übersetzten Stelle Jer. 48, 26 die Rede, wohl aber Klgl. 1, 17 und noch stärker wäre Jer. 2, 37 die Erwähnung der Hände über (oder: auf) dem Kopfe, hätte man hier an ein Zusammenschlagen zu denken und nicht einfach nach 2. Sam. 13, 19 auszulegen (s. oben S. 866a). Wie aber ist's zu erklären, daß der bußfertige Zöllner (Luk. 18, 13) an seine *Brust schlug*? Da das Schlagen oft zum Zwecke der Strafe oder Züchtigung geschieht, so liegt der an sich gewiß richtige, dennoch hier unzutreffende Gedanke nahe, daß der Zöllner sich dadurch als einen strafwürdigen Sünder habe bekennen wollen. Die Beziehung auf das vor Gewissensangst pochende (1. Sam. 24, 6) Herz wird trotz Nah. 2, 8, wo der Grundtext das Herz statt der Brust nennt, schon dadurch ausgeschlossen, daß neben der Brust auch Hüfte oder Lenden genannt werden (vgl. Jer. 31, 19, Hes. 21, 12 [17]), durch deren Schlagen der Trauernde sich doch nur Schmerz bereiten kann, ähnlich wie das Ausraufen von Barthaaren ein sehr schmerzhaftes Verfahren ist. Dazu kommt, daß das gewöhnliche hebr. Wort für Leidtragen oder Klagen (saphad, vgl. 1. Sam. 25, 1. Jes. 32, 12) gleich dem griech. koptesthai und latein. plangere (vgl. Luk. 23, 27) eigentlich ein Schlagen der Brust, des Gesichts und anderer Körperteile als Zeichen heftiger Tr. bedeutet. Wir müssen also auf die vielfach bezeugte Thatsache zurückgreifen, daß der von tiefem Weh ergriffene Naturmensch mit der unwillkürlichen Symbolik, welche nach einer äußeren Abbildung des inneren Jammers sucht, gegen seinen eigenen Körper zu wüten pflegt, als wollte er durch den äußeren Schmerz, den er kaum zu fühlen scheint, die innere Pein übertäuben oder diese doch als eine dem freiwillig übernommenen sinnlichen Schmerz noch überlegene Qual annähernd zur Darstellung bringen. Wie der unglückliche Mensch eine Art von Befriedigung darin findet, daß er sich die ganze Größe seines Elends in Gedanken ausmalt (vgl. Hiob 14), so fühlt er auch häufig das Bedürfnis, gleichsam handgreiflich in seinem Schmerz zu wühlen, als könnte ihm solch thörichte Selbsthingabe an das Leid eine wahre Erleichterung gewähren, wie sie doch nur durch die sittliche Kraft des lebendigen Glaubens an Gott erreichbar ist. Wenn beim Tode eines Verwandten, wie noch Arvieux (Nachr. III, S. 282) von den Arabern berichtet, die Männer zum Beweise ihrer Standhaftigkeit und ihrer Ergebung in den Willen Gottes nicht weinen, die Weibspersonen dagegen schreien, als dächten sie ihre Thränen zu verkaufen, sich das Gesicht und die Arme zerkratzen, die Haare ausreißen u. s. w., so darf man nicht meinen, daß solche Selbstpeinigungen es auf die Befriedigung der Gier einer dem Leben feindlichen Gottheit abgesehen hätten. Die trotz des gesetzlichen Verbotes (s. ob. S. 197b) auch bei den Hebräern üblichen, den Leib entstellenden Selbstverwundungen sind lediglich als unbändige und für den frommen Je-

hovaverehrer (vgl. Hiob 1, 21) unziemliche Äußerungen des Schmerzgefühls zu betrachten, mit welchem nicht erst drohende, sondern schon erlittene Schläge abgebildet werden, solche, die den vollen Schmerz des Trauernden bereits hervorgerufen haben. Des Zöllners Schlagen an seine Brust hat also nicht den Sinn, als wollte er damit den verdienten Schlägen Gottes zuvorkommen, sondern es ist einfach der zum stillen Sinnbild abgeblaßte Ausdruck des aufrichtigen Schmerzes, mit welchem er sich vor seinem Gott schuldig weiß. Natürlich soll nicht geleugnet werden, daß im heidnischen Kultus (vgl. 1. Kön. 18, 28) blutige Selbstpeinigungen vorkamen, und daß den Israeliten abgöttische Trauersitten (s. ob. S. 188a. 561a) um ihrer Beziehung zum Götzendienste willen verboten waren. Nachdem wir gefunden haben, daß die geschlagene Brust den Schmerz abbildet, womit der Trauernde heimgesucht oder erfüllt worden ist, so fragen wir nun weiter, warum der mit Kummer Belastete sich auf die Erde setzte oder legte. Die Antwort (vgl. Jes. 47, 1 zu 2. Sam. 13, 31) liegt in der gemeinmenschlichen Anschauung und Rede, wonach der Betrübte zugleich der Gebeugte ist (vgl. Richt. 11, 35). Wer bisher aufrecht stehen (vgl. Ps. 20, 9) und sein Haupt (Hiob 10, 15) frei emporheben konnte, der fühlt sich durch das Unglück niedergedrückt, zu Boden gestürzt, tief erniedrigt, wenn nicht gar zu Grunde gerichtet (vgl. Ps. 44, 26. 145, 14. 146, 8 f. 147, 6, und über die Gebärdensprache beim Gebet s. ob. S. 486 f.). Eine Steigerung liegt vor, wenn der Trauernde, unbekümmert um die größere Beschmutzung, sich in die Asche setzt. Dagegen finden Staub und Asche (s. ob. S. 121 f.), diese Sinnbilder (vgl. 1. Mos. 3, 19. Jes. 66, 24) der menschlichen Vergänglichkeit, eine mehr selbständige Verwendung, wenn sie auf das Haupt gestreut werden. Zum Zeichen der gänzlichen Hingabe an den Schmerz verhüllte man, um nichts von der Außenwelt zu sehen, das Haupt, sowie das Kinn (Hes. 24, 17 Luth.: den Mund, genauer: den Schnurrbart, s. ob. S. 188a), um nicht sprechen zu müssen. Die trauernde Witwe Judith (8, 5) zog sich in ihr stilles Obergemach zurück; sonst erscheint das Dach (s. d. A.) wie der Markt (s. d. A. Thore) als Stätte der lauten öffentlichen Wehklage (vgl. Jes. 15, 2 f.). Zwar galt der Trauernde den Hebräern nicht wie den Persern, welche den mit dem schwarzen (s. ob. S. 438a) härenen Trauergewand Bekleideten vom Königspalast ausschlossen (Esth. 4, 2), als in religiösem Sinne unrein, da Stellen wie Hos. 9, 4 (s. ob. S. 1295) nicht hierher gehören; dennoch sind auch für die Hebräer, die sich mit Staub und Asche beschmutzten, trauern und schmutzig sein Wechselbegriffe (vgl. Ps. 35, 14). Wie man, besonders beim Leidtragen über einen Toten (s. ob. S. 198), anfänglich nichts (s. S. 439) aß und dann während der Trauertage (1. Mos. 50, 4) geringe Nahrung (vgl. Dan. 10, 3) zu sich nahm, so vernachlässigte man auch alle sonstige Pflege des Körpers, wusch und salbte sich nicht (vgl. 2. Sam. 12, 20), ließ die Nägel wachsen, kämmte sich nicht und legte mit gleichzeitigem Abthun alles übrigen Schmuckes auch durch Scheren von Kopf und Bart den Haarschmuck ab, ging barfuß (s. d. A. Baden) u. s. w. Lane (Zenker III, S. 152) sah öfters, daß Frauen niederen Standes, welche ihre Gesichter, Kopfbedeckung und Busen mit Kot beschmutzt hatten, der Bahre folgten; dieselbe Verwendung des erweichten Lehmes berichtet Herodot (II, 85) schon von den alten Ägyptern, und dies Trauerzeichen war wohl auch den Hebräern nicht fremd. Statt des frohen Saitenspiels (Hiob 30, 31. Sir. 22, 6; vgl. Matth. 9, 15) ertönte das Jammern der Klagekünstler (Amos 5, 16), besonders der Klageweiber (s. ob. S. 197 f. Niebuhr, R. I, 186. Shaw, R. 211 f., und vgl. als Beispiel der Totenklage 1. Makk. 9, 21). Über die Trauerkleider (2. Sam. 14, 2) s. ob. S. 854 f. 1338 f.; ein allerdings nicht hebräisches Beispiel dafür, daß man bei allgemeiner Tr. auch das Vieh mittrauern ließ, findet sich Jona 3, 7 f. (vgl. Herodot IX, 24). Teilnehmende Tr. wird in der Bibel empfohlen (vgl. Hiob 29, 25. Sir. 7, 38. Röm. 12, 15. 2. Kor. 6, 10), während vor übermäßiger Tr. gewarnt wird (vgl. Sir. 22, 11. 30, 25 f. 38, 16—24. 1. Thess. 4, 13). Kph.

Trauerbrot, s. Begräbnis, S. 198a.

Traum. Die unwillkürliche Produktion von Vorstellungen, welche die Seele im Tr. vollzieht, kommt in der h. Schrift auch nach ihrer bloßen Naturseite oft genug in Betracht. Da ist der Tr. Typus des Inhaltsleeren (Pred. 5, 2. 6), daher Bild des Täuschenden (Jes. 29, 7 f.), des schlechthin Nichtigen (Ps. 73, 20. Hiob 20, 8). Oder auch er erscheint als der ängstigende Begleiter schwerer Krankheitszustände (Hiob 7, 14), und hohe Freude nach tiefem Leide wird mit dem Aufatmen dessen verglichen, der schwer geträumt hat (Ps. 126, 1). — Von diesem allgemeinen Phänomen des Tr.s aber unterscheidet die biblische Geschichtsschreibung den Tr., der „gemäß seiner Deutung ist" (1. Mos. 40, 5), den vorbedeutenden Tr. Sie erkennt also in dieser vom Willen des Menschen unabhängigen Seelenthätigkeit ein Mittel göttlichen Hereinwirkens in den Weltlauf, dessen sich Gott unter Umständen bedient (vgl. die instruktive Ausführung Sir. 34, 1—7, wo V. 6 der gottgewirkte Tr. den gewöhnlichen gegenübergestellt wird). Die Anschauung gehört zu den Phänomenen der natürlichen Religionsanlage bei allen Völkern, und begegnet in breiter Ausbildung namentlich bei den Ägyptern und Babyloniern, aber auch bei Indern, Römern und Griechen. In der alttestamentlichen Religion findet sie ihren Lehrgrund am Begriff der göttlichen

Vorsehung, welche kraft ihrer Allwirksamkeit sich dieses Mittels innerhalb und außerhalb des Offenbarungsvolkes zu den verschiedensten Zwecken bedient; so jedoch, daß gemäß dem alttestamentlichen Begriff der göttlichen Geschichtsleitung diese Zwecke immer in den speciellen Plan münden, den Gott mit den Seinen hat (vgl. die Geschichte Josephs). Da die göttliche Vorsehung auch über dem natürlichen Geschehen waltet, ist es nicht schlechterdings erforderlich, daß solche Vorbedeutungsträume überall aus dem natürlichen Konnex der Lebensmächte heraustreten. Sie knüpfen vielmehr gern an das Hereinwirken innerer Erwägungen (Dan. 2, 29) und äußerer Eindrücke und Lebensformen (1. Mos. 40, 9 ff.) ins unbewußte Seelenleben. Wo ein Volk den Tr. hoch wertet, wird diese Wertung zugleich mit dem Tr. zum Mittel in Gottes Hand (1. Mos. 40, 6—8. 41, 8). Der einzelne träumt von seinem Ergehen, der König für sein Land, der Weltherrscher von den Weltreichen (1. Mos. 41, 1 ff. Dan. 2, 29 ff. 4, 1 ff.). Aber ob hochfliegende Ahnungen sich zu stolzen Träumen glänzender Zukunft verdichten oder trübe zum Schreckenstraum: der Gottestraum wird nur durch Gottes Lenkung, und diese erkennt nur ein von Gott geschärftes Auge (1. Mos. 37, 5 ff. 11. 42, 9. 41, 25. Richt. 7, 13—15). Doch mag auch Gott selbst oder durch einen Engel in solchen Tr. mit Anerbietung, Weisung oder Warnung eintreten; und zwar widerfährt das nicht bloß glaubenden Israeliten (1. Mos. 31, 3. 11. 1. Kön. 3, 5 ff. Matth. 1, 20 f. 2, 13. 19. 22), sondern auch Nichtisraeliten (1. Mos. 20, 3. 31, 24. Matth. 2, 12. 27, 19); immer aber zu Zwecken der Reichsstiftung in Israel. — Nicht so hervortretend, wie im regierenden, ist die Stellung, welche die heil. Schrift dem Tr. im offenbarenden Walten Gottes im engeren Sinne einräumt (vgl. über diese Unterscheidung S. 1250). Einen Übergang von jener zu dieser Bedeutung des Tr.s bildet es, wenn die Deutung auch des vorbedeutenden Tr.s, welche nach ethnischer Auffassung Sache geheimer Wissenschaft ist (1. Mos. 41, 8. Dan. 2, 2. 4, 4), dem Alten Testament schlechthin als Sache der Gotteserleuchtung im frommen Gemüte gilt (1. Mos. 40, 8. Dan. 1, 17). So fällt sie unter den Begriff der Prophetie, der Gottesantwort an den Bescheid suchenden Menschen (1. Mos. 41, 16), in deren Erteilung ohne erlernte mantische Kunst auch der Heide ein Walten göttlichen Geistes anerkennt (1. Mos. 41, 38 f.). Der Tr. aber selbst erscheint als Mittel der Prophetie, als Quelle der Erkenntnis Gottes und seiner Belehrung nur von niederer Bedeutung. Die lehrhafte Geschichtsschreibung im Pentateuch bezeugt dies dadurch, daß sie gemäß der Grundanschauung vom allmählichen Sinken der Zeiten den Gottesverkehr der beiden ersten Patriarchen, Abrahams und Isaaks, überall nicht durch Träume, sondern als einen direkten vorführt — 1. Mos. 15 ist nicht von Tr., sondern von Vision die Rede —; erst bei Jakob treten, und auch bei ihm nur bis zur Krisis von Pniel, Träume an die Stelle jener direkten Gottesoffenbarungen (1. Mos. 28, 12 ff. 31, 10 f.). Und überhaupt besteht die Hauptmasse der im 1. Buch Mosis erzählten Träume nicht aus Offenbarungsträumen der Rüstzeuge Gottes, sondern aus vorbedeutenden Träumen, die außerhalb des h. Landes von Nichtisraeliten geträumt werden. 4. Mos. 12, 6 wird zwar der Tr. neben der Vision als prophetisches Mittel aufgeführt, aber nur um mit dieser zugleich als ein Niederes der direkten Offenbarungsrede Jehova's gegenübergestellt zu werden. Dasselbe Verhältnis findet auch zwischen Hiob 33, 15 f. 4, 13 f. im Vergleiche zu 38, 1 statt. In 1. Sam. 28, 6. 15 wird der Tr. mit dem heiligen Lose von der Prophetie direkt unterschieden. Wenn bisweilen die Grenze zwischen prophetischer Vision und Tr. zu verschwimmen scheint (Joel 3, 1. Hiob 33, 15 f. Dan. 7, 1), so ist sie doch in der Prophetie selbst meist sehr scharf markiert. Keiner unter den Lehrern des Prophetenkanons beruft sich jemals auf eine Traumoffenbarung; und ausdrücklich merkt auch noch in verfallender Zeit Sacharja an, daß seine Gesichte, obwohl bei Nacht erschaut (1, 8), doch mit wacher Seele von ihm aufgenommen seien (4, 1). Vielmehr aber gelten Traumweißagungen geradezu als das specifische Mittel, dessen sich falsche Propheten zu rühmen pflegten (Jer. 23, 25—28. 32; vgl. 27, 9. 29, 8. Sach. 10, 2; vgl. auch Brief Jud. 8). Erst Daniel trägt wieder, ein Gegenbild Josephs, die Züge der Anfangszeit, indem er Träume deutend und selbst träumend sich als einen Mann göttlichen Geistes ausweist (Dan. 1, 17. 2. 4. 7). Aber, wie Joseph ein Weltmann im fremden Lande und in fremden Diensten, ist er vom israelitischen Bewußtsein nach Person und Leistung von den eigentlichen Propheten des Volks streng unterschieden worden. Kl.

Tretabern (wie Luther an der Stelle Apstlg. 28, 15 den griechischen Ortsnamen Treis tabernai wiedergibt) ist das lateinische Tres tabernae. Dieser Platz war in der römischen Kaiserzeit eine Station an der großen Via Appia. Nicht fern von dem Nordrande der Pompinischen Sümpfe, im südlichen Latium zwischen Aricia und Forum Appii (s. Appifer), lag es etwa auf dem halben Wege zwischen Tarracina und Rom, und wurde nicht selten von solchen Reisenden berührt, die nach langer und beschwerlicher Seefahrt in dem großen kampanischen Hafenplatze Puteoli das Schiff verließen und den Rest der Reise nach Rom zu Lande vollendeten. Auf seiner Reise nach Rom berührte der Apostel Paulus T., und wurde hier durch einige Mitglieder der römischen Gemeinde begrüßt. H.

Trinkgeschirre. Über das Material und die Form der hebräischen Trinkgefäße sind wir nicht so genau unterrichtet, wie über die der Griechen und Römer. In den Häusern der Reichen bestanden sie aus Metall, häufig aus Silber (1. Mos. 44, 2), an der Hoftafel Salomo's aber aus Gold (1. Kön. 10, 21. 2. Chr. 9, 20); das gewöhnliche Volk gebrauchte wohl Töpferware; Jes. 22, 24 sind jedoch keine Trinkgefäße, sondern Becken gemeint; für den sonst im Altertume häufigen Gebrauch von Tierhörnern als Trinkgeschirr läßt sich aus der Bibel kein sicherer Beleg beibringen. Die Form des Trinkgeschirrs war im allgemeinen entweder die der Schale (s. d. A. und vgl. die Abbildung S. 136) oder die des Bechers. Der zum Trinken von Wein oder Wasser gewöhnlich gebrauchte Becher heißt hebr. kôs (griech. potērion); so wird gleicherweise der Becher Pharao's (1. Mos. 40, 11. 13. 21) und der des armen Mannes (2. Sam. 12, 3) genannt; auch Spr. 23, 31, wo Luther „Glas“ übersetzt, steht im Hebr. dasselbe Wort. Dieser Becher scheint tief gewesen zu sein (Ps. 75, 9) und einen umgebogenen Rand gehabt zu haben (vgl. 1. Kön. 7, 26. 2. Chr. 4, 5 u. d. A. Meer, ehernes); sonst mag seine Form verschiedenartig gewesen sein. — Ein besonders weitbauchiger Becher dieser Art (ein Humpen) ist Jes. 51, 17. 22 durch kubba'ath kôs bezeichnet. — Das Wort gabî'a (griech. kondy) ist von dem silbernen Becher Josephs (1. Mos. 44, 2. 12. 16 f.; vgl. d. A. Wahrsagerei) gebraucht und bezeichnet wohl einen großen, runden Pokal; wenigstens scheint dasselbe Wort in Jer. 35, 5 (Sept. keramion; vgl. d. A. Krug) die größeren Weingefäße zu bezeichnen, aus welchen die Becher gefüllt wurden (vgl. S. 1405); außerdem werden die blumenkelchartigen Verzierungen am goldenen Leuchter (s. d. A.) so genannt. — Unter den mit dem Worte kephôr bezeichneten goldenen und silbernen Tempelgefäßen (1. Chr. 29 [28], 17. Esr. 1, 10. 8, 27) will man gewöhnlich mit Deckeln versehene Becher verstehen; die Annahme stützt sich aber nur auf eine zweifelhafte Grundbedeutung des Verbums kaphar; sonst vgl. d. A. Schale, Nr. 1. — Das von Luther mit „Becher“ übersetzte Wort 'aggan in Hohesl. 7, 2, dasselbe, welches auch Jes. 22, 24 vorkommt, bezeichnet vielmehr eine runde zum Mischen des Weines, aber schwerlich mit Wasser (Sept. kratēr), sondern mit Gewürz (s. Wein) dienende Schale. — Die „Becher“ in 2. Mos. 25, 29. 37, 16 sind Räucherpfannen (s. d. A.); über die in Jer. 52, 19 vgl. d. A. Schale, Nr. 3 u. über 1. Makk. 1, 23 Schale, Nr. 1; über 1. Sam. 26, 11 f. 16 aber d. A. Krug.

Trinkhaus (Jer. 16, 8. Pred. 7, 3) ist nicht ein öffentliches Wirtshaus, sondern gegenüber dem Trauerhaus ein Haus, in welchem ein Gastmahl und Trinkgelage gehalten wird (vgl. auch Seite 589 a).

Tripolis, die 2. Makk. 14, 1 erwähnte phönicische Seestadt, die noch heute als das arabische Tarâbulus sich erhalten hat, verdankte ihre Entstehung einer Kolonisation, welche die alten großen Metropolen des phönicischen Strandes, Tyros, Sidon und Arvad (Arados) gemeinschaftlich unternommen haben. Diese drei Städte gründeten, ziemlich auf halbem Wege zwischen Arados und Byblos, in dem Gebiet der Arkiter, südlich von dem Libanonflüßchen Eleutheros, und nördlich von den Marken des zu Byblos gehörenden Ortes Botrys, — (30 Millien südlich von Arados, 54 M. von Heliopolis, 90 M. von Damaskus entfernt, etwas nördlich vom Kap Theuprosopon), — an einem von den Vorhöhen des Libanon kommenden, dem nahen Gestade des Mittelmeeres zuströmenden, jetzt Kadischa genannten Flüßchen, eine neue Stadt, für welche uns nur die griechische Übersetzung ihres phönicischen Namens, statt der einheimischen Bezeichnung das griechische Tripolis („Dreistadt“) erhalten ist. Die eigentliche ältere politische Bedeutung von T. fällt in die persische und die hellenistische Zeit. T. war der Sitz der Vertreter des Bundes der phönicischen Städte; hier sammelte sich unter der Leitung der Stadtfürsten von Sidon (seit 351 von Byblos), Tyros und Arados ein Rat von 300 Männern. Sonst wetteiferte T., im Besitze eines guten Hafens, als lebhafter Handelsplatz in Verkehr und Schiffahrt mit den übrigen phönicischen Städten. Vgl. noch d. A. Tarpelaje. H.

Troas. Unter diesem Namen, der uns im N. T. wiederholt begegnet, haben wir die griechische Stadt an der Küste der kleinasiatischen Landschaft Troas, nicht weit südlich von der Mündung des Hellespontes zu verstehen, welche die Alten gewöhnlich „Alexandria Troas“ nennen. Dieses T. verdankt seine Entstehung dem Eifer eines der großen Diadochen Alexanders d. Gr., des Antigonos, für Städtegründungen im Sinne seines gefeierten Königs. In den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts v. Chr. wurde auf der troischen Küste, gegenüber der Insel Tenedos, 19 Millien nördlich von Assos, an der dem Gestade folgenden Heerstraße künstlich ein Hafen ausgebaut, und ein erheblicher Teil der Einwohner kleiner benachbarter Städte, wie Skepsis, Larissa, Kolonä, Hamaxitos, hier kolonisiert. Anfangs Antigoneia genannt, erhielt sie nach dieses mächtigen Herrschers Untergang bei Ipsos (301 v. Chr.) durch seinen Gegner und Erben in der Herrschaft über dieses Gebiet, durch König Lysimachos von Thracien, zu Alexanders Ehren den Namen Alexandria und neue Verschönerungen. Von den Römern seit ihren ersten Berührungen mit Antiochus III. von Syrien erheblich begünstigt, wurde die Stadt unter Kaiser

Augustus durch eine römische Kolonie verstärkt, und erhielt die staatsrechtliche Stellung einer solchen Stadt. Wie Cäsar und Augustus, so förderten später Hadrian und der reiche Athener Herodes Attikus die Stadt; der letztere erbaute ihr auf seine Kosten eine stattliche Wasserleitung. Der Apostel Paulus besuchte T. auf seiner ersten Reise nach Europa im J. 54; er ging von hier nach Philippi, und hat die Christen in T. (wie es scheint auch die Heimat des Lukas) später noch zweimal besucht (Apstlg. 16, 8. 11. 20, 5 ff. 2. Kor. 2, 12. 2. Tim. 4, 13). Die großen römischen Ruinen von T. heißen jetzt „Eski-Stambul". H.

Trogyllion (lat. Trogilium) nannten die Alten das Vorgebirge am ionischen Strand, mit welchem, der Insel Samos gegenüber, der Gebirgszug Mykale in das ägeische Meer ausläuft, und ein anliegendes Inselchen. Nach Apstlg. 20, 15 übernachtete hier der Apostel Paulus, als er auf seiner letzten Rückreise von Kleinasien nach Jerusalem, von Troas kommend über Chios und Samos die Richtung nach Milet nahm. H.

Trommete, Trompete, s. Musik, Nr. 9.

Trophimus, ein Heidenchrist aus Ephesus (Apstlg. 21, 29), welcher den Apostel Paulus auf der Rückkehr von seiner dritten großen Missionsreise, von Macedonien aus über Troas nach Jerusalem, begleitete (Apstlg. 20, 4) und hier der unschuldige Anlaß des zu seiner Gefangenschaft führenden Volksauflaufes wurde, indem die jüdischen Fanatiker ihn mit Paulus in der Stadt gesehen hatten, und daraus schlossen, er habe ihn (entweihend) in den Tempel geführt. Tr. kommt noch einmal in 2. Tim. 4, 20 vor als krank von Paulus in Miletus zurückgelassen, was ebensowenig wie die übrigen Data der Timotheusbriefe in die uns bekannte Lebensgeschichte des Paulus unterzubringen ist. Die spätere Sage läßt ihn mit Paulus in der neronischen Verfolgung enthauptet werden. Bg.

Trostbecher, s. Begräbnis, S. 198.

Tryphon, eigentlich Diodotus, aus Apamea, syrischer Thronprätendent, 145—138 v. Chr. Seine Geschichte läuft parallel mit der der syrischen Könige Demetrius II., Antiochus VI. und Antiochus VII., und ist in diesen Artikeln im wesentlichen schon mitgeteilt. Nicht lange nach dem Sturze des Alexander Balas und dem Regierungsantritte des Demetrius II. (145 v. Chr.) stellte Tr., ein ehemaliger Feldherr des Alexander Balas, dessen unmündigen Sohn Antiochus VI. als Gegenkönig gegen Demetrius auf (1. Makk. 11, 39 f. 54). Es gelang ihm, eine ansehnliche Truppenmacht um sich zu sammeln, sich Antiochia's zu bemächtigen (1. Makk. 11, 55 f.) und einen großen Teil Syriens an sich zu reißen. Auch der jüdische Hohepriester Jonathan stellte sich auf seine Seite (1. Makk. 11, 57 ff.). Da aber Tr. sich gegen Jonathan treulos erwies, ja ihn hinterlistig in seine Gewalt lockte und ermorden ließ (1. Makk. 12, 39 ff. 13, 12 ff.; vgl. d. A. Jonathan), so schlugen sich die Juden unter Simons (s. d. A.) Führung wieder auf Seite des Demetrius (1. Makk. 13, 34 ff.). Inzwischen ließ Tr. den unmündigen Antiochus VI. ermorden und setzte sich selbst das Diadem auf (1. Makk. 13, 31 f.). Der Kampf zwischen Tr. und Demetrius war noch unentschieden. Letzterem scheint ein Teil Syriens verblieben zu sein. Da er aber doch nichts Entscheidendes gegen Tr. ausrichten konnte, zog er es vor, erst gegen die Parther sein Glück zu versuchen. Auf diesem Feldzuge geriet er in parthische Gefangenschaft und verschwand dadurch auf zehn Jahre vom syrischen Schauplatze. Nach seinem Abgange aus Syrien übernahm dort sein Bruder Antiochus VII. Sidetes die Bekämpfung Tr.s im Jahre 174 aer. Sel., d. h. 139 bis 138 v. Chr. (1. Makk. 15, 10). Es gelang ihm, Tr. in der Festung Dora an der phönicischen Küste einzuschließen und mit starker Macht zu belagern (1. Makk. 15, 10—14. 25). Zwar entkam Tr. von dort und floh über Ptolemais und Orthosias (1. Makk. 15, 37) nach Apamea. Hier wurde er aber aufs neue belagert und kam bei der Belagerung selbst ums Leben. Schü.

Tryphon.
Berliner Münzkabinett.

Tubal wird 1. Mos. 10, 2 (1. Chr. 1, 5) zwischen Javan und Mesech unter den Söhnen Japhets genannt. In derselben Reihenfolge erscheinen die drei Völker Hes. 27, 13, und zwar als Händler mit Sklaven und ehernen Gefäßen auf dem Markte zu Tyrus. Auch sonst nennt Hesekiel (23, 26. 38, 3. 39, 1) T. immer zusammen mit Mesech; in den beiden letzten Stellen sind sie (neben Rôs) Unterthanen des Gog, Königs von Magog. Außerdem wird T. nur noch Jes. 66, 19 neben Javan als Beispiel der „fernsten Küsten" erwähnt. Schon Bochart hat überzeugend nachgewiesen (Phaleg und Canaan III, 12), daß unter T. die Tibarener der klassischen Geographen (Strabo II, 129. Plin. VI, 4) an der Südküste des Schwarzen Meeres, östlich vom Thermodon, zu verstehen sind. Die-

selben werden auch bei Herodot (III, 94. VII, 78) in engster Verbindung mit den Moschern, d. i. Mesech (s. d. A.) genannt. Dazu stimmt endlich auch die öftere Nennung eines Landes Tabal (Tabali) in den Keilinschriften (vgl. Schrader, KAT.², S. 82 ff. u. KGF., S. 155 ff. 182). Und zwar läßt die Erwähnung von 24 tributpflichtigen Königen des Landes Tabal auf einem Obelisk Salmanassars II. (860—825 v. Chr.) einen bedeutenden Umfang jenes Landes vermuten. In einer Inschrift des Asarhaddon (681—668 v. Chr.) erscheint Tabal den Ciliciern und Duchäern benachbart. Wenn sich danach Tabal weiter nach Westen ausgedehnt zu haben scheint, als die Angaben der klassischen Geographen (s. o.) anzunehmen gestatten, so beruht diese Differenz vielleicht auf demselben Grunde, wie bei den Moschern (s. d. A. Mesech a. E.), d. h. auf einer späteren Zurückdrängung der Tibarener durch die Kimmerier. Jedenfalls kann nach dem Obigen die Deutung T.s auf die Iberer zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer (so Josephus, Altert. I, 6, 1) oder gar auf die spanischen Iberer (so noch Knobel nach Hieron. zu 1. Mos. 10, 2) nicht in Betracht kommen. Ksch.

Tubalkain, s. Kainiten.

Tubin, Tubianer, s. Tob.

Türkis, s. Edelsteine, Nr. 19.

Turban. Mit diesem persisch-türkischen Worte (dulbend = das um die Mütze gewickelte Nesseltuch) bezeichnen wir den bekannten Kopfbund der Morgenländer (s. die Abbildungen ob. S. 104. 158. 594. 676), dessen Form an die nach ihm benannte Tulpe erinnert. Auf eine gewisse Ähnlichkeit der hebräischen (s. o. S. 431) Kopfbedeckungen mit dem T. führt uns schon die Bedeutung der für das Aufsetzen (Sach. 3, 5) derselben gewöhnlich gebrauchten Ausdrücke. Da finden wir nämlich ṣanaph = knäuelförmig wickeln (3. Mos. 16, 4) und das auch vom Satteln (1. Mos. 22, 3) des Esels gebrauchte chabasch = binden. Das letztere hebräische Wort lesen wir 2. Mos. 29, 9. 3. Mos. 8, 13 vom T. der gemeinen Priester (s. o. S. 1236), Jona 2, 6 von dem gleich einem Hauptschmuck umgebundenen Meerschilf, Hes. 16, 10 vom Umwinden der Braut, welches sich nach Hes. 24, 17 auf den Kopfbund (irrig Sept.: Gürtel, Luth.: Kleider) beziehen muß. Vom Wickeln aber hat nicht nur ṣanîph den Namen, ein T. von Königen (Jes. 62, 3) und vornehmen Männern gleich Hiob (29, 14) und dem Hohenpriester Josua (Sach. 3, 5), sondern auch miṣnépheth (vgl. 2. Mos. 28, 4. 37. 39. 3. Mos. 16, 4) oder der T. des Hohenpriesters (s. d. A. Nr. 3, auch das Bild o. S. 402). Unter dem Kleiderputz der Damen Jerusalems erwähnt der Prophet (Jes. 3, 23) neben ṣanîph, das Luther irrig von Borten oder den Kleiderrand umfassenden Schmuckbändern deutet, noch in V. 20 den allgemeinsten (vgl. Hes. 24, 23) Namen der hebräischen Kopfbedeckung, nämlich pe'ēr, d. h. Schmuck (vgl. Jes. 61, 3. 10. Hes. 24, 17, wo Luther einfach „Schmuck" beibehält, während er 2. Mos. 39, 28. Hes. 44, 18 frei übersetzt und Jes. 3, 20 irrig „Flittern" versteht, d. h. dünne Plättchen von schimmerndem Metall). Leider können wir über diesen als Schmuck von allerlei Volk, den Weibern und Männern, namentlich dem Bräutigam und dem Priester getragenen Kopfputz aus dem unbestimmten Namen nichts Näheres erfahren. Über 1. Kön. 20, 38. 41 s. o. S. 121 b.

Altarabische Kopftracht.

Assyrische Kappe.

Da sich die Bibel überhaupt auf bestimmte Angaben nirgends einläßt, so ist alles, was wir aus ihr über die Kopfbekleidung sicher wissen, einfach dies, daß die Hebräer verschiedene Arten um den Kopf gewickelter oder gebundener Tücher trugen. Ihre Verschiedenheit erklärt sich wohl teils aus

der größeren oder geringeren Kostbarkeit der verwendeten Stoffe, teils aus der eigentümlichen Gestalt, welche man durch das Winden der Zeuge bildete, so daß der Kopfbund bald mehr einem niedrigen weiten T. glich, bald wie ein Hut oder kegelförmig (s. das Bild o. S. 898) sich auftürmte. Auf außerbiblische Quellen angewiesen, werden wir uns über die Kopftracht namentlich auch der gemeinen Hebräer am besten unterrichten, wenn wir die Sitten der Araber und die von anderen alten Völkern erhaltenen Denkmäler vergleichen. Dabei sehen wir ab vom Schleier (s. d. A.) und dem den Kopf mitbedeckenden Überkleide (vgl. d. Abbildung o. S. 852), um die eigentliche Kopfbedeckung zu betrachten. Zunächst geben wir nach altägyptischen Zeichnungen (Weiß, 2. Aufl., Fig. 59. a—c) drei Proben arabischer Kopftracht.

Assyrischer Turban.

Auf diesen Figuren sehen wir ein Tuch um den Kopf gebunden, bald anliegend, bald sackartig, indem er vermittelst seiner Enden vor der Stirn zusammengeknotet ist. Neben dieser „ältesten Form der Kopfbinde kamen zum Schutz gegen die Sonne" (s. d. A. Krankheiten, Nr. 7), wie Weiß, 2. Aufl., S. 66 berichtet, „umfangreiche Decken auf. Noch heute werden solche in einfachster Weise dadurch hergestellt, daß man ein großes quadratisches Tuch dreieckig zusammenlegt und vermittelst eines starken ringförmigen Seiles auf dem Kopf befestigt (Fig. 61. a, b)." Wahrscheinlich haben sich, wie das von Arabern wohl geschieht, auch ärmere Hebräer oft damit begnügt, das Haar mit einer Schnur zusammenzufassen (Weiß, S. 145); s. die Abbildungen oben S. 87. 1520 (vgl. S. 235). Bei dem heißen Klima wird aber von dem statt des T. um den Kopf gebundenen kleinen Strick schwerlich ein starker Gebrauch gemacht worden sein. Niebuhr (B., S. 64 f. R. I, S. 292) erwähnt neben diesem Strick als eine andere beduinische Kopftracht eine Mütze von geflochtenen grünen Palmblättern. Wir dürfen wohl annehmen, daß der gemeine Hebräer häufiger ein einfaches, grobwollenes Tuch um den Kopf schlug. Interessant ist, was Niebuhr (B., S. 62 f.) von den Arabern mittleren Standes in Jemen erzählt: „Ihre Kopftracht ist sehr unbequem und kostbar. Denn sie tragen 10—15 Mützen über einander, wovon zwar einige nur von Leinwand, andere aber auch von dickem Laken oder mit Baumwolle ausgenäht sind, und die oberste ist bisweilen mit Gold brodiert. Um die Menge Mützen windet der Araber noch ein großes, feines Nesseltuch (Sasch). Dieses hat an beiden Enden schöne Fransen, die man zwischen den Schultern auf dem Rücken herunter hangen läßt. Es würde sehr unbequem sein, diese große Last beständig auf dem Kopf zu tragen. Die Araber setzen deswegen in ihren Häusern oder bei guten Freunden bisweilen alles, bis auf ein oder zwei von den untersten Mützen, bei sich nieder, und beim Weggehen setzen sie ihren T. so bequem wieder auf den Kopf, als wir unsere Paruquen" (s. o. S. 563a). „Aber niemand kann vor einem Vornehmern anständig ohne T. erscheinen." Eine nach unseren Begriffen schwere Kopftracht (vgl. die Pelzmütze o. S. 311) war wohl schon bei den alten Juden beliebt. Mit Sicherheit können wir annehmen, daß die vornehmeren Hebräer mit der Bekleidung ihres Hauptes (vgl. auch die Artikel Kranz, Krone) allerlei Luxus getrieben haben und sich auch auf die Beschaffung von Hüten verstanden; Weiß (S. 92) vermutet, daß die Assyrer für die prächtige, völlig gesteifte Kopfbedeckung des Königs (s. z. B. o. S. 129) zunächst gefilzte Wolle, später kartonierte Leinwand verwandten. Indem wir auf die Abbildung der Gesandten Jehu's (s. o. S. 136) hinweisen, geben wir nach Weiß, S. 150 noch einige altassyrische (vgl. die von Persepolis o. S. 898) Zeichnungen, welche veranschaulichen sollen, wie die Hebräer „den Kopf schützten und schmückten durch eine engere oder weitere turbanartige Umwickelung mit Binden (Fig. 111. a—c) und kapuzenartige Kappen (Fig. 110)." Wir gewinnen durch diese Bilder wohl eher eine richtige Vorstellung von der althebräischen Kopfbekleidung, als durch die zu Niebuhrs R. I, S. 159 daselbst auf den Tafeln 19—23 gegebenen zahlreichen Proben der neueren morgenländischen Kopftrachten. Zu Hes. 23, 15 s. d. A. Kogel, zu Dan. 3, 21 o. S. 852b. Lane (Zenker III, S. 148) erzählt, daß die Klageweiber nicht nur die schöne Gestalt, sondern auch den T. des Verstorbenen loben. Der T. spielt eben im Morgenlande eine wichtigere Rolle, als bei uns der Hut. Von jeher legt man im Orient, wenn sich's nicht gerade um häusliche Bequem=

lichkeit handelt, den Kopfschmuck nur zum Zeichen tiefer Trauer (s. d. A.) ab. Der Hebräer erschien also öffentlich und auch vor seinem Könige und im Gebet vor Gott immer mit bedecktem Haupte. Kph.

Turm (aus lat. turris = hohes festes Gebäude, ahd. turri, mhd. und bei Luth. turn, zuweilen schon turm) bedeutet gleich dem hebr. migdal (vgl. S. 1012) und griech. pyrgos, welches unserem „Burg“ urverwandt ist, gewöhnlich einen zum Schutz dienenden steinernen Bau, mitunter aber auch ein höheres Holzgerüst. Das 2. Makk. 13, 15 erwähnte Türmlein war ein auf dem Rücken des Elefanten angebrachter (1. Makk. 6, 37) hölzerner Turm (s. o. S. 376 f.). Die als migdal (Luth. Neh. 8, 4: hoher Stuhl, d. h. Gestell) bezeichnete Rednerbühne Esra's (vgl. Neh. 8, 5. 9, 4) bestand aus einem wohl nicht sehr hohen hölzernen Gerüste, wogegen wir uns die von Belagerern gebrauchten Holztürme (vgl. hebr. Jes. 23, 13, Sept. Jes. 29, 3, s. o. S. 450 ff.) in der Regel höher zu denken haben. Zu 1. Mos. 11, 4 f. s. d. A. Babylonischer Turm; über den angeblichen Turm zu Syene s. d. A. Migdol, und zu Jes. 32, 14 vgl. S. 701 und d. A. Ophel. Ungenau ist's auch, daß Luth. Ps. 66, 11 das Netz und Zeph. 2, 14 die Säulenknäufe durch Türme wiedergegeben hat. Was nun die festen Steintürme der Hebräer betrifft, so gab's auch außerhalb der Festungen (s. d. A. Jerusalem), an welche wir zunächst denken, gar viele Türme, welche vereinzelt und einsam (vgl. Jes. 1, 8) im Lande lagen und besonders zum Schutz der Herden (s. d. A. Eder) und der Weinberge (vgl. Jes. 5, 2. Matth. 21, 33) dienten. Robinson (Palästina I, S. 354) erzählt noch Ähnliches von der fruchtbaren Gegend um Hebron: „Jeder eingezäunte Weingarten hat ein kleines Haus oder ein Türmchen von Stein, das den Hütern zur Behausung dient, und man sagte uns, daß während der Weinlese die Einwohner von Hebron hinausgingen und in diesen Häusern wohnten, so daß die Stadt beinahe verlassen sei.“ Wenn Luther 2. Kön. 17, 9. 18, 8 die Worte „vom Wächterturme bis zur festen Stadt“ frei durch „beides in Schlössern und festen Städten“ wiedergibt, so bildet der einsam im Lande stehende, von wenigen Menschen bewohnte Turm der Wächter einen Gegensatz zur volkreichen Festung. Solcher vereinzelten Türme (Luth. 1. Chr. 28 [27], 25. 2. Chr. 26, 10: Schlösser) besaßen die hebr. Könige zum Schutz ihrer Herden eine große Menge, s. o. S. 636 a; aber manche dieser Türme, z. B. die in den Wäldern (2. Chr. 27, 4, s. o. S. 449 b), waren wohl nur zum Schutze der Landesgrenzen oder zur Bewachung wichtiger Gebirgspässe angelegt, so daß sie zum Teil (s. unten) kleinen Festungen glichen. Betrachten wir schließlich die dem Schutze des Reichs und zugleich der persönlichen Sicherheit der Stadtbewohner dienenden Türme, so wichen manche in ihrer Lage und in ihrer Größe bedeutend von der Vorstellung ab, welche wir uns von Festungstürmen zu machen pflegen. Es gab nicht nur Türme auf den Stadtmauern, besonders an den Ecken und über den Thoren der Festungen (z. B. 2. Kön. 9, 17. 2. Chr. 14, 7. 26, 9. 15. 32, 5. Ps. 48, 13. Jes. 2, 15. 30, 25), sondern auch inmitten der Städte (Richt. 9, 51) und draußen in der Nähe derselben; vgl. 1. Makk. 16, 10, wo Luth. die Türme auf den Feldern von Asdod nicht unrichtig als Festungen bezeichnet, wie er 1. Makk. 5, 5 Turm mit „Burg“ übersetzt. Viele Türme nämlich müssen (vgl. Richt. 8, 9. 17. 9, 51) Forts oder Kastelle von nicht ganz unbeträchtlichem Umfange gewesen sein; belief sich doch die Zahl der Leute des Turmes von Sichem (Richt. 9, 49) auf etwa tausend Personen beiderlei Geschlechts, und nach 2. Makk. 10, 18 flüchteten bei 9000 Mann auf zwei starke Türme. So mag auch der nach Damaskus schauende Turm auf dem Libanon (Hohesl. 7, 5; vgl. 2. Chr. 8, 6. 27, 4) ein Kastell mit einem hohen Turme, der dem ganzen den Namen gab, gewesen sein; jedenfalls darf derselbe nicht mit dem von Salomo zu Jerusalem erbauten Hause vom Walde Libanon (s. o. S. 191. 699) verwechselt werden, während der in Hohesl. 7, 5 kurz vorher erwähnte blendend weiße, weil mit Elfenbeingetäfel geschmückte Turm wohl, wie der Turm Davids (Hohesl. 4, 4), in der Hauptstadt zu suchen ist. Von dem Turm in Siloah (Luk. 13, 4) ist uns nichts Näheres bekannt, s. o. S. 1501 a. Über den angeblichen Tempelturm (2. Chr. 3, 4) s. d. A. Tempel Salomo's. Kph.

Turteltaube, s. Taube, Nr. 3 u. 4.

Tychikus, ein Gehilfe des Apostels Paulus. Er war nach Apstlg. 20, 4 aus Asien, d. h. dem vorderen Kleinasien, begleitete den Apostel von seiner dritten großen Missionsreise nach Jerusalem und scheint auch die Gefangenschaft, in die derselbe dort geriet, freiwillig geteilt zu haben. Denn er ist während derselben der Überbringer der — wahrscheinlich in Cäsarea (Apstlg. 23, 33) — verfaßten Briefe an die Kolosser und Epheser (d. h. des Cirkularbriefes an kleinasiatische Gemeinden, der herkömmlich „Epheserbrief“ heißt), vgl. Kol. 4, 7 f. Eph. 6, 21. Auch 2. Tim. 4, 12 u. Tit. 3, 12 kommt Tychikus als Gehilfe des Paulus vor, ohne daß die dortigen Data in die uns bekannte Lebensgeschichte des Paulus unterzubringen wären (s. d. Artt. Timotheus und Titus). Die spätere Sage macht den Tychikus zum Bischof von Chalcedon in Bithynien. Bg.

Tyrannus, ein Ephesier, in dessen Schulsaal Paulus während seines (in die dritte große Mis-

sionsreise fallenden) mehrjährigen Aufenthaltes in Ephesus seine Lehrvorträge hielt, nachdem ihn die Juden aus ihrer öffentlichen Synagoge vertrieben hatten (Apstlg. 19, 9). Entweder war dieser Tyrannus ein griechischer Rhetor, der als solcher einen öffentlichen Lehrsaal hatte und denselben dem Apostel zur Verfügung stellte (ein Gelehrter dieses Namens aus dem späteren Altertum wird auch sonst erwähnt), oder, wie andere aus der Teilnahme von Juden an jenen Vorträgen (Apstlg. 19, 10) schließen, ein jüdischer Schriftgelehrter, der Schüler bildete. Bg.

Tyrus hieß hebräisch Ṣôr, assyrisch Ṣurra, und ähnlich wurde der Name der Stadt gewiß von den Phöniciern selbst gesprochen; im Altlateinischen findet sich Sarra, das aller Wahrscheinlichkeit nach von den Puniern entlehnt ist. Dagegen haben die Griechen den Namen der Stadt zunächst nicht aus dem Munde der Phönicier selbst, sondern aus dem eines anderen Volkes kennen gelernt, wie die Form Tyros zeigt. Es liegt vor der Hand, den Namen Ṣor als Fels zu deuten und ihn auf die freilich flachen aber felsigen (Hes. 26, 4. 14) Inseln zu beziehen, auf denen die Inselstadt Tyrus erbaut war. Nach dem Zeugnis der Alten lag allerdings der älteste Teil der Stadt (Alt-Tyrus, Palätyrus) auf dem Festlande auf zumeist nicht felsigem Boden, auch da gab es eine felsige Erhebung von etwa 50 Fuß Höhe und 150 Schritten im Umfang (der heutige Tell maʿschûḳ), und die Möglichkeit, daß deshalb zuerst die Altstadt den Namen Ṣor trug, ist keineswegs ausgeschlossen. Wenn dagegen Strabo (XVI, 758) angibt, daß Palätyrus 30 Stadien südlich von Neutyrus lag, was allerdings auf den Tell Maʿschuḳ nicht paßt, so fragt sich immerhin, ob das Palätyrus des Strabo wirklich auf der Stelle der ältesten Stadt lag. Es ist aber fraglich, ob das sog. Alttyrus wirklich älter war, als die Inselstadt. Die Insel, auf der Neutyrus gebaut war, bestand ursprünglich aus zweien, einer größeren und einer kleineren, die angeblich der aus der Geschichte Davids und Salomo's bekannte Hiram durch Aufschüttungen mit einander verbunden hatte. Auch so war die Größe der Insel nicht gerade bedeutend, ihr Umfang betrug 22 Stadien (5500 Schritt), und die Bevölkerung der Inselstadt kann deshalb nicht sehr groß gewesen sein, wenn auch die Häuser vielstöckig gebaut waren. Die Bedeutung der Inselstadt beruhte vielmehr darauf, daß sie eine natürliche Festung ersten Ranges war. Der 4 Stadien, d. h. 1000 Schritt breite Meeresarm, der sie von der Küste trennte, machte für sie ein Landheer unangreifbar. Sie hatte dabei 2 natürliche Häfen, den ägyptischen im Süden und den sidonischen im Norden (vgl. Hes. 27, 3). Daraus begreift sich zu einem Teil der Reichtum (Sach. 9, 3 f.) und die Macht, welche Inseltyrus im Laufe der Geschichte entwickelte. Dem entsprach dann übrigens auch die Heiligkeit der Insel, die späterhin in allerlei Sagen gefeiert wurde. Berühmt war namentlich der Tempel des Stadtgottes von Tyrus, des Melkart (d. h. Stadtkönig), dessen Kultus sich von Tyrus aus über das ganze Mittelmeer verbreitet zu haben scheint. Wir werden freilich anzunehmen haben, daß eine weit größere Bevölkerung in den Vorstädten auf dem Festlande lebte (Hes. 26, 8); aber in kommerzieller wie in strategischer Hinsicht war doch die Inselstadt von so überwiegender Wichtigkeit, daß wir, wo überhaupt von Tyrus die Rede ist, zunächst immer an die letztere zu denken haben. Diese ist gewiß auch mit der „festen Stadt Tyrus" Jos. 19, 29. 2. Sam. 24, 7 (vgl. Jes. 23, 14) gemeint. — Tyrus war uralt (Jes. 23, 7. Joseph., Altert. VIII, 3, 1; vgl. aber Herod. II, 44), aber jünger als Sidon, wenigstens gelangte es später als dieses zur Blüte. Bei Homer wird Tyrus noch nicht erwähnt (Strabo, XVI, 756). Dennoch war Tyrus vielleicht nicht geradezu eine sidonische Gründung, wie man im Altertum annahm. Auch der biblische Sprachgebrauch verrät noch ein Bewußtsein hiervon (s. Sidon). Von den wichtigeren phönicischen Städten lag Tyrus den Israeliten am nächsten; an Tyrus grenzte das Stammgebiet von Asser (Jos. 19, 29. 2. Sam. 24, 7). Die südlich von Tyrus gelegenen phönicischen Städte scheinen mehr oder weniger von Tyrus abhängig gewesen zu sein. Schon deshalb hatte Israel zunächst immer mit den Tyriern zu thun; aber seit der Gründung des israelitischen Königtums hatten die Tyrier wohl auch schon die Hegemonie über Phönicien inne (vgl. die Artt. Phönicien, Hiram und Isebel). Das freundliche Verhältnis, in dem die älteren Könige von Israel zu Tyrus gestanden, dauerte nur so lange, wie die Blütezeit des israelitischen Königtums. Später droht Amos (1, 9) den Tyriern mit der Rache Jehova's, weil sie der früheren Freundschaft uneingedenk, ganze israelitische Dorfbevölkerungen an die Edomiter verhandelt hatten, und ebenso klagt in viel späterer Zeit Joel 3, 9 ff. (4, 4 ff.) darüber, daß sie israelitische Sklaven nach Griechenland verkauften. Joel hofft auf eine Wiederkehr dieser Unglücklichen, die dann mit den Phöniciern verfahren sollten, wie diese mit ihnen. Tyrus war nämlich auch ein Mittelpunkt des Sklavenhandels; orientalische Sklaven wurden hier vielfach nach dem Occident und umgekehrt occidentalische Sklaven nach dem Orient hin verhandelt (Hes. 27, 13). Übrigens standen auch die Israeliten mit den Tyriern in Handelsbeziehung; sie lieferten ihnen nämlich allerlei Landesprodukte (Hes. 27, 17; vgl. 1. Mos. 49, 20). Späterhin war Tyrus und Phönicien überhaupt für die Israeliten in sofern von großem Interesse, als Tyrus in den Kämpfen der syrischen und palä-

stinensischen Kleinstaaten gegen die von Norden vordringenden Assyrer und Babylonier eine große Rolle spielte. Der unglückliche Aufstand des Königs Hosea von Israel stand vielleicht im Zusammenhang mit einer gleichzeitigen Empörung der Phönicier gegen Salmanassar (s. d. A.), von dem Menander von Ephesus bei Josephus erzählt. Danach wurde Tyrus damals von den Assyrern 5 Jahre lang belagert; es gelang den Assyrern aber nur, den Belagerten das Trinkwasser abzuschneiden, das die Stadt durch ein künstliches Wasserleitungssystem vom Festlande bezog. Auf diese Belagerung von Tyrus hat nahm an diesem Ereignisse den lebhaftesten Anteil. Er war von dem bevorstehenden Untergang der prächtigen Stadt fest überzeugt, und in glänzenden Farben schilderte er die demnächst eintretende Katastrophe, in der er eine großartige Manifestation der Allmacht seines Gottes sah. So stellt er Kap. 27 Tyrus als ein prächtiges Schiff vor, zu dessen Bau und Ausrüstung alle Welt ihr Bestes hergeben mußte, das die besten Kräfte des phönicischen Bundesstaates bemannten, tapfere Krieger, von den Enden der Erde herbeigeholt, beschützten, und alle Völker der Welt mit kostbarsten Waren füllten, das sich im Vertrauen

Tyrus. Nach Duc de Luynes.

man wohl die Rede von Jes. 23 bezogen; es ist aber wahrscheinlich, daß dies Stück aus späterer Zeit stammt und sich auf eine andere Belagerung von Tyrus bezieht. Übrigens ist es fraglich, ob der Bericht des Menander jene Belagerung von Tyrus dem Salmanassar oder dem Sanherib zuschrieb. Dagegen stand der letzte Verzweiflungskampf der Judäer gegen Nebukadnezar im Zusammenhang mit einem phönicischen Aufstande (vgl. Jer. 27, 3). Nach der Zerstörung Jerusalems hat Nebukadnezar 13 Jahre lang die Inselstadt belagert, wie Josephus nach Philostratus (Altert. X, 11, 1) und ungenannten phönicischen Quellen (gegen Apion I, 21) berichtet. Der in Babylonien lebende Prophet Ezechiel

auf dies alles auf die hohe See wagte, aber zum Entsetzen aller Seeleute vom Ostwind zum Scheitern gebracht wurde. Diese Schilderung ist von bedeutendem kulturgeschichtlichen Interesse. Indem Ezechiel nämlich alle die Handelsgüter aufzählt, die von den verschiedenen Völkern der Erde in dies wunderbare Schiff oder auch auf den Markt von Tyrus niedergelegt werden, zählt er und zwar mit guter Sachkenntnis die Handelsbeziehungen der Phönicier auf, so daß wir eben dem Propheten Ezechiel zu einem guten Teile unsere Kenntnis des phönicischen Handels verdanken. — Merkwürdig ist auch das Stück Hes. 28, worin der Prophet den hochmütigen König von Tyrus, der sich so weise und göttergleich dünkt, mit einem

Cherub vergleicht, der aus dem Paradiese vertrieben wurde. Die Weisheit und der Reichtum (vgl. noch Ps. 45, 13) von Tyrus sind auch in der freilich viel späteren Drohung von Sach. 9, 2 ff. hervorgehoben. Übrigens ging die Weißagung des Ezechiel nicht in Erfüllung, wie er selbst in einem Nachtrag zu seinem Buche (Hes. 29, 17 ff.) eingesteht. Wenn er dort (V. 18) sagt, daß Nebukadnezar und sein Heer zuletzt keinen Lohn hatte von der Arbeit, die sie im Dienste Jehova's gethan hatten, und zuletzt sogar (V. 21) andeutet, daß seine prophetische Autorität durch den schließlichen Verlauf der Dinge erschüttert wurde, wenn endlich kein Schriftsteller des Altertums von einer Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar weiß, so ist anzunehmen, daß die Chaldäer nach schwerer Arbeit unverrichteter Sache abziehen mußten. Bemerkenswert ist noch der Umstand, daß wahrscheinlich schon Nebukadnezar die Inselstadt durch Aufschüttung eines Dammes zu erreichen suchte. Wenigstens betont Ezechiel es in auffallender Weise, daß der Chaldäer mit Roß und Wagen in die eroberte Stadt einziehen werde (26, 10; vgl. 29, 18). Es konnte aber nicht fehlen, daß diese lange Belagerung der Stadt tiefe Wunden schlug; in den nächsten Jahrhunderten überstrahlte der Name Sidons wieder den von Tyrus, aber immer noch entwickelte die letztere Stadt eine bedeutende Macht. Während alle übrigen phönicischen Städte dem siegreichen Alexander die Thore öffneten, verweigerte Tyrus ihm den Einzug und ein Opfer im Tempel des Melkart. Während der siebenmonatlichen Belagerung leistete die Stadt einen erbitterten und verzweifelnden Widerstand. Der Damm, den Alexander durch die Meerenge legte, wurde anfangs von den Tyriern zerstört und erst als die Cyprier zu Alexander übergingen, und er die Stadt auch von der Seeseite angreifen konnte, gelang der Sturm auf die Stadt, der übrigens zuletzt von der Seeseite her ausgeführt wurde (im Juli 332 v. Chr.). Es ist nicht unmöglich, daß Jes. 23 in dieser Zeit entstanden ist. Alexander ließ Tyrus fortbestehen, aber mehr als durch die Gründung von Alexandria machte er überhaupt durch die Eroberung Vorderasiens der Herrschaft der Phönicier auf dem östlichen Mittelmeer und damit der alten Größe der phönicischen Städte für immer ein Ende. Dennoch blieb Tyrus, wenn auch in kleineren Verhältnissen eine blühende Stadt. Nach Alexanders Tode gehörte sie zum seleucidischen Reiche (2. Makk. 4, 18. 44; vgl. 1. Makk. 11, 59), bis sie von den Römern die Freiheit erhielt (Apstlg. 12, 20). Später erhielt sie unter Septimius Severus eine römische Kolonie. Das Christentum fand hier früh Eingang (Apstlg. 21, 3—7), wie ja auch die persönliche

Tyrus. Der Hafen. Nach Duc de Luynes.

Wirksamkeit Jesu bis in ihre Nähe reichte (Matth. 15, 21. Mark. 3, 8. 7, 24. Luk. 6, 17). Weiterhin ward die Stadt auch der Sitz eines christlichen Bischofs. Auch als Handelsplatz war Tyrus bis in späte Zeiten von Bedeutung. Strabo beschreibt es als eine blühende Stadt; damals gab es hier noch eine ansehnliche Metallindustrie, Feinweberei und Purpurfärberei, und noch Hieronymus bezeichnet Tyrus als die vornehmste und schönste Stadt Phöniciens, welche mit aller Welt Handel trieb. Ihr völliger Verfall datiert erst aus der Zeit der Kreuzzüge. Die Franken hatten diese starke Festung 167 Jahre inne; hier wurde die Leiche Friedrich Barbarossa's beigesetzt. Erst im Jahre 1191 nach dem Fall von Acco kam sie wieder in die Hände der Muslime, die sie total zerstörten. — Seit Alexander lag Tyrus auf einer Halbinsel, da jener berühmte Damm bestehen blieb und sich allmählich durch starke Anspülungen zu einem förmlichen Isthmus verbreiterte. Übrigens scheint die ehemalige Insel, die freilich von jeher vielfach von Erdbeben und Überschwemmungen litt (vgl. auch Hes. 26, 19 ff.), so ziemlich in ihrem alten Umfang erhalten zu sein. Das heutige Sur liegt in einer reichbewässerten Gegend und ist von zahlreichen Gärten*) umgeben, übrigens aber ein elender Flecken; nur zahllose Felsengräber in seiner Umgebung und die Trümmer großartiger Wasserleitungen erinnern an die ehemalige Bedeutung dieser Königin der Meere. Vgl. übrigens Pietschmann, Geschichte der Phönicier S. 61 ff. F. Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars. Leipzig 1891. Sm.

U.

Uchal, s. Agur.

Uhu, s. Eule.

Uhr. Schon früh lernte man Morgen, Mittag und Abend (s. Tag) nach Richtung und Länge des Schattens und ebenso verschiedene Zeiten der Nacht (vgl. Nachtwachen, auch S. 658b) nach dem Stande der Gestirne in ungefährer Weise bestimmen. Erst spät aber verbreitete sich von den der Astrologie (Jes. 47, 13) und Astronomie (s. Sternkunde) ergebenen Babyloniern eine genauere Einteilung und Messung der Zeit zu den übrigen Völkern des Altertums. Ist auch unserer deutschen Bibel der aus dem griechisch-lateinischen hôra (= bestimmte wiederkehrende Zeit) gebildete Ausdruck „Uhr" unbekannt, so fehlt ihr doch der Sache nach unser doppelsinniges U. nicht ganz, d. h. weder der allgemeine Begriff der Stunde (= Haltpunkt in der Zeit, bestimmter Zeitabschnitt), noch auch die Kenntnis eines Zeitmessers, da die Stufen (Jes. 38, 8 Luth. frei: der Sonnenzeiger) des Ahas uns auf eine Sonnenuhr hinweisen, die der an die Assyrer sich anlehnende (vgl. 2. Kön. 16, 10) Vater des Hiskia wohl im Auslande kennen gelernt und als ein neues Wunderwerk in seinen Palast zu Jerusalem verpflanzt hatte. Wichtiger als der Gebrauch von „Stunde" im Sinne eines Zeitpunkts oder Augenblicks (vgl. Hiob 7, 18. Dan. 3, 6. 15. Luk. 2, 38) ist für uns die Verwendung des Worts zur Bezeichnung einer kleinen Zeitdauer oder des Zwölftels des Tages oder der Nacht (vgl. Dan. 4, 16. Mark. 15, 25. 33 f. Apstlg. 2, 15. 23, 23). Wir wissen nicht, wann die Hebräer diese Zwölfteilung (Joh. 11, 9), welche sie schon in Ägypten hätten kennen lernen können, wirklich in Gebrauch genommen haben. Wahrscheinlich geschah es nicht vor Eintritt des babylonischen Exils, da ein hebräisches Wort für „Stunde" im A. T. vergeblich gesucht wird, und erst der aramäische Ausdruck in Dan. 4, 16 die übrigens nach dem Zusammenhange nicht notwendige Beziehung auf ein Zwölftel des Tages zuzulassen scheint. Wir dürfen aber schwerlich aus der so späten Nachweisbarkeit der Stundeneinteilung bei den Hebräern mit Ideler (Handbuch der Chronologie I, S. 485) den sichern Schluß ziehen wollen, daß bei den Stufen des Ahas höchstens an einen mit konzentrischen Kreisen umgebenen, senkrecht über der Mittagslinie errichteten Weiser (griech. gnômôn) oder Schattenstift zu denken sei, an eine Spitzsäule, durch die man die Schattenlängen maß, um die Tageszeiten wenigstens im Groben zu erkennen und zu bestimmen (vgl. Ideler a. a. O. S. 235 f.), also nicht an eine eigentliche Sonnenuhr mit Stundeneinteilung, wie sie den Babyloniern unzweifelhaft schon im 8. Jahrh. v. Chr bekannt war. Ideler selbst (S. 84) belehrt uns, daß die den Babyloniern mit den Ägyptern ge-

*) Hos. 9, 13 übersetzt Luther nach dem hebräischen Text: „Ephraim, als ich es ansehe, ist gepflanzt und hübsch wie Tyrus". Aber gewiß ist dafür nach der Sept. zu setzen: „Ephraim, wie ich es sah, zu einem gehetzten Wilde macht man seine Söhne". Dagegen hat man Sir. 46, 21 [18] wohl mit Unrecht die Richtigkeit der griechischen Übersetzung bezweifelt.

meinsame Einteilung des in seiner Länge wechselnden natürlichen Tages und ebenso die Rechnung von 12 Stunden der Nacht uralt sein muß. Daran freilich ist nicht zu zweifeln, daß unsere Sonnenuhren, deren Stift oder Weiser in einer mit der Erdachse parallelen Richtung befestigt ist, mit den durchgängig gleichen Stunden, welche sie uns zumessen, den Alten noch unbekannt waren. Zwar brauchten die Astronomen des Altertums für ihre Berechnungen die gleichförmigen oder Äquinoktial-Stunden; aber im gemeinen Leben kamen nur die den Alten durch ihre Sonnen- und Wasseruhren zugemessenen veränderlichen Stunden vor, welche erst mit Erfindung der Räderuhren gegen das 12. Jahrh. n. Chr. (Ideler, S. 86) der jetzt gewöhnlichen, 1/24 des bürgerlichen Tages betragenden Stunde gewichen sind. Ferner macht uns Ideler selbst (S. 238 f.) auf die Thatsache aufmerksam, daß die babylonische Stundeneinteilung bei einem Volke in kleinen Kreisen seit Jahrhunderten bekannt sein und dennoch für die Masse des Volkes so lange unfruchtbar bleiben konnte. Erst als man in Alexandrien die Sonnenuhren, welche Zeitmesser übrigens nie eine sehr starke Verbreitung erhielten, zu vervielfachen anfing, ging die Stundeneinteilung allmählich ins Leben über. Nun mußte sich für den Begriff der Stunde auch das Bedürfnis eines eigenen Wortes herausstellen, und dafür finden wir um 140 v. Chr. beim Astronomen Hipparch das griech. hôra gebraucht, welches z. B. in der allgemeineren Bedeutung der Tageszeit noch in einzelnen Stellen des N. T.s (vgl. Mark. 6, 35) vorkommt. Hätte schon Herodot (II, 109) diese Bedeutung von hôra gekannt, so würde er nicht von „den 12 Teilen des Tages“ gesprochen haben, welche die Griechen samt Sonnenuhr und Gnomon von den Babyloniern erhielten. Was nun das dem Hiskia gegebene Zeichen betrifft, so ist der erweiterte Bericht 2. Kön. 20, 9—11 und ebenso die kürzere Fassung in Jes. 38, 8 so wenig klar, daß nur zweierlei festzustehen scheint, nämlich die Absicht der Erzählung, hier eine Wundergeschichte zu berichten, und die Thatsache, daß Hiskia in den Stufen des Ahas eine Vorrichtung besaß, vermöge welcher der Stand des Schattens, wie Thenius sich ausdrückt, zum Behufe der Zeitmessung beobachtet werden konnte. Das wunderbare Zurückgehen das Schattens zur Mittagshöhe ist ein passendes Bild dafür, daß der Lebensabend mit seinem langgestreckten Schatten sich noch nicht geltend machen sollte (vgl. Ps. 102, 12. Pred. 12, 2. Jer. 6, 4). Die Ansicht von Thenius, daß Jesaja sein astronomisches Wissen von der bevorstehenden Sonnenfinsternis benutzt und auch gewußt habe, wie beim Eintritt einer solchen ein Zurückweichen der Schatten auf der Erde stattfinde, hat mit vollem Recht keinen Beifall gefunden. Aber auch die mehr beliebte Erklärung des Wunderzeichens durch ein Brechungsphänomen (vgl. o. S. 1531b) ist unwahrscheinlich genug. Da Jes. 38 sowenig von Jesaja geschrieben ist, als Jos. 10 von Josua, so werden immer viele Ausleger für beide Stellen ein nicht gerade fern liegendes Mißverständnis der späteren Überlieferung annehmen. So wenig über die Natur des Zeichens Übereinstimmung unter den Auslegern besteht, ebenso sehr gehen die Ansichten über die Beschaffenheit der so oft in unserer Erzählung erwähnten Stufen aus einander. Im Anhang des Prophetenbuchs versteht Luther nach der Vulgata die Stufen als Linien oder Grade; dazu läßt sich die vom Kaiser Augustus hergerichtete öffentliche Sonnenuhr vergleichen, ein Obelisk inmitten einer Fläche von Marmorplatten, auf welcher vermittelst Einlagen von Erz die Zeitmaße angegeben waren. Wie es scheint, liegt die Fassung der Stufen nach der Wurzelbedeutung des hebr. Worts „heraufsteigen“ (vgl. 2. Kön. 9, 13, auch unser: Stiege) sprachlich näher, so daß jetzt wohl die Mehrzahl der Ausleger an wirkliche Treppenstufen denkt. Jedenfalls reicht dieser sprachliche Grund nicht hin, um einen horizontal liegenden, in Grade abgeteilten Halbkreis mit Sicherheit auszuschließen. Obgleich wir über Vermutungen wohl niemals hinauskommen werden, so mag doch als eine besonders ansprechende, noch folgende Ansicht erwähnt werden. Vielleicht stand eine Spitzsäule, zu der ringsumgehende Stufen inmitten eines freien Platzes hinaufführten, oben auf einer kleinen Fläche, welche gerade groß genug war, um den Schatten des Obelisken zur Mittagszeit aufzunehmen. Während am Morgen der Schatten westwärts unten auf die Stufen fiel, und mit dem Steigen der Sonne in die Höhe stieg, sank er nach der Mittagszeit zugleich mit der sinkenden Sonne, bis am Abend die letzten Stufen an der Ostseite beschattet wurden. Die Zehnzahl der Stufen, welche der Schatten zurückging, sagt über die Gesamtzahl derselben nichts aus; nähme man z. B. an, daß die Stufen die Tageszeit nach halben Stunden maßen, so brächte der angegebene Rückgang die Zeit von 5 Uhr abends wieder zur Mittagsstunde zurück. [Nach 2. Kön. 20, 9 muß aber die Zahl der Stufen mindestens 20 betragen haben, so daß der einer Stufe entsprechende Zeitteil höchstens eine Viertelstunde betragen haben kann, und der Vorfall etwa auf halb 3 Uhr nachmittags anzusetzen wäre.] Die spätjüdische Zerlegung der Stunde in 1080 Teile, deren 18 auf unsere Minute gehen (Ideler, S. 538), gehört auf alle Fälle nicht hierher. Wir wissen nicht, ob die Juden nicht zur Zeit Jesu Schattenmesser gebrauchten oder auch für die Nachtzeit Wasseruhren, von denen ebenfalls mehrere Arten bei den Griechen und Römern bekannt waren (vgl. Ideler, S. 230 ff. über die vom Alexandriner

Ktesibios gegen 140 v. Chr. erfundene Wasseruhr und über andere Zeitmesser). Solche Vorrichtungen haben den späteren Juden schwerlich ganz gefehlt, wenn sie auch keine besondere Bedeutung erlangten. Für den neueren Orient vgl. Niebuhr (R. II, S. 74), der als eine Art Wasseruhr ein Gefäß bei den Ostindiern in Gebrauch fand, welches sich nicht durch Auströpfeln leerte, sondern im Gegenteil bis zum Untersinken langsam Wasser in sich aufnahm. Kph.

Ulai, Fluß, an welchem Susa lag (Dan. 8, 2. 16), sicher identisch mit dem Euläus der Klassiker und dem Ulai der assyrischen Inschriften. Fraglich ist, welchem der heute bei Schûsch, dem Ruinenorte des alten Susa, vorüberfließenden Ströme derselbe gleichzusetzen, ob dem nach Herodot bei Susa vorüberfließenden Choaspes oder einem anderen ebenfalls bei dieser Stadt hinströmenden Gewässer, und wiederum, ob dem westlichen Kercha oder dem östlichen Karûn. Da Strabo (XV, 728), auf die Autorität des Polykleitos hin, des Euläus neben dem Choaspes Erwähnung thut, sind ihm jedenfalls diese beiden Namen solche verschiedener Flüsse. Anderseits spricht auch manches für ihre Identität. Die Sache ist nach dieser Seite hin noch nicht spruchreif. Vgl. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 177 ff. 329; KAT.[2], S. 438; A. Billerbeck, Susa (1893), S. 14 flg. Schr.

Umgang nennt Luther 1. Kön. 6, 5 den An- oder Umbau des Tempels Salomo's (s. d. A. Nr. 4). In 1. Makk. 14, 48 und der dunklen Stelle Sir. 50, 2 entspricht der Ausdruck demselben griech. Wort (peribolos), welches sonst von der einen ganzen heiligen Bezirk umschließenden Mauer und von dem umschlossenen heiligen Bezirk selbst und so auch von den Vorhöfen des Tempels in Jerusalem gebraucht wird (vgl. 2. Makk. 1, 15. 6, 4).

Ungesäuert, s. Sauerteig.

Ungeziefer (Luther: Unziefer). Über 2. Mos. 8, 21 ff. Ps. 78, 45. 105, 31 s. d. A. Fliegen, S. 460 f.; über 5. Mos. 28, 42 die Artt. Heuschrecken, S. 627a u. Fliegen, S. 461a.

Unkraut, s. Lolch.

Unrat ist 5. Mos. 28, 20 u. 2. Makk. 4, 4 s. v. a. Rätlosigkeit, Not, Unheil, Matth. 26, 8 u. Mark. 14, 4 aber s. v. a. das Nichtzurathalten, die Vergeudung.

Unrein, s. Reinigkeit.

Unterricht. So weit die Israeliten auch in Bildung und Wissenschaft hinter den Kulturvölkern des Altertums zurückstehen, so hatte sich doch auch bei ihnen eine nicht gering zu achtende eigentümliche Volksbildung entwickelt. Ihre Eigentümlichkeit lag wesentlich in ihrem religiösen Grundcharakter und im Zusammenhang damit in ihrem partikularistisch-nationalen Gepräge und in der praktischen Richtung alles Strebens nach höherer Erkenntnis. Nur was unmittelbare Bedeutung für das Leben der Nation und des einzelnen hatte, konnte das Interesse fesseln, zum Forschen und Fragen reizen und Gegenstand der Lehre werden. Gerade darum war diese Bildung aber auch kein Standes- oder Kastenprivilegium. Es versteht sich zwar von selbst, daß ein Unterschied von höher gebildeten und weniger gebildeten vorhanden war. Aber da die Quelle aller Volksbildung, die Volksreligion, Gemeingut war, so konnte keine solche Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten entstehen, wie sie überall da unvermeidlich ist, wo sich die Bildung weniger im Bereich des Religiösen und Nationalen hält; und der Zugang zu höherer Bildung, die Möglichkeit sie zu erwerben war einem jeden dargeboten, wie denn auch z. B. der Hirte Amos an Bildung anderen aus höheren Lebenskreisen hervorgegangenen Propheten keineswegs nachsteht. — Allerdings fehlte es im alten Israel ganz an öffentlichen Schulen. Die Volksbildung war in erster Linie die Frucht der elterlichen Erziehung und des häuslichen Unterrichts, worüber man d. A. Kinder, S. 843 vergleichen möge. Daneben gab es aber auch noch manche andere Gelegenheiten, sich unterweisen und belehren zu lassen. Durch die Priester (s. d. A. Nr. 5. 8 u. 10) und die im Lande zerstreuten Leviten konnte man Belehrung über das Gesetz empfangen (3. Mos. 10, 11. 2. Chr. 17, 7 ff. Hagg. 2, 12 ff.). Die möglich allgemeine Beteiligung an den Jahresfesten war ein Mittel zur Verbreitung der religiösen Bildung, seit Josia auch die öffentliche Verlesung des Gesetzes, namentlich am Laubhüttenfest des je siebten Jahres. — Ferner waren die Prophetengenossenschaften, wenn sie auch keine Schulen waren (vgl. S. 844a. 1251), doch immerhin Mittelpunkte, von welchen mit den Anregungen für das religiöse Leben auch religiöse Bildung unter das Volk ausging; besonders boten die Sabbaths- und Neumondsversammlungen, welche wenigstens im Zehnstämmereich angesehene Propheten zu halten pflegten (2. Kön. 4, 23), Gelegenheit zu religiöser Unterweisung. In freierer, aber noch wirksamerer Weise wurde im Reich Juda durch die Predigt der Propheten die religiöse Erkenntnis im Volke lebendig erhalten und gefördert. Endlich waren die Versammlungen an den Thoren bedeutende Förderungsmittel der Volksbildung. Hier waren ohne Zweifel die Hauptstätten der Wirksamkeit der Weisheitslehrer. Während die älteren Männer ihre Spruchweisheit austauschten oder über wichtige Lebensfragen mit einander verhandelten, hörten die jüngeren zu; oder ein angesehener Weiser versammelte

einen Kreis Lernbegieriger um sich und richtete seine Lehren und Ermahnungen an sie. — Die allgemeiner verbreitete Volksbildung beschränkte sich auch keineswegs auf das Gebiet der Religion und der Nationalgeschichte. Das Lesen und Schreiben war zwar natürlich nicht jedermanns Sache (Jes. 29, 11 f.), und auch unter den des Lesens Kundigen vermochten manche nur besonders große und deutliche Schriftzüge zu lesen (Jer. 8, 1; vgl. S. 844a). Immerhin muß aber die Kunst des Lesens und Schreibens schon früh ziemlich weit unter dem Volke verbreitet gewesen sein; denn nicht nur sind Siegelringe von alten Zeiten her ein viel gebrauchter Artikel (1. Mos. 38, 18. 2. Mos. 2, 11. 21. 36; vgl. d. A. Siegel), sondern ein von Gideon aufgefangener Knabe aus Succoth kann jenem auch die 77 Namen der Fürsten und Ältesten der Stadt aufschreiben (Richt. 8, 14), wie überhaupt die Fertigkeit im Schreiben bei den Knaben nichts Ungewöhnliches gewesen sein kann (Jes. 10, 19). — Auch die Rechenkunst, so weit man sie im Handel und Wandel brauchte, war offenbar allgemein verbreitet. — Das Hauptmittel zur Fortpflanzung und Verbreitung von Bildung und Kenntnissen blieb, auch als es schon eine umfangreichere Litteratur gab, noch lange die mündliche Belehrung; denn so schreibselig und schreibfertig waren die alten Israeliten doch noch nicht, daß die Bücher in vielen Abschriften zugänglich gemacht worden wären. Auch bei den Propheten finden wir erst seit der Zeit Jeremia's Zeugnisse einer umfangreicheren Belesenheit. Einen ganz neuen Aufschwung mußte aber die litterarische Bildung im nachexilischen Judentum gewinnen, seit durch Esra das geschriebene Gesetz die Grundlage des religiösen Lebens geworden war, und die gelehrte und berufsmäßige Beschäftigung mit demselben mehr und mehr aufkam (vgl. darüber den Artikel Schriftgelehrte). In der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes waren Abschriften des Gesetzbuchs auch im Privatbesitz (1. Makk. 1, 60), und in der Makkabäerzeit lesen wir schon von einer ganzen Versammlung von Schriftgelehrten (1. Makk. 7, 12). Die Entwickelung der gelehrten Beschäftigung mit dem Gesetz hatte freilich die Folge, daß nunmehr ein schärferer Gegensatz zwischen der geistigen Aristokratie der Schriftgelehrten und dem ungelehrten Volke sich ausbildete (Sir. 38, 25—39, 15) und mit der Zeit immer mehr zunahm (Joh. 7, 49. Apstlg. 4, 13). Aber der unentgeltliche*) Unterricht, welchen die Schriftgelehrten (s. d. A. Nr. 4) zu erteilen pflegten, bot den Lernbegierigen reichliche Gelegenheit, selbst zu der Höhe jener geistigen Aristokratie aufzusteigen. Dieser von zahlreichen Schriftgelehrten dargebotene Unterricht ersetzte den fortdauernden Mangel an öffentlichen Schulen. Denn darin hatte sich noch nichts geändert, daß die Erziehung und Bildung der Jugend ganz der privaten Sorge der Eltern überlassen blieb, die ihre Kinder entweder selbst unterrichten (Sus. V. 3. 2. Tim. 1, 5. 3, 15) oder in vornehmen Häusern durch leibeigene Pädagogen (Joseph., Leben 76. Gal. 4, 2) oder durch andere angenommene Lehrer und Erzieher (Joseph., Altert. XVI, 8, 3), manchmal sehr sorgfältig (Joseph., Leben 2), unterrichten ließen, bis sie für den Unterricht eines Schriftgelehrten reif geworden waren; doch gaben sich da und dort auch einzelne Lehrer damit ab, Knaben um sich zu versammeln und durch regelmäßigen Unterricht den Grund zu ihrer weiteren Ausbildung zu legen (Joseph., Altert. XV, 10, 5); nach dem Talmud sollen sich namentlich die Synagogendiener (S. 1616 f.) ein Geschäft hieraus gemacht haben; es soll ihnen das aber nur verstattet gewesen sein, wenn sie verheiratet waren. Die höhere Bildung aber wurde durch den Unterricht der Schriftgelehrten erworben. Sie bewahrte darum auch immer jenen der israelitischen Bildung von Anfang an eigenen religiösen Grundcharakter. Zwar hatte sich seit der Zeit der griechischen Herrschaft der Kreis der Unterrichtsgegenstände erweitert; in den höheren Ständen konnte man eines gewissen Maßes griechischer Bildung nicht mehr entbehren (vgl. Joseph., Leben 9 u. die Artt. Gamaliel und Hellenisten); immer aber blieb bei den palästinensischen Juden die Gesetzesgelehrsamkeit die Hauptsache in aller höheren Bildung und ihr gegenüber stand die Kenntnis fremder Sprachen und griechischer Litteratur als etwas, was auch die niedrigsten Sklaven besitzen könnten, in keiner hohen Schätzung (Joseph., Altert. XX, 11, 2). — Erst kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges soll nach einer talmudischen Notiz der Hohepriester Josua, Sohn Gamala's (der Jesus, Sohn Gamaliels oder Gamalas' des Josephus, ca. 63—65 n. Chr.) den Versuch gemacht haben, in allen palästinischen Städten die Errichtung von Knabenschulen durchzusetzen; doch war dieser Versuch in jenen unruhigen Zeiten und bei der Kürze der Amtsdauer Josua's jedenfalls ohne nennenswerten Erfolg. Über die im N. T. erwähnten „Schulen" und „Judenschulen" s. d. A. Synagogen, S. 1617.

*) Zur Zeit Herodes des Großen wurde jedoch in der Schule zu Jerusalem von einem Pförtner ein Eintrittsgeld von den Zuhörern erhoben; vgl. Jost, Geschichte des Judentums I, S. 253.

Unterthor (Hes. 40, 19), wo zu lesen: „von dem unteren Thore an bis vor den inneren Vorhof auswendig") ist das östliche (bezw. nördliche) Thor des im Vergleich mit dem inneren niedriger gelegenen äußeren Tempelvorhofs.

Unzucht. Die Gefahr, daß das Volksleben durch Unzucht und Sittenlosigkeit verderbt wurde, war

für die Israeliten von Anfang an nicht gering. Zu einer in der Volksart begründeten und durch das warme Klima gesteigerten besonderen Stärke der sinnlichen Triebe kam das verführerische Beispiel von in der Kultur den Israeliten überlegenen heidnischen Völkern, die tief in Sittenlosigkeit versunken waren, und deren Religion geschlechtlichen Ausschweifungen nicht entgegenwirkte, sondern sie beförderte und ihnen sogar das Gepräge heiliger Handlungen verlieh. Mehr als das schon vor der Entstehung des israelitischen Volkstums untergegangene Sodom, das als eine Stadt galt, in welcher die Päderastie ein allgemein herrschendes Laster war (1. Mos. 19, 4 f. Jes. 3, 9. 2. Petr. 2, 7), kommen hier die Ägypter und besonders die Canaaniter in Betracht. Das Gesetz faßt die Verbote der Blutschande und verschiedener Arten von Unzuchtsgreueln in den Worten zusammen: „Ihr sollt nicht thun nach den Werken des Landes Ägypten, darinnen ihr gewohnt habt, auch nicht nach den Werken des Landes Canaan, darein ich euch führen will" (3. Mos. 18, 3. 24 ff. 20, 23). Wie der Gesetzgeber bei dem Verbot der Geschwisterheirat besonders ägyptische Sitte (S. 51b) im Auge hat, so steht auch das Verbot „kein Weib solle mit einem Tiere zu schaffen haben" (3. Mos. 18, 23. 20, 16) ohne Zweifel in bestimmter Beziehung auf einen in Ägypten üblichen Greuel, der in dem Gosen benachbarten mendesischen Nomos Kultussitte war. Dort pflegten sich Weiber zu Ehren des Pan-Mendes öffentlich dem heiligen Bock preiszugeben (Herod. II, 46. Pindar bei Strabo XVII, p. 802). Auf die Leichtfertigkeit der Weiber im alten Ägypten wirft auch die Erzählung von Potiphars Weib (1. Mos. 39, 7 ff.) und ihre ägyptische Parallele (vgl. 778b) ein übles Licht. — Noch viel tiefer als die Ägypter waren aber die Canaaniter in Sittenlosigkeit aller Art versunken, und viel mehr, als bei jenen, war sie bei diesen mit der Religion und dem Kultus verflochten. Zahlreiche Weiber gaben sich als Hierodulen (Kedeschah = die Geheiligte, Geweihte) zu Ehren der Astarte preis und lieferten ihren Erwerb an das Heiligtum ab (vgl. 5. Mos. 23, 18) oder verwendeten ihn zu Opfern (Hos. 4, 14); als solche brachten sie, wie die Hetären der Aphrodite Pandemos bei den Griechen und in Paphos die Verehrer der Liebesgöttin, am häufigsten Ziegenböcklein dar, weshalb diese auch ein gern angenommener Buhlerlohn waren (1. Mos. 38, 17). Neben diesen Weibern gab es auch männliche Hierodulen (Kadesch; vgl. 5. Mos. 23, 17. 1. Kön. 14, 24. 15, 12. 22, 47. 2. Kön. 23, 7. Hiob 36, 14), die nach vollzogener Selbstentmannung in Weiberkleidung mit dem Bild der Göttin umherzogen, sich nach Art der Weiber preisgaben und ihren „Hundelohn" (5. Mos. 23, 18) an das Heiligtum ablieferten (vgl. die Gallen in Rom; das griech. Kinaidoi ist ein allgemeinerer Ausdruck für solche effeminati). — Auch an gewöhnlichen Lohndirnen fehlte es bei den Canaanitern ebensowenig (Jos. 2, 1), als bei den Philistern (Richt. 16, 1). Jene mit dem Kultus der weiblichen Naturgottheit verbundene Unzucht war über das semitische Religionsgebiet weit verbreitet; beispielsweise sei an das, was die Bibel von den Moabitern (4. Mos. 25, 1 ff.; vgl. S. 266a u. 163a) u. Herodot (I, 199) von den Babyloniern berichtet (vgl. auch Bar. 6, 40 ff.), erinnert. Auf die unter Canaanitern, Moabitern und Ammonitern herrschenden schamlosen und unzüchtigen Sitten weisen auch die Erzählungen 1. Mos. 9, 20 ff. u. 19, 30 ff. hin. — Gegen die Verführungsgefahr, welcher das noch gesunde und unverbildete Volksleben Israels durch die in seiner Umgebung herrschende Sittenlosigkeit ausgesetzt war, lag der einzige, aber auch wirksame Schutz in seiner gottgestifteten Religion; in dem Gesetze sind mancherlei Schutzwehren gegen dieselbe aufgerichtet. Neben dem Verbot jeder Bundesgenossenschaft mit den Canaanitern kommen hier auf der einen Seite alle die gesetzlichen und strafrechtlichen Bestimmungen in Betracht, durch welche die Heiligkeit der Ehe gesichert und Zucht und gute Sitte aufrecht erhalten werden sollte (vgl. die Artt. Ehe Nr. 6, auch Nr. 2. 4 und 8 und Strafrecht Nr. 4), auf der anderen Seite aber auch die Gestattung der Polygamie und der Halbehe (s. Ehe, Nr. 1). Über jene Gesetzesbestimmungen ist hier noch folgendes hinzuzufügen: Wenn auch das Gesetz die Verbrechen gegen die Sittlichkeit meist ohne Rücksicht auf ihre Verflechtung mit der Religion und dem Kultus behandelt (S. 1595a), so fehlt es doch nicht ganz an solcher Rücksichtnahme: in 5. Mos. 23, 17 f. steht das ausdrückliche Verbot, es dürfe in Israel keine weiblichen oder männlichen Hierodulen geben, und gelobter Buhlerlohn derselben dürfe für das Heiligtum Jehova's nicht angenommen werden, ein Verbot, welches offenbar dem Verderb des Jehovakultus zu einem dem Baals- und Astartenkult gleichenden unzüchtigen Naturkult wehren will (worauf auch 5. Mos. 16, 21 f. abzweckt). Auch bei dem Verbot 5. Mos. 22, 5 dürfte eine Beziehung auf das Treiben der Hierodulen nicht in Abrede zu stellen sein (vgl. S. 147). — Außerdem steht der ganze Komplex der das Geschlechtsleben betreffenden Reinigkeitssatzungen (vgl. Reinigkeit, Nr. 7) zwar nicht direkt, aber doch indirekt in schroffem Gegensatze zu den Anschauungen, auf welchen die religiöse Unzucht des Baals- und Astartendienstes beruht, und mußte dem israelitischen Volksleben ein von dem canaanitischen bestimmt unterschiedenes Gepräge geben. Das Gesetz verbietet aber auch überhaupt dem Israeliten, seine Tochter eine Lohndirne werden zu lassen, und nennt ein solches Verfahren eine Entweihung derselben (3. Mos. 19, 29), weil

sie dadurch der Heiligkeit des Gott angehörigen Volkes (V. 2) verlustig wird. Über die strenge Strafbestimmung gegen eine Priestertochter, die sich zur Lohndirne hergab (3. Mos. 21, 9), s. S. 1595. — Die Söhne von Prostituierten und alle ihre Nachkommen waren von der Gemeinde ausgeschlossen (5. Mos. 23, 2), und die Ehe mit einer solchen war wenigstens nach der Gesetzesauffassung der Schriftgelehrten verboten (Joseph., Altert. IV, 8, 23). — Die gesetzlichen Schutzwehren haben freilich nicht verhüten können, daß auch bei den Israeliten oft genug die schlimmsten geschlechtlichen Ausschweifungen herrschend wurden; weit überwiegend war dies aber die verderbliche Folge des religiösen Abfalls zum Baals- und Astartendienst oder wenigstens — namentlich in der älteren Zeit — des Einflusses canaanitischer Unsitten. Die verschleiert (vgl. S. 1427 b) am Weg sitzende Tamar hält Juda für eine canaanitische Hierodule (1. Mos. 38, 14 ff.); und wie er unter dem schlimmsten Einfluß seiner Verbindung mit den Canaanitern steht (S. 802 a), so wird auch die sodomitische Lasterhaftigkeit der Bewohner von Gibea (Richt. 19, 22 ff.) auf Ansteckung durch die bei den Canaanitern herrschende Seuche zurückzuführen sein. Die Lohndirnen, mit denen Simson zu thun hat, sind keine Israelitinnen (Richt. 16, 1. 4). In der späteren Zeit aber sehen wir sowohl im Reiche Juda (1. Kön. 14, 23 f. 15, 12 f. 22, 47. 2. Kön. 23, 7), als im Zehnstämmereich (Hos. 4, 14) mit dem Eindringen des Baal- und Astartendienstes sofort auch das greuliche Unwesen der weiblichen und der männlichen Hierodulen überhand nehmen. Es ist daraus zu ersehen, daß die Abgötterei mit gutem Grund durch den Ausdruck „fremden Göttern nachhuren" (2. Mos. 34, 15 f. 3. Mos. 20, 5. 5. Mos. 31, 16. Richt. 2, 17. 8, 33) bezeichnet, und von den Propheten als Hurerei und, seit Hosea den Bund Jehova's mit Israel als Ehebund dargestellt hatte, als Ehebruch charakterisiert wurde; und ebenso, daß die Betrachtungsweise der in der heidnischen Welt verbreiteten geschlechtlichen Ausschweifungen als einer Folge ihrer Abgötterei (Weish. 14, 22—27; vgl. Röm. 1, 24 ff.) ihr gutes geschichtliches Recht hat. — Freilich wäre es verfehlt, wenn man alle Unzucht, die bei den Israeliten im Schwange ging, als Folge heidnischer Verführung und des Abfalls zur Abgötterei ansehen wollte. Mögen in der älteren Zeit die feilen Dirnen meist Ausländerinnen gewesen sein, ohne Frage haben sich auch israelitische Mädchen dazu hergegeben (vgl. z. B. 3. Mos. 21, 7. 14. 1. Kön. 3, 16. 22, 38), haben wohlgeschmückt (Spr. 7, 10) und, wie die syrischen Ambubajae in Rom, mit Saitenspiel und Gesang (Jes. 23, 16) die Straßen durchzogen, oder vor ihren Häusern (Jer. 5, 7) gelauert, durch verführerische Worte und freche Gebärden (Sir. 26, 12. Jer. 3, 3. Hes. 16, 25) die Männer an sich gelockt und aus ihrem schändlichen Gewerbe so viel als möglich Gewinn zu ziehen gesucht (vgl. Spr. 6, 26. 29, 3. Hos. 3, 2). Wie groß zu Zeiten die Sittenlosigkeit bei Männern und Weibern geworden war, kann man z. B. aus 1. Sam. 2, 22, aus Am. 2, 7. Jer. 5, 7 f. Hes. 22, 10 f. oder aus den Schilderungen des wüsten Treibens der Ehebrecherinnen (Spr. 5. u. 7) sehen. Die häufigen Warnungen der Spruchweisheit vor der Verführung und ihre Mahnungen zur Zucht und guten Sitte waren darum nötig genug (vgl. Spr. 6, 24 ff. 22, 14. 23, 27 f. Sir. 9, 3 ff. 19, 2 f. 23, 22 ff. 26, 12 ff. 41, 25 ff.). Der Strafeifer des Pinehas (4. Mos. 25, 7 ff.) und der durch die Unthat von Gibea veranlaßte Rachekrieg Gesamtisraels gegen den Stamm Benjamin (Richt. 20) sind denkwürdige Beispiele der sittlichen Energie, mit welcher Israel in den Anfängen seiner Volksgeschichte dem hereinbrechenden Verderben Widerstand leistete, und das Wort Hiobs Kap. 31, 1 ff. und das Gebet Sirachs Kap. 23, 1 ff. sind schöne Zeugnisse von der in der Furcht Jehova's gegründeten, auch Herz und Gedanken in der Zucht der Keuschheit bewahrenden Kraft der israelitischen Religion. — Daß in der Zeit Christi und der Apostel die Sittenlosigkeit in der griechisch-römischen Welt aufs höchste gestiegen war und mancherlei Arten von Unzucht in weiten Kreisen, namentlich in den höheren Ständen fast wie ein Adiaphoron angesehen wurden, ist bekannt. Wiewohl auch das jüdische Volk von diesem Verderben natürlich nicht unberührt war (vgl. Röm. 2, 22), so gehörten doch die geschlechtlichen Ausschweifungen, zumal die widernatürlichen, wie die mit den „Weichlingen" getriebene Päderastie (Röm. 1, 27. 1. Kor. 6, 9. 1. Tim. 1, 10) und das sogen. Lesbische Laster (Röm. 1, 26), wesentlich dem „heidnischen Wandel" an (vgl. Eph. 4, 17 ff. 1. Petr. 4, 3), und wie darum das Aposteldekret den Heidenchristen die Enthaltung von Unzucht besonders zur Pflicht machte (Apstlg. 15, 20. 29. 21, 25), so war in den vorwiegend aus Heidenchristen bestehenden Gemeinden die Unzucht immer einer der gefährlichsten Feinde, welche die Apostel zu bekämpfen hatten (1. Kor. 5, 1 ff. 6, 9 ff. 2. Kor. 12, 21. 1. Thess. 4, 3 ff.).

Uphas ist Jer. 10, 9 als eine Gegend genannt, woher man das Gold bezog, wie das Silber aus Tarsis. Im hebr. Text ist auch Dan. 10, 5 von Uphasgold die Rede, ganz wie sonst von Ophirgold und in der Chronik von Parwaimgold. So lag die Vermutung nahe, Uphas (hebr. 'Uphaz) sei identisch mit Ophir. In der That bieten das Targ., die Peschito u. Theodotion bei Jerem. diesen Namen; man hat vermutet, 'Uphaz sei unreine vielleicht durch das hebr. Wort paz = reines Gold und mûphaz, welches 1. Kön. 10, 18 das

gereinigte (Gold) bezeichnet, veranlaßte spätere Namensform für Ophir. So zweifelhaft dies auch ist, so erscheint es doch immer noch annehmbarer, als die Vermutung Hitzigs: U. sei das Sanskritwort vipâça (= die freie) und bezeichne eine von der Gegend Hyphasis (sanscr. vipaça) gekommene indische Kolonie in Arabien, anderer Hypothesen zu geschweigen.

Ur Kasdim, d. i. Ur der Chaldäer, Ort, von wo der Terachide Abraham auszog, um über Haran in Mesopotamien, wo er rastete, in Canaan einzuwandern. Es geschieht des Ortes in zwei verschiedenen Quellenschriften des 1. Buchs Mose, einerseits 1. Mos. 11, 28. 31, anderseits 1. Mos. 15, 7 Erwähnung; seine Namhaftmachung ist dadurch gegen jeden Verdacht späterer Interpolation gesichert. An irgend eine Verschreibung des Namens aus einem anderen graphisch ähnlichen oder an Verwechslung mit einem ähnlich lautenden ist danach jedenfalls von vornherein nicht zu denken. Kombinationen des Namens der Stadt mit dem von Urhoi-Edessa, Uruk-Erech u. a. m., wie sie wohl hie und da versucht sind, sind damit jedenfalls vorab ausgeschlossen. Aber auch die gemachten Versuche, einen Ort des Namens Ur selber in Mesopotamien und außerhalb des eigentlichen und wirklichen Chaldäa, d. i. außerhalb Babyloniens aufzuzeigen, sind durchaus und ausnahmslos mißlungen. Wie die Bibel Kasdîm, d. i. „Chaldäer" lediglich in Babylonien kennt (s. d. Art. Chaldäer), so existieren auch für die Assyrer Kaldû, Kaldai, d. i. Chaldäer lediglich in Babylonien bis zum Meere, d. i. bis zum persischen Meerbusen hin, und die armenischen Chaldäer des Xenophon sind einfach auf eine Verwechslung mit den Chalybern zurückzuführen, denen bereits Strabo sie einfach gleichstellt, eine Verwechslung, welche wahrscheinlicherweise ihrerseits wieder auf eine Vermengung des Volksnamens mit dem des von den Armeniern verehrten Gottes Ḥalṭi, bezw. Ḥaldi zurückgeht. In diesem babylonischen Chaldäa aber existierte seit uralters im tiefen Süden, rechts, westlich vom Euphrat, ein hochberühmter Herrschaftssitz des Namens Ur, das Uru der babylonisch-assyrischen Keilinschriften, ein Hauptort des Kultus des Mondgottes Sin, heutzutage repräsentiert durch die Ruinen von Mughair. Es liegt jedenfalls nahe, bei diesem chaldäischen Uru an das Ur Kasdim Abrahams zu denken, eine Vermutung, welche des ferneren dadurch gestützt wird, daß 1) der Name Abrâm in der Aussprache Aburamu als ein assyrisch-babylonischer auch sonst sicher konstatiert ist; daß 2), wenn das 1. Mos. 24, 2 über die Art, den Schwur zu leisten, Berichtete auf eine besondere Heilighaltung des Zeugungsgliedes zurückzuführen ist, gerade in Ur-Mughair thönerne Phallen mit Königsinschriften gefunden sind, welche auf eine Heilighaltung des Zeugungsgliedes bei den babylonischen Chaldäern mit Sicherheit schließen lassen; 3) daß, wie Ur, von wo Abraham auszog, so auch Haran (s. d. Art.), wo er rastete, ein Hauptsitz des Kultus des Mondgottes Sin war; 4) daß weiter auch gewisse bei den Westsemiten und so auch bei den Hebräern uns begegnende religiöse Vorstellungen und Überlieferungen, wie die Vorstellung vom Lebensbaume, vom Scheol, dem babylonischen „Arallilande", vielleicht

Ur Kasdim. Nach Loftus.

auch von den Cherubim, wie ferner die Überlieferungen von der Schöpfung und der Flut in erster Linie auf Babylonien als ihren Ursprungsort zurückweisen. Vgl. W. K. Loftus, Chaldaea and Susiana, London 1857, S. 126 ff.; Schrader, die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten, in ZDMG. XXVII, S. 397 ff.; derselbe, Semitismus u. Babylonismus in Jahrbb. f. protest. Theol. I (1875), S. 117 ff.; KGF. 94 ff.; KAT.² 129 ff. 134. 145; Fr. Delitzsch, Parad. 226 f.; Fr. Hommel, Gesch. Babyloniens-Assyriens, 212 ff.; C. P. Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. 85; H. Winckler, Gesch. Babyloniens u. Assyriens (1892), S. 25. Schr.

Uria. 1) der Hethiter, einer der Helden Davids (2. Sam. 23, 39. 1. Chr. 12 [11], 41), der im Ammoniterkriege unter Joabs Oberkommando eine Befehlshaberstelle bekleidete und von David, nachdem er nicht dazu zu bringen war, den Ehebruch des Königs mit seinem Weibe Bathseba zu verdecken, durch das Schwert der Ammoniter aus dem Wege geräumt wurde (2. Sam. 11. 12, 9 ff. 1. Kön. 15, 5; vgl. d. A. David, Nr. 6). Sein Name ist auch in dem Stammbaum Jesu genannt (Matth. 1, 6) und lebt noch sprichwörtlich im Munde des Volkes („Uriasbrief"). — 2) Der Oberpriester in Jerusalem zur Zeit des Ahas, der auf die gottesdienstlichen Neuerungen des Königs aufs willfährigste einging (2. Kön. 16, 10 ff.); früher in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Kriegs hatte ihn Jesaja als einen zuverlässigen Zeugen (was er schon vermöge seiner amtlichen Stellung war) bei dem Anschlagen einer Tafel mit weißagender Inschrift beigezogen (Jes. 8, 2). — 3) Der Prophet, Sohn Semaja's von Kiriath Jearim, der, wie sein Zeitgenosse Jeremia, das Jerusalem und Juda drohende Gericht ankündigte, vor den Nachstellungen des Königs Jojakim nach Ägypten floh, aber ausgeliefert, mit dem Schwert getötet und noch im Tode schimpflich behandelt wurde (Jer. 26, 20 ff.); sein Märtyrertod ist vielleicht der geschichtliche Anknüpfungspunkt für die Weißagung Sach. 12, 10 ff. — Sonst begegnet der Name Esr. 8, 33. Neh. 3, 4. 21 (s. d. A. Hakkoz) u. Neh. 8, 4 als solcher eines oder wahrscheinlicher zweier Priester in der Zeit Esra's und Nehemia's. Über die Angabe des Josephus, daß auch der Vater des tyrischen Künstlers Hiram Urias geheißen habe, siehe S. 633a.

Uriel, Levitenoberster aus der Linie Kahath (1. Chr. 7, 24 [6, 9]. 16 [15], 5. 11), zu unterscheiden von dem U. aus Gibea, der 2. Chr. 13, 2 als Vater der Mutter des Königs Abia genannt wird; vgl. Abia.

Urim und Tummim, s. Licht und Recht.

Urochs, s. Auerochs.

Usa (hebr. 'Uzza' oder 'Uzzah) hieß 1) einer der Söhne (oder Enkel?) des Abinadab in Kiriath Jearim, in dessen auf der Höhe (nicht: „zu Gibea") gelegenem Hause die Bundeslade nach ihrer Rückgabe durch die Philister bis zu Davids erstem Versuch, sie nach Jerusalem einzuholen, stand (1. Sam. 7, 1 f.); sein älterer Bruder hieß Eleasar (1. Sam. 7, 1); ein anderer, mit welchem U. die Bundeslade beim Transport von Kiriath Jearim nach Jerusalem zu geleitete, hat im Hebr. den auffälligen Namen Ahio ('achjô), während in der Sept. dafür „seine Brüder" und bei Luther wenigstens in 1. Chr. 14 [13], 7 nach der Vulg. „sein Bruder" steht, appellativische Deutungen, welche der hebr. Konsonantentext zuläßt. Usa's Gedächtnis erhielt sich dadurch, daß er, eben als er die Lade anfaßte, um ihr Herabfallen von dem Wagen zu verhüten, plötzlich tot niederstürzte, was der Volksglaube als eine Strafe für die als Vergreifung beurteilte Berührung des Heiligtums ansah (vgl. 4. Mos. 4, 15); der aufregende und, wie es schien, Unheil verkündende Zwischenfall veranlaßte David der Stätte desselben den Namen Perez-Usa, d. h. Riß Usa's zu geben (2. Sam. 6, 3—8. 1. Chr. 14 [13], 7—11). — 2) Als Begräbnisstätte der Könige Manasse und Amon ist 2. Kön. 21, 18. 26 der Garten Usa's genannt (in der griech. Bibel auch als solche Jojakims; vgl. S. 763a); aus ersterer Stelle ergibt sich, daß derselbe bei einem Palais Manasse's lag; im übrigen lassen sich über seine Lage und seinen Namen nur Vermutungen aufstellen. — Der Name U. kommt sonst 1. Chr. 7, 29 [6, 14]. 9 [8], 7. Esr. 2, 49 u. Neh. 7, 51 vor.

Usal wird 1. Mos. 10, 27 (1. Chr. 1, 21) unter den 11 Söhnen Joktans, des Sohnes Ebers, aufgezählt. Zu der Herleitung Usals von Joktan (s. d. A.), d. h. also zu einer Lage im südwestl. Arabien, stimmt die geographische Tradition bei den Arabern, sofern nach ihr Usâl der alte Name der Hauptstadt von Jemen ist, welche nachmals, d. h. seit der im 5. Jahrh. n. Chr. erfolgten Eroberung durch die Himjaren, San'a hieß. — Dasselbe Usal ist ohne Zweifel auch Hes. 27, 19 gemeint, indem dort anstatt mĕussâl (Luther: Mehusal) mit einem Teil der alten Übersetzer vielmehr mēûsāl, d. h. „aus Usal", zu lesen ist. Ksch.

Usia (hebr. 'Uzzijjahu, d. i. meine Stärke ist Jehova; griech. Ozias; Matth. 1, 8) war der Sohn König Amazja's von Juda und der Jerusalemiterin Jecholja (2. Kön. 15, 2). Nach dem traurigen Ausgang seines Vaters im 15. Jahr Jerobeams II. von Israel (809 nach der herkömmlichen Zeitrechnung) wurde er durch die Volksmenge zum Nachfolger berufen, wiewohl erst ein sechzehnjähriger und also schwerlich der Erstgeborene (2. Kön. 14, 21; vgl. V. 17. 15, 2;

2. Chr. 26, 1. 3). Im tiefsten Verfall fand er das Reich; denn von dem schweren Schlage, mit dem Jerobeams Vater Joas die Hauptstadt erobert und die Unabhängigkeit des judäischen Königtums gebrochen, hatte Amazja sich nicht mehr erholen können (s. Amazja u. Joas 2). Auch Jerobeam II. galt als oberster Herr des ganzen Landes, wie u. a. die nur unter dieser Voraussetzung verständliche Ausdrucksweise in 2. Kön. 14, 28 bezeugt; und das Haus Davids war eine „verfallene Hütte" (Am. 9, 11). Aber das Volk hatte sich in der Thatkraft des jungen Fürsten nicht getäuscht; mit raschen Schlägen und umsichtiger Hand brachte er es zur Höhe, und die auffallende Erscheinung, daß sein definitiver Regierungsantritt 2. Kön. 15, 1 erst ins 27. Jahr Jerobeams II. (797) gesetzt wird, wird sich doch am leichtesten so erklären, daß er in diesem Jahre, dem 12. Jahr nach seines Vaters Tode, dem Reich Juda die volle Souveränetät wiedergewonnen hatte. Möglich, daß damit auch die Annahme des neuen Namens Azarja (d. i. Jehova hat geholfen) zusammenhängt, mit dem ihn das Königsbuch fast durchgängig bezeichnet. Wenigstens daß dies der Name war, mit dem sich U. offiziell nannte, ergibt sich nicht bloß aus der Königsliste 1. Chr. 3, 12, sondern auch daraus, daß er mit dem entsprechenden Namen Azrijahu auf den Keilschriftmonumenten erscheint. (Vgl. Schrader, KAT.² S. 217 ff.). Und die wiederholte Betonung der „Hilfe Gottes" in den glorreichen Thaten des Königs beim Chronisten (II, 26, 7. 13. 15), der mit Ausnahme obiger Stelle überall den auch sonst in den biblischen Büchern bevorzugten Namen Usia gebraucht, scheint darauf hinzudeuten, daß dieser dem Namen Asarja die Bedeutung eines geschichtlichen Symbols beimaß. Um aber künftigen Wiederholungen der Mißerfahrung seines Vaters vorzubeugen, ließ U. sich angelegen sein, die von Joas zerstörten Festungswerke Jerusalems kraftvoller wiederherzustellen, zu vermehren und mit Schleudermaschinen zu versehen, und auch das offene Land durch Schutztürme und Citadellen zu decken (2. Chr. 26, 9. 15. 10. Hos. 8, 14). — Wie an allen hervorragenden Königen Juda's, wird auch an diesem die gottgetreue Gesinnung gerühmt (2. Kön. 15, 3. 2. Chr. 26, 4). Die Prophetie stieg unter ihm zu ihrer Blüte empor; wie seinen Anfängen der Rat des Propheten Sacharja zur Seite stand, und die Thätigkeit des Amos angehört (2. Chr. 26, 5. Am. 1, 1), so gehörte zu seinen Zeitgenossen nicht bloß Hosea (1, 1), sondern auch der Prophet, dessen ältere Weißagung Jesaja 15, 1—16, 12 wieder aufgenommen hat, und wohl auch der Verfasser von Sacharja 9—11; und in sein Todesjahr fällt die Berufung Jesaja's zum Prophetenamt (Jes. 6, 1). Auch von außen her suchten die Schutzflehenden den Thron des Mannes, der „in Treuen im Zelt Davids saß, Recht suchte und geschickt war in Rechtssachen" (Jes. 16, 5). Blieben auch die Höhendienste im Lande unangetastet (2. Kön. 15, 4), finden auch die Propheten Warnungen vor der Teilnahme an israelitischen Mischkulten und anderem abgöttischen Wesen nötig (Hos. 4, 15. Am. 2, 4), so gilt doch das Verhalten des Volksganzen wie des Königs als göttlicher Huld wert (Hos. 1, 7), und allgemeine Freudigkeit am Gottesdienst wird vorausgesetzt (Hos. 5, 6). Nach den verschiedensten Seiten erstreckte sich die segensreiche Thätigkeit des Königs. Selbst der Landwirtschaft mit Eifer zugewandt, hegte und schützte er sie allenthalben (2. Chr. 26, 10). Und wenn wir aus Jes. 2, 16 ersehen, daß unter seinem Nachfolger Jotham die Schiffahrt blüht, so verstehen wir den Eifer, mit welchem U. es betrieb, den unter Joram dem Reich verloren gegangenen Hafen Elath den Edomitern wieder abzunehmen und zu befestigen (2. Kön. 14, 22. 2. Chr. 26, 2). Aber auch schon zeigte seine Regierung kriegerische Kraft nach außen. Unter 2600 gedienten Kriegern organisierte sein Oberster Chananja die männliche Bevölkerung zum waffenfähigen und wohlausgerüsteten Volksheer (2. Chr. 26, 11 ff.). So gelang es dem Könige, nicht bloß der philistäischen Angriffe sich zu erwehren, sondern die festen Städte Gath, Asdod, Jabne im Philisterlande selbst zu brechen und durch Burgen mit judäischer Garnison dies Nachbarvolk im Zaum zu halten (2. Chr. 26, 6. Am. 6, 2). Mit den Edomitern bekamen auch die arabischen Stämme und die Maoniten im Süden des Landes bis zur ägyptischen Landenge hin seine Hand zu fühlen (2. Chr. 26, 7). Auch im Osten brach mit Jerobeams II. Tode (771) und unter der anschließenden Anarchie und Vielherrschaft im Nordreich die Fessel, welche diese Gebiete an Samarien geknüpft hatte. Die weiten Weideländereien der dortigen „Ebene" belegte der König — nicht ohne prophetische Rüge (Hos. 5, 10) — mit Beschlag, zwang die Ammoniter zur Tributzahlung und legte so den Grund zur nachherigen Macht Jothams in diesen Gebieten (2. Chr. 26, 8. 10. 1. Chr. 6 [5], 17). Kurz an Stelle Israels, das bei seinem Regierungsantritt nach außen hin fürs ganze Reich gestanden, trat jetzt Juda, und durchaus glaublich ist die aus den assyrischen Keilinschriften herausgelesene Kunde, daß auch die nördlichen Nachbarlande Hamath u. a. den Versuch machten, durch Anschluß an den mächtigen Judäer dem assyrischen Joch zu entrinnen (Schrader a. a. O. 221). — Kein Wunder, daß so schnelle und durchschlagende Erfolge für König und Volk nicht ohne den Schatten der Hoffart blieben (Hos. 5, 5. 14). Nach der Chronik hat darin der trübe Ausgang dieser glänzenden Königslaufbahn seinen Grund gehabt. Der König nämlich unternahm es, ohne den seit Jojada (s. d. A.) eingetretenen Umschwung der Verhält-

nisse zu berücksichtigen, die altsalomonische Heiligtumsgewalt des Königtums (s. S. 1354) durch eigene Räucherung im Tempel neu aufzurichten (2. Chr. 26, 16). Als unmittelbare Folge des darüber mit der Priesterschaft ausgebrochenen Streites wird 2. Chr. 26, 17 ff. (vgl. Hos. 4, 4) der Aussatz vorgeführt, der auch nach dem Königsbuch die letzten Lebensjahre des Königs verdüstert hat. Vom Verkehr abgesondert, lebte er im Siechenhause (2. Kön. 15, 5; vgl. 3. Mos. 13, 46. 4. Mos. 5, 2), bis an seinen Tod, während sein Sohn Jotham in seinem Namen die Regierungsgeschäfte führte. Wie lange diese Regentschaft gedauert, ist ungewiß; nach 2. Kön. 15, 30, vgl. V. 33, scheint geschlossen werden zu sollen, daß sie mindestens 4 Jahre gedauert haben muß. Und auch das ist ungewiß, ob die 52jährige Regierungsdauer (bis 758), die Usia zugeschrieben wird (2. Kön. 15, 2. 2. Chr. 26, 3), bis zum Antritt dieser Regentschaft oder bis zum Tode U.'s berechnet sein will. Es bleibt also ein Spielraum für die Annahme, daß längere Zeit hindurch Usia der Würde nach, Jotham der Sache nach König gewesen ist, und daß demnach gewisse Dinge, die das A. T. dem Jotham zueignet, in gleicher Weise der Regierungszeit Usia's, andere, die die assyrischen Keilschriften mit dem Namen Azrijahu's in Verbindung setzen, der Regierungszeit Jothams zufallen. Doch würde auch der weiteste Gebrauch dieser Auskunft nicht ausreichen, die Schwierigkeiten auszugleichen, welche gerade für die Regierung des Usia der Synchronismus mit den bisherigen Keilschriftentzifferungen bietet (vgl. die Artt. Tiglath-Pileser, Phul, Menahem, Zeitrechnung). Im Andenken der Nachkommen hat sich die Regierung Usia's namentlich durch ein besonders gewaltiges Erdbeben erhalten, welches unter derselben die heilige Stadt erschreckte (Sach. 14, 5; vgl. Am. 1, 1). — Der Name Usia findet sich außerdem noch öfter bei sonst unbekannten Personen (1. Chr. 7, 24 [6, 9]. 12 [11], 44. 28 [27], 25. Esr. 10, 21. Neh. 11, 4). Kl.

Usiel ('Uzzi'el), vierter Sohn Kahaths und durch seine 3 Söhne Misael, Elzaphan u. Sithri Stammvater des kahathitischen Levitengeschlechts der Usieliter (2. Mos. 6, 18. 22. 3. Mos. 10, 4. 4. Mos. 3, 19. 27. 1. Chr. 7, 2. 18 [5, 28. 6, 3]. 24 [23], 12. 27 [26], 23; vgl. d. A. Levi). Die Nachkommen Elzaphans oder Elizaphans (s. d. A.), der schon in der mosaischen Zeit Oberster aller kahathitischen Leviten war (4. Mos. 3, 30), erscheinen aber in der Zeit Davids mit ihrem Fürsten Semaja (1. Chr. 16 [15], 8) und in der Zeit Hiskia's (2. Chr. 29, 13) als ein selbständiges Levitengeschlecht neben den übrigen Usieliten, deren Fürst in der Zeit Davids Ammindab war (1. Chr. 16 [15], 10), und die sich wieder in die Linien Micha und Jesia verzweigten (1. Chr. 24 [23], 20. 25 [24], 24). Von dem Usieliten Micha ist übrigens der von Assaph (s. d. A.) abstammende (1. Chr. 10 [9], 15. Neh. 11, 17. 22) zu unterscheiden. — Den Namen Usiel führen auch levitische Sänger (1. Chr. 26 [25], 4. 2. Chr. 29, 14) und verschiedene andere Personen (1. Chr. 5 [4], 42. 8 [7], 7. Neh. 3, 8).

Uz. Über den Ursprung dieses Namens und somit über die Lage des „Landes Uz" finden sich im A. T. drei verschiedene Angaben. Nach 1. Mos. 10, 23 ist Uz der älteste von den vier Söhnen Arams, des Sohnes Sems; dasselbe Verhältnis ist offenbar auch 1. Chr. 1, 17 vorausgesetzt, obschon dort die Söhne Arams in summarischer Aufzählung gleich mit unter den Söhnen Sems genannt sind. Dagegen ist Uz 1. Mos. 22, 21 der älteste Sohn Nachors, des Bruders Abrahams; 1. Mos. 36, 28 (1. Chr. 1, 42) endlich sind Uz und Aram die Söhne Disäns, eines Sohnes des Horiters Seïr. Da nun unmöglich anzunehmen ist, daß Uz an jenen drei Stellen jedesmal in anderer Bedeutung stehe, so wird man sich die Differenz folgendermaßen zu erklären haben. Ursprünglich umfaßt Uz (der Erstgeborne Arams!) einen beträchtlichen Teil des Bereichs der aramäischen Stämme. Von diesem Uz im weiteren Sinne ist zu unterscheiden ein Uz im engeren Sinne, welches durch Vermischung aramäischer Uziten mit einem anderen semitischen Stamme (den Nachoriden in 1. Mos. 22, 20 ff.) entstanden war. Nicht minder wird die Erwähnung des Uz als eines Enkels des Horiters Seïr so zu deuten sein, daß sich in einem Teile von Idumäa ein Mischstamm aus den (voredomitischen) Horitern und den aramäischen Uziten gebildet hatte. Nach alledem wird nun auch begreiflich, daß uns in dem dreimal erwähnten „Lande Uz" ein ziemlich weitschichtiger geographischer Begriff entgegentritt. Nach Hiob 1, 1 wohnt Hiob im Lande Uz. Wenn er nach 1, 15 den räuberischen Einfällen der Sabäer und nach 1, 17 denen der Chaldäer (doch wohl vom unteren Euphrat her) ausgesetzt ist, so führt dies auf einen Wohnsitz am Nordrand der arabischen Wüste, wo auch Ptolemäus (V, 19, 2) ein Volk der Aisitai (gegen Babylonien hin) kennt. Anderseits aber weist der Schauplatz des Buches Hiob mannigfache Berührungen mit Idumäa auf (2, 11 Eliphas von Theman; die Schilderungen der Überreste der alten Horiter in Kap. 24, 5 ff., 30, 1 ff.). Wenn daher der apokryphische Zusatz zum Buche Hiob in der Sept. Hiob „im Lande Ausitis an den Grenzen von Idumäa und Arabien" wohnen läßt, so kann diese Ausitis nicht als identisch gedacht sein mit Batanäa (so Wetzstein in Delitzsch' Hiob, 2. Aufl., S. 600 ff.); schon deshalb nicht, weil derselbe Zusatz der Sept. in Hiob einen Enkel des Esau und König von Edom erblickt.

Eher könnte man für die Ansetzung der Ausitis in Batanäa Josephus (Altert. I, 6, 4) anführen, der Usos, den Sohn des Aram, zum Begründer der Trachonitis und von Damaskus macht. Die Ausitis der Sept. dagegen müßte als ein viel größerer Bezirk (etwa vom östlichen Batanäa bis an die Grenzen Idumäa's) gedacht sein. Auch Jerem. 25, 20 („alle Könige des Landes Uz") muß Uz einen größeren Länderbezirk bezeichnen und kann nicht mit Edom oder gar nur mit einem Teile Edoms identisch gedacht sein. Übrigens beruhen die oben angeführten Worte, da sie in der Sept. fehlen, wohl auf einer Einschaltung (nach Graf im Hinblick auf das Buch Hiob), zumal die Erwähnung des Landes Uz mitten zwischen Ägypten und den Philistern höchst befremdlich ist. Wenn endlich Klgl. 4, 21 die Tochter Edom als Bewohnerin des Landes Uz angeredet wird, so ist schwer zu sagen, ob hier Edom (Idumäa) selbst als Bestandteil des einstigen Gesamtgebietes von Uz gemeint ist, oder ob man an eine Ausbreitung der Edomiter über das nordöstlich angrenzende Uz zu denken hat. Jedenfalls bestätigt sich auch hier wieder, daß Uz für die biblischen Schriftsteller ein ziemlich vager geographischer Begriff war, für dessen Fixierung in dem ganzen Bereich nordöstlich von Edom bis in die Breite von Damaskus Spielraum gelassen werden muß.
Ksch.

V.

Vasni (1. Chr. 7, 28 [6, 13]) ist ein nur durch einen Schreibfehler entstandener Name; der Erstgeborene Samuels hieß Joel, der zweite Sohn Abija (1. Sam. 8, 2). Aus dem Worte „der zweite" (ha-scheni) ist Vasni (vaschni) geworden.

Vasthi, die Gemahlin des Xerxes, welche den Zorn desselben durch die Ablehnung seines Ansinnens reizte, bei den großen Hoffestlichkeiten in seinem dritten Regierungsjahr die Festversammlung ihrer weiblichen Gäste zu verlassen und sich im königlichen Schmucke zum Gelage der trunkenen Männer zu begeben. Das natürliche Taktgefühl, welches diese Ablehnung diktierte, war durch die persische Sitte geschützt, welche zwar nicht die Teilnahme von Frauen und Nebenfrauen am Mahl der Männer ausschloß (Herod. IX, 110), vielmehr in dieser Beziehung ziemlich lasciv gewesen zu sein scheint (Herod. V, 18), welche aber die Königin, wenn das Mahl ins Gelage überging, zu entfernen und an ihrer Stelle Sängerinnen und Buhlerinnen herbeizuholen pflegte (Plutarch ed. Reiske VI p. 529). Trotzdem fand der Despot die willigen Leute, um in allen Formen des Rechtes (s. S. 1187) und unter der Maske des Schutzes der Volksmoral die Königin zu verstoßen, vor dem ganzen Lande zu beschämen, und für ihren Ersatz zu sorgen (Esth. 1, 9—2,4). — Der Name Vasthi (hebr. Vaschti) wird gewöhnlich mit dem altbaktrischen vahistâ, „die beste", kombiniert, wiewohl die Endung widerstrebt. Kl.

Vater, s. Eltern.

Vaterunser. So nennen wir das Gebet des Herrn (oratio dominica) nach dem Anfange seines Wortlautes in Luthers beiden Katechismen; in Luthers Bibelübersetzung lautet der Anfang „Unser Vater" und so beginnt es im liturgischen Gebrauche der reformierten Kirche deutscher Zunge, während in der lutherischen Kirche jene andere nicht minder gut deutsche Wortfolge üblich geworden ist. So wie es in der Bergpredigt bei Matthäus 6, 9—13 vorliegt, besteht es aus sieben (3 + 1 + 3) Bitten (s. d. A. Gebet S. 485); diese Zählung Augustins ist richtiger als die von der reformierten und anglikanischen Kirche bevorzugte des Chrysostomus, welcher die 6. und 7. Bitte als zwei Teile einer faßt. In der kürzeren Fassung bei Lukas 11, 2—4 lautet nach den besten alten Handschriften die Anrede „Vater" (ohne weiteren Zusatz) und es fehlen die 3. und 7. Bitte; das Gebet besteht also nur aus fünf (2 + 1 + 2) Bitten — es enthält auch so alles, was wir für Gottes Sache zu wünschen, für uns selbst zu erbitten haben (Nahrung, Vergebung, Bewahrung), obgleich weniger entfaltet. Die Doxologie (denn dein ist das Reich u. s. w.) fehlt bei Lukas, aber auch bei Matthäus fehlt sie in mehreren der gewichtigsten Handschriften, und keiner der auslegenden Väter vor Chrysostomus kennt sie; die altlateinische Übersetzung (die sogen. Itala) und die des Hieronymus (die Vulgata) enthalten sie nicht, weshalb auch Luther sie in seinen Katechismen außer Betracht läßt und von der 7. Bitte sofort zu dem Amen als dem dieses Gebet nach allgemeiner Sitte bekräftigenden Glaubenswort übergeht. Die schöne inhaltvolle Doxologie (eingeschl. das Amen) ist ein alter liturgischer Zusatz; sie unterbricht in der Bergpredigt den Zusammenhang zwischen Matth. 6, 14 und den

vorausgegangenen drei Schlußbitten. Ohne Zweifel war das Vaterunser in seiner ursprünglichen Gestalt, in welcher der Herr es mitteilte, hebräisch, und kein Bestandteil der neutestamentlichen Schrift läßt sich so leicht und sicher in diese seine ursprüngliche Sprachgestalt zurückdenken; denn zu jedem Worte und Satze bietet die talmudische Litteratur gleichlautende Parallelen. Schon der Anlage nach entspricht es in überraschender Weise der Vorschrift des Rab Jehuda: „Nie bitte der Mensch um seine Bedürfnisse in den drei ersten Bitten und nicht in den drei letzten, sondern in den mittleren", denn, wie R. Chanina sagt, „in den drei ersten hat er dem Knechte zu gleichen, der sich in Lobpreis seines Herrn ergeht" (Berachoth 34 e). Die Gebetsanrede, mit der es anhebt, lautet gleichwie in der wie aus Jesu Munde stammenden Mischna am Ende des Traktats Sota: „Die Tochter wird sich erheben wider ihre Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger, des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen . . auf wen sollen wir uns da stützen? Auf unsern Vater der da ist im Himmel." „Unser Vater und König" ('abînu malkênu) lautet (nach Taanith 25 b) der synagogale Gebetsruf am Neujahr und in den zehn mit dem Versöhnungstage schließenden Bußtagen. Auf die Frage: wie hat das Gebet, wenn es kurz ist, zu lauten? antwortet R. Eliezer: Es geschehe (o Gott!) dein Wille im Himmel droben u. s. w. (Tosefta Berachoth III). Und das Kaddisch, welches in der synagogalen Liturgie ungefähr gleiche Stelle einnimmt, wie das Vaterunser in der kirchlichen, beginnend: „Erhöhet und geheiligt werde sein großer Name", klingt mit den drei ersten Bitten zusammen, eingeschlossen die Gebetsanrede, denn auch da heißt Gott der himmlische Vater. Sinnvolle Parallelen zu dem „Dein Wille geschehe" finden sich in den Sprüchen der Väter (Aboth II, 4. V. 23). Die Vorstellung der Sünde als Schuld (im Sinne von debitum) ist jüdisch (Targum zu Hes. 33, 16), die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung" ist nach Berachoth 60 b Bestandteil des täglichen Morgengebets und desgleichen die Bitte: „Erlöse uns von dem Übel" nach Berachoth 16 b — eine Stelle, welche sich exegetisch dafür verwerten läßt, daß die Beziehung des Bösen auf den Satan die Begriffsweite des Wortes gegen den beabsichtigten Sinn verengt. Man würde aber irren, wenn man Jesus in Konzeption seines Mustergebets abhängig dächte von irgend einem der talmudischen Begründer und Vertreter gleichlautender Gebetsworte; denn die ältesten hier in Betracht kommenden Lehrer gehören dem 2. nachchristlichen Jahrhundert an, und das Kaddisch ist ein erst in nachtalmudischer Zeit entstandenes Gebetsformular. Aber anderseits ist es unleugbar, daß er sich an die religiöse und gottesdienstliche Denk- und Sprachweise seines Volkes anschließt, und daß das Vaterunser an sich kein specifisch neutestamentliches Gebet ist, auch nicht sein kann, denn bisher — sagt der Herr den Jüngern vor seinem Hingange — habt ihr nichts gebeten in meinem Namen (Joh. 16, 24); erst der Tod des Erlösers ist das Ende des alten Bundes, erst seine Auferstehung der Anbruch des neutestamentlichen Tages, erst mit seiner Erhöhung besondert und steigert und vertieft sich das Vaterunser zu specifisch neutestamentlichem Sinne. Erlösung und Messias sind nun nicht mehr rein zukünftig, wie noch jetzt für den Beter des Kaddisch. Vaterschaft, Name, Reich, Wille Gottes gewinnen eine neue Inhaltsfülle durch die Offenbarung Gottes in dem einzigartigen Gottessohne und durch das von ihm, dem Versöhner, verwirklichte neue Verhältnis zwischen Gott und Menschen. Sündenvergebung, Bewahrung, schließliche Erlösung treten in Beziehung zu seinem Selbstopfer und seinem priesterlich-königlichen Walten. Und indem das betende Subjekt nun nicht mehr der Israelit als solcher, sondern der Christgläubige ohne Unterschied des Volkstums ist, rückt die Benennung Gottes als Vater über die nationale Schranke hinaus, in welcher sie, so lange der alte Bund bestand, festgehalten wurde (5. Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Mal. 2, 10). Gott schließt von der allumfassenden erlöserischen Liebe, welche in dem Mittler des neuen Bundes erschienen, keinen aus, als nur wer sich selbst ausschließt. Demgemäß fassen wir uns in dem „unser" und „uns" mit allen Menschen zusammen, den in Christo Gottes Kinder gewordenen und den in Christo Gottes Kinder zu werden berufenen. Del.

Vedan heißt nach dem jetzigen hebräischen Texte von Hes. 27, 19 eine Stadt oder Völkerschaft, welche den Markt von Tyrus mit Eisenwaren, Kassia und Kalmus versorgte. (Luther gibt Dan, da er Zusammensetzung mit ve „und" annimmt.) Gewöhnlich denkt man an die arabische Stadt Waddân zwischen Mekka und Medina, andere an 'Adan (das heutige Aden), auf welches die genannten Waren sehr gut passen sollen, jedenfalls aber wegen Usal (s. d. A.) an eine Örtlichkeit in Arabien. Doch zeigt der ganze Zusammenhang der Stelle und nicht minder die ganz abweichende Übersetzung der Septuaginta, daß der Text von alters her verdorben ist, und daran vermag auch die Verwandlung von Vedan in Dedan (vgl. V. 15 und 20) nichts zu ändern. Ksch.

Verbannen, s. Bann.

Verbitterung (Hebr. 3, 8. 16), s. Haderwasser.

Verlähmen. Im Kriege erbeutetes Vieh wurde, wenn man es nicht mitnehmen oder nicht selbst benutzen konnte, oft gelähmt und unbrauchbar gemacht, indem man die Sehnen der Füße, namentlich der Hinterfüße durchschnitt. So verfuh-

ren nach 1. Mos. 49, 6 Simeon und Levi mit den Ochsen der Sichemiten (vgl. 34, 25 ff.); besonders aber haben die Israeliten in der vorsalomonischen Zeit die erbeuteten Pferde in dieser Weise behandelt (Jos. 11, 6. 9. 2. Sam. 8, 4. 1. Chr. 19 [18], 4); vgl. S. 885. 1198. Die „Verlähmten" in Jes. 16, 7 sind nach dem Hebr. Niedergeschlagene, Tiefbetrübte.

Verlobung, s. Ehe Nr. 4.

Verlobter, s. Nasiräer.

Verlorenes, s. Eigentum, S. 366 f.

1 **Verschiedenartiges** oder Heterogenea. Wir finden im Gesetz, namentlich 3. Mos. 19, 19 und in der Parallelstelle 5. Mos. 22, 9—11, eine Reihe von zum Teil etwas dunkeln Bestimmungen über das unerlaubte Zusammenbringen von zweierlei (Luth.: mancherlei) Dingen. Mögen im einzelnen Nebenrücksichten mitgewirkt haben, so liegt doch der eigentliche Grund der angeführten Verbote klar genug vor und besteht in der frommen Scheu, welche die von Gott selbst festgestellten (vgl. Jer. 33, 25) Naturordnungen heilig halten (s. ob. S. 20b) wollte, weil sie in der naturwidrigen Vermischung der vom Schöpfer geschiedenen Arten (vgl. 1. Mos. 1, 11 f. 21) eine Verunreinigung erblickte. Wir dürfen daher Stellen wie 3. Mos. 18, 22 f. und 5. Mos. 22, 5 (s. ob. S. 147b) unbedenklich herbeiziehen, während Hes. 4, 9 nicht hierher gehört (vgl. Joseph., Altert. IV, 8, 20). In 3. Mos. 19, 19 wird zuerst verboten, daß man Tiere verschiedener Art sich paaren lasse. Danach war also das Züchten aller Bastarte, z. B. der Maultiere, gänzlich untersagt. Da wir nun diese (s. d. A. Maul) bei den Hebräern dennoch gebraucht finden, so denkt man gewöhnlich an solche Maultiere, welche aus dem Auslande (vgl. 1. Kön. 10, 25) bezogen waren, wie ja nach 3. Mos. 22, 25 zuweilen auch kastriertes Vieh aus der Fremde eingeführt wurde; es ist aber wenig wahrscheinlich, daß die Hebräer sich immer auf den Gebrauch von in der Fremde erzeugten Maultieren beschränkt haben sollten. In der Parallelstelle 5. Mos. 22, 10 fehlt das Verbot der Paarung verschiedenartiger Tiere, indem dafür befohlen wird, daß der Israelit nicht Ochsen und Esel zusammen vor den Pflug spanne. Dies ist offenbar, da Ochs und Esel so verschiedene Größe und Stärke haben, zugleich ein Gebot der Milde, wie sie das Gesetz auch sonst (vgl. 3. Mos. 22, 28. 5. Mos. 22, 6 f.) den Tieren (s. d. A.) gegenüber einschärft. Der Talmud schreibt für das Fahren mit verschiedenartigen Tieren 40 Streiche vor. — 2 Das zweite Verbot in 3. Mos. 19, 19 betrifft das Besäen des Feldes mit zweierlei, wobei wir zunächst an Bestellung mit solchem Samen denken, der aus zwei verschiedenen Arten zusammengemischt ist. Die Parallelstelle 5. Mos. 22, 9, welche den Weinberg statt des Feldes nennt, gibt zugleich als Strafe solchen Thuns an, daß der ganze Ertrag des also zwiefach bestellten Landes dem Heiligtume verfalle. Die Erwähnung des wohl hauptsächlich in Betracht kommenden Weinbergs erscheint als eine der Verdeutlichung dienende nähere Bestimmung des alten Gesetzes. Es war nämlich wohl häufiger der Fall, daß man zwischen die Reihen der Weinstöcke irgend eine Art von Getreide oder Gemüse säete, als daß man die unter einander gemengten Körner, z. B. von Gerste und Weizen auf dasselbe Feld streute. Das Gesetz, welches auf einem bestimmten Stück Landes nur einerlei Frucht gezogen wissen will und daher reine unvermischte Aussaat oder Bestellung vorschreibt (das hebräische zara' heißt nicht nur säen, sondern auch pflanzen), lag auch im Interesse des Landbaues. Wer reines Korn säet, dessen Acker wird nicht voll Lolch (s. d. A.) oder Trespe sein; Gerste und Weizen werden zu verschiedener Zeit reif; wer mit dem ordentlichen Einkommen des Weinbergs nicht zufrieden ist, sondern neben den Weintrauben noch eine andere Frucht gewinnen will, der entzieht den Reben die zum vollen Gedeihen nötige Nahrung u. s. w. Aber solche landwirtschaftlichen Erwägungen sind es nicht, die dem Gesetze zu Grunde liegen, dessen Wurzel vielmehr die religiöse Scheu vor naturwidriger Vermischung ist. Dieser religiöse Grundsatz wird im älteren Gesetze klar und bündig ausgesprochen, während die ausführlichere Stelle 5. Mos. 22, 9 es nur mit der häufigsten Anwendung der allgemeinen Regel zu thun hat. Die verbotene Mischung verschiedenartiger Gewächse an demselben Orte, welche Niebuhr (B., S. 159) bei den Juden zu Maskat in Arabien beobachtete, liegt übrigens weder Luk. 13, 6 vor, wenn der Feigenbaum eine Stelle des Weingartens für sich einnahm, noch auch Jes. 28, 25, wo jeder Fruchtart ihr besonderer Platz bestimmt ist, indem z. B. die Kursenne die Einfassung des Gerstenfeldes bildet (s. d. A. Ackerbau Nr. 2 u. 4). — 3 Das dritte Verbot endlich am Schluß von 3. Mos. 19, 19 betrifft die Kleidung und untersagt das Tragen von Mischzeug, hebr. scha'aṭnēz. Dieses wahrscheinlich ägyptische Wort, welches 5. Mos. 22, 11 vielleicht bloß beispielshalber durch „Wolle und Leinen zugleich" erklärt wird, während der von der Sept. für dasselbe gewählte griechische Ausdruck „Verfälschtes" bedeutet, läßt sich leider noch nicht sicher und genau erklären. Offenbar ist das aus Wolle, worunter der Talmud nur Schafwolle versteht, und aus Flachs gewebte halbwollene und halbleinene Kleid verboten; wahrscheinlich fällt aber auch ein Gewebe, z. B. aus Baumwolle und Leinen unter den Begriff dieses Mischzeuges. Hätte die jüdische Überlieferung recht (Joseph., Altert. IV, 8, 11,

der Talmud und die Rabbinen), so wären gerade die vierfarbigen Priesterkleider (2. Mos. 28, 4 ff.) Mischzeug aus Wolle (vgl. aber Hes. 44, 17 f.) und Leinen gewesen, so daß das Verbot lediglich den Laien gegolten hätte; aber die kostbare Priesterkleidung bestand wohl ausschließlich aus einerlei Stoff, wahrscheinlich aus feiner Baumwolle (s. d. A.). Jedenfalls ist diese Annahme wahrscheinlicher als die Vermutung, unser Gesetz verbiete nur, daß man verschiedene Stoffe zu *einem* Faden zusammenspinne oder zwirne, nicht aber das Zusammenweben verschiedenartiger Garne zu *einem* Stücke, in welchem die einzelnen Fäden dann leicht erkennbar gewesen wären. Das Gebot, welches nur Kleider aus reinem einfachen Stoffe gestattete, wirkte leicht auch betrügerischer Verfälschung der Stoffe entgegen; aber es gehört seinem Grunde und Wesen nach, wie das Gesetz über den Kleider-Aussatz, zu den Reinigkeitsgesetzen, welche die fromme Scheu des hebräischen Altertums bezeugen. Kph.

Verschnittene (hebr. sarîs; griech. eunūchos; bei Luther meist: „Kämmerer"; vgl. jedoch Jes. 56, 3. 4. Sir. 30, 21). Der Gebrauch, entmannte Diener zu halten, geht im Orient in die ältesten Zeiten zurück und ist eine der schlimmen Folgen der polygamischen Sitte der Fürsten und Vornehmen. Im alten Ägypten weisen die Denkmäler schon für die Zeit vor der Einwanderung der Israeliten Eunuchen auf, die, an ihren weibischen Brüsten kenntlich, als Frauenhüter, mit Hausarbeiten beschäftigt oder musizierend dargestellt sind (vgl. S. 52a). Viel häufiger aber sieht man sie auf den assyrischen Bildwerken, wie denn Semiramis nach einer römischen Sage sich zuerst mit Eunuchen umgeben haben soll. Die in der nächsten Umgebung des assyrischen Königs befindlichen Diener sind im Frieden und im Kriege gewöhnlich Eunuchen; sie halten den Sonnenschirm oder Fächer über sein Haupt, reichen ihm den Becher, tragen ihm den Köcher, den Bogen und die Keule, fungieren aber auch bei religiösen Ceremonien, besorgen die Geschäfte von Schreibern und nehmen, im Kriegswagen fahrend oder auf Rossen reitend, die Stelle von Befehlshabern im Kriegsheere ein. Sie sind durch ihr bartloses Gesicht mit aufgeblasenen Backen und Doppelkinn, ihre runden Formen und ihre Fettleibigkeit charakterisiert, und ihre Kleidung und Ausrüstung steht oft der königlichen wenig nach: die bis auf die Knöchel herabreichende Tunika ist reich gestickt und von einem mit Fransen besetzten Gürtel zusammengehalten; eine Binde ähnlicher Art läuft über die Schultern; manchmal ist auch das Haar mittels einer Binde, deren Enden auf den Rücken herabfallen, zusammengehalten; sie sind mit Ohrgehängen, Halsketten, Armbändern und Fingerringen geschmückt und pflegen im Frieden, wie im Kriege, Schwert und Dolch zu tragen (vgl. die Abbild. S. 136 unt., 137. 1103 u. 1391). Diese Ausstattung weist darauf hin, welche vornehmen und einflußreichen Stellungen manche Eunuchen am assyrischen Hofe erlangt haben, wie dies ja auch bezüglich anderer orientalischer Höfe alter und neuerer Zeit bekannt ist (s. u.). — Die meisten Eunuchen wurden, wie noch heutzutage, schon im zarten Knabenalter entmannt, und zwar entweder durch Zerquetschung der Hoden oder durch Wegschneidung derselben und gewöhnlich auch des ganzen männlichen Gliedes; wie den Griechen, welche die Eunuchen von beiderlei Art durch die besonderen Namen thladias (thlasias) und ektomos unterschieden, so waren auch den Israeliten diese beiden Arten der Kastration bekannt (5. Mos. 23, 1 [2]). Die Kastrierten waren eine lebendige Ware, die in verschiedenen Gegenden zum Verkaufe ausgestellt und teurer bezahlt wurde, als gewöhnliche Sklaven. Besonders hat Äthiopien schon in altisraelitischer Zeit andere Länder mit Eunuchen versorgt (Jer. 38, 7), wie noch heutzutage weitaus die meisten, die man in Ägypten, Arabien und der Türkei findet, aus Nubien und Abessinien stammende Schwarze sind; das schändliche Geschäft der Kastration wird jetzt vorzugsweise von den Kopten in Oberägypten betrieben. — Übrigens wird die Geschlechtslust durch die Kastration, auch wenn sie eine vollständige war, keineswegs immer ertötet (vgl. Sir. 20, 4, wo Luther irrig „Hofmeister" übersetzt; 30, 21), wie denn auch im heutigen Orient reich gewordene Eunuchen sich nicht selten selbst einen Harem halten (Niebuhr, Beschr. S. 81, Reise I, 256). — Demnach könnte der erste in der Bibel als Eunuche bezeichnete Mann, der Oberste der Leibwache Pharao's, Potiphar (1. Mos. 37, 36. 39, 1), recht wohl ein wirklicher Eunuche und doch verheiratet gewesen sein (1. Mos. 39, 7 ff.); auch in der Mischna wird ein verheirateter Eunuche erwähnt. Doch ist wohl möglich, daß das hebr. Wort sarîs im uneigentlichen Sinne als Bezeichnung eines Hofbeamten gebraucht ist (S. 778a); und wahrscheinlich beruht jene immerhin auffallende Charakterisierung desselben auf der Kombination zweier Berichte, von welchen der eine den Eunuchen Potiphar, und der andere einen ungenannten verheirateten Ägypter als den Käufer und Herrn Josephs genannt hatte. — Auch der Obermundschenk und der Hofbäcker Pharao's werden als Eunuchen bezeichnet (1. Mos. 40, 2). Ob der assyrische „Erzkämmerer" in 2. Kön. 18, 17 ein Eunuchenoberster ist, kann bezweifelt werden (s. *Rabsaris*); dagegen begegnen wir einem solchen unter den Fürsten und Heerführern Nebukadnezars (Jer. 39, 3. 13), sowie am Hofe dieses Königs einem anderen, Namens Aspenas, dem die Heranbildung höherer Hofdiener übertragen war (Dan. 1, 3 ff.); Eunuchen am königlichen Hofe in Babel

sind außerdem auch 2. Kön. 20, 18 (Jes. 39, 7) erwähnt. Von den Eunuchen am Persischen Hofe sind nach dem B. Esther 7 die nächsten Diener des Königs, die seine Befehle an das übrige Hofpersonal, namentlich an die Frauen auszurichten haben (1, 10. 12. 15. 6, 14. 7, 9), zwei andere sind die Wächter verschiedener Abteilungen des Harems (2, 3. 14 f.), wieder andere haben als „Schwellenhüter" die Palastwache (2, 21. 6, 2); auch Esther hat als Königin ihr zur Verfügung gestellte Eunuchen (4, 4 f.). Endlich sei noch an Bagoas, den Eunuchen des Holofernes (Judith 12, 11. 13, 2. 14, 12), und an den Eunuchen und obersten Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandace (Apstlg. 8, 27 ff.) erinnert. Während es wenigstens in den meisten der angeführten Fälle sicher oder sehr wahrscheinlich ist, daß wirkliche Verschnittene gemeint sind, ist dies da streitiger, wo sarîsîm am Hofe israelitischer Könige erwähnt werden. Daß die Kastration von Menschen als verboten galt, kann man mit gutem Grunde daraus schließen, daß nicht einmal die der Tiere (s. d. A. und 3. Mos. 22, 24) erlaubt war; auch waren Kastrierte jeder Art von der Aufnahme in die Gemeinde Jehova's ausgeschlossen (5. Mos. 23, 1), weil die unnatürliche Verstümmelung derselben als etwas mit dem Charakter der Heiligkeit und Gottangehörigkeit Unverträgliches angesehen wurde; ohnehin konnte die eine Klasse derselben das Bundeszeichen überhaupt nicht annehmen. Aber trotzdem bildeten die sarîsîm zeitenweise einen Bestandteil des Hofstaates israelitischer und judäischer Könige. Außer ihrer allgemeinen Erwähnung in 1. Sam. 8, 15 begegnen wir ihnen in der Umgebung der israelitischen Könige Ahab (1. Kön. 22, 9) und Joram (2. Kön. 8, 6), auch im Palast des letzteren zu Jesreel (2. Kön. 9, 32), im Reiche Juda aber allerdings erst unter dem Hofstaate der Nachfolger Josia's (2. Kön. 24, 12. 15. Jer. 29, 2. 34, 19. 38, 7. 41, 16); auch ein von den Chaldäern bei der Eroberung Jerusalems gefangen genommener hoher militärischer Befehlshaber wird als sarîs bezeichnet (2. Kön. 25, 19. Jer. 52, 25). In allen diesen Fällen können recht wohl wirkliche Eunuchen gemeint sein, und die Zusammenstellung derselben mit den Weibern des königlichen Harems (2. Kön. 24, 15. Jer. 41, 16; vgl. 2. Kön. 9, 32) und ihre Unterscheidung von den sonstigen Dienern des Königs (1. Sam. 8, 15. 2. Kön. 24, 12) macht dies sehr wahrscheinlich; doch wird man sie dann nicht für Israeliten, sondern, wie den Jer. 38, 7 erwähnten Mohren, für gekaufte Ausländer zu halten haben. Auch Herodes d. Gr. hatte Eunuchen, von denen einer sein Mundschenk war, ein anderer die Speisen auftrug, ein dritter als Leibkammerdiener ihn zu Bett brachte, und alle auch zu den wichtigsten Regierungsgeschäften verwendet wurden (Joseph., Altert. XVI, 8, 1); auch seine Lieblingsfrau Marianne hatte einen ihr besonders treu ergebenen Eunuchen (Altert. XV, 7, 4). — Wenn aber der Chronist (1. Chr. 29 [28], 1) schon unter Davids Hofstaat sarîsîm mit aufführt, so mag er allerdings den Ausdruck im uneigentlichen Sinne von Hofbeamten gebrauchen. — Während schon die alttestamentliche Prophetie in der Leibesverstümmelung der Eunuchen kein Hindernis der Aufnahme in die Gemeinde Gottes sieht (Jes. 56, 3 ff.; vgl. Apstlg. 8, 36 ff.), legt der Herr Christus auf die freiwillige völlige Ertötung des geschlechtlichen Triebes im Interesse der unbehinderten Arbeit für das Reich Gottes (1. Kor. 7, 7 f. 9, 5 f.) und der eigenen Heiligung (1. Kor. 7, 32 ff.), indem er sie bildlich eine Selbstentmannung um des Himmelreiches willen nennt (Matth. 19, 11 f.), einen hohen Wert, empfiehlt sie aber ausdrücklich nur denen, welchen die Gabe der Enthaltsamkeit verliehen ist.

Versöhnungstag. Diesen Namen (bibl. jôm hakkippurîm, in jüdischer Vulgärsprache jôm kippur) führt der 10. des 7. Monats (Tischri) als der Generalsühntag, dessen Sühne nicht bloß bestimmten Sünden bestimmter Personen, sondern unterschiedslos allen Sünden der Gemeinde und zugleich aller der Unreinheit gilt, mit welcher von der Gemeinde aus auch das Heiligtum und seine Geräte affiziert sind; der Gnadenstand der Gemeinde, welcher die Voraussetzung aller während des Jahres gebrachter Privat- und Gemeindeopfer ist, wird einmal des Jahres an diesem Tage erneuert und alle die sündige Unreinheit getilgt, wodurch Israel sich selbst und die in seiner Mitte aufgeschlagene Stätte Gottes verunheiligt hat. Deshalb schließt die mit 3. Mos. 11 beginnende Gesetzreihe von Rein, Unrein und Reinigung mit dem Ritual des Versöhnungstages in Kap. 16, des einzigen Tages, an welchem die Kultushandlungen sich bis in das Allerheiligste erstrecken, und dessen Liturg von Anfang bis zu Ende ebendeshalb der Hohepriester selbst ist. Dieses Kap. 16 des Leviticus ist der Hauptabschnitt über die vom Hohenpriester zu vermittelnde Sühne des Volkes und der Heiligtümer; übrigens aber ist die ganze priesterliche Gesetzgebung von Beziehungen auf diesen Generalsühntag durchflochten. Schon der Abschnitt von der Anfertigung der heiligen Geräte nimmt 2. Mos. 30, 10 eine alljährlich einmalige Sühne in Aussicht. In 3. Mos. 23, 26—32 wird bei der Strafe der Ausrottung Selbstkasteiung (Fasten) und Feiertagsruhe für diesen Hochsabbath gefordert. In 3. Mos. 25, 9 wird die feierliche Proklamation des Jobeljahres (s. d. A.) an den Versöhnungstag gebunden. Der Priesterdienst „inwendig hinter dem Vorhange" 4. Mos. 18, 7 ist der am Versöhnungstage zu leistende. In 4. Mos. 29, 7—11 wird die Pflicht der Selbstkasteiung und Feiertagsruhe von neuem

eingeschärft, um dann anzuordnen, mit welcherlei Opfern dieser Hochfeiertag auszustatten sei, abgesehen von den zur Liturgie der Sühne gehörigen Opfern. Und auch schon der Name kapporeth, welchen die Goldplatte über der Bundeslade führt, ist mit Bezug auf den Versöhnungstag gewählt; denn er bedeutet Sühngerät (Luther: „Gnadenstuhl“) und deutet darauf hin, daß hier der alljährliche Hauptakt der Entsündigung des Volkes und Heiligtumes vollzogen wurde (s. d. A. Bundeslade Nr. 2). — 2 Dagegen vermissen wir einen Beleg dafür, daß in der nachmosaischen Zeit, so weit deren Geschichte in den kanonischen Büchern des A. T.s vorliegt, der Versöhnungstag wirklich gefeiert worden sei. Zwar befremdet es an sich nicht, daß davon nirgends in geschichtlichem Zusammenhange die Rede ist (denn auch von Feier des Pfingstfestes ist nur 2. Chr. 8, 13 beiläufig und also so gut wie gar nicht die Rede), aber um so befremdender ist es, daß da, wo dem geschichtlichen Zusammenhange nach die Erwähnung dieser Feier zu erwarten wäre, dennoch ihrer keine Erwähnung geschieht. Wenn, wie der Chronist 2. Chr. 7, 7—9 erzählt, die Einweihung des Salomonischen Tempels mit der Altarweihe begann, an welche sich die siebentägige Feier des Laubenfestes und seines Schlußtages (15.—22. Tischri) anschloß, so fiel in die Altarweihtage (8.—14. Tischri) der Versöhnungstag hinein, von dem aber nichts verlautet. Auch der Bericht Esra 3, 1—6 über den Wiederbeginn des Opfergottesdienstes im Tischri 536 (des Jahres der Rückkehr), als nur erst der Brandopferaltar auf der Tempelstätte wieder hergestellt war, schweigt über den Versöhnungstag. In beiden Fällen begreift sich's, daß die Begehung des Versöhnungstages unterblieb; aber immerhin ist es auffällig, daß schweigend über ihn hinweggegangen wird. Noch auffälliger ist es, daß nach Neh. 8, 13—17 die Notabeln des Volkes, welche sich am 2. Tischri des Jahres 444 bei Esra versammeln, durch das Lesen der Thora an die Laubhüttenpflicht erinnert werden, nicht aber zugleich an die Pflicht, den großen Festtag zu begehen, und daß dagegen der 24. Tischri nach der Laubenfestfeier als nationaler Bußtag begangen wird (Neh. 9, 1). Auch die neue Thora Ezechiels weiß von keiner Feier des 10. Tischri; sie verordnet (Hes. 45, 18—20) zwei Sühntage, deren einer auf den 1. Nisan, der andere auf den 1. Tischri fällt, der 10. Tischri heißt 40, 1 Jahresanfang, nämlich Anfang des Jobeljahres, aber nicht, wie 3. Mos. 25, 9 zugleich Versöhnungstag. Wir stehen hier vor einem Rätsel, welches auch dadurch, daß man die Institution des Versöhnungstages in nachezechielische Zeit herabdatiert, nicht befriedigend gelöst wird; denn die Thora Ezechiels kennt auch keinen Hohenpriester, sie schweigt über die Ausstattung des Allerheiligsten, sie reduziert die Ausstattung des Heiligen auf einen Tisch (Altar) mit Beseitigung des Schaubrottisches und Leuchters — sie steht nicht allein zu nachexilischen, sondern auch zu wohlbezeugten vorexilischen Einrichtungen in negativem Verhältnis. Und wenn die den Versöhnungstag betreffenden gesetzlichen Vorschriften in die Zeit geschichtlicher Bezeugung seiner Feier herabzudatieren wären, so führt uns dies in eine Zeit herab, in welcher alle Voraussetzungen fehlen für die schöpferische Begründung einer so tief in das Kultusleben eingreifenden und die Autorität eines geoffenbarten mosaischen Gesetzes ansprechenden Einrichtung. Denn das erste und älteste geschichtliche Zeugnis für die Feier ist Sir. 50, 5 ff., wo der Hohepriester Simon II. (219—199 v. Chr.), wie er am Versöhnungstage aus dem Allerheiligsten heraustritt, besungen wird (s. d. A. Jesus Sirach). Dagegen ist der „Fasttag“ bei Joseph., Altert. XIV, 4, 3 (Eroberung Jerusalems durch Pompejus) und XIV, 16, 4 (Eroberung durch Herodes), da er als in den dritten Monat fallend bezeichnet wird, nicht der Versöhnungstag. So bleibt also — abgesehen von dem Hebräerbriefe (besonders Hebr. 9, 7. 25) — als Zeugnis für die Feier desselben neben Sir. 50 nur Apstlg. 27, 9 (aus dem Jahre 60 n. Chr.) übrig, wenn anders hier unter dem „Fasten“ schlechtweg der Versöhnungstag zu verstehen ist. Man nannte diesen in Palästina gemeinhin „das große Fasten“ (ṣomâ rabbâ, z. B. jer. Joma VIII, 4), sonst auch „den großen Tag“ (jômâ rabbâ, z. B. Rosch haschana 21 a) und in der Kultussprache schlechtweg „den Tag“ (Joma 14 b), wonach der von der Feier des Versöhnungstages handelnde talmudische Traktat Joma betitelt ist. — 3 In den Normen, welche der Priesterkodex für den Versöhnungstag aufstellt, ist gar manches fraglich, so daß ohne hinzukommende rechtsgültige traditionelle Vollzugsverordnung der Dienst unsicherem Schwanken preisgegeben gewesen wäre. Es war festzustellen, wie die in 4. Mos. 29 vorgeschriebenen Opfer sich dem Früh- und Abendgottesdienst des Tages einzugliedern hätten. Über die „Wolke“ 3. Mos. 16, 2 lagen Pharisäer und Sadducäer im Streite; diese verstanden die theophanische Wolke, jene die Rauchwolke infolge der Räucherung. Nicht minder fragte es sich, wo die Darbringung des hohenpriesterlichen Widders 3. Mos. 16, 5 ihren Ort im Ritual habe, und welcher Altar, ob der Räucheraltar oder der Brandopferaltar, 3. Mos. 16, 18 zu verstehen sei. Wir geben zunächst einen Überblick über sämtliche für den Versöhnungstag vorgeschriebenen Opfer und dann ein Bild des Herganges der Feier zur Zeit des zweiten Tempels, wie es sich nach den im Talmud, voran der Mischna, schriftlich gemachten Direktiven und Erinnerungen darstellt. Der Opferkomplex des Versöhnungstages setzte sich zusammen aus 1) dem alltäglichen Morgen- und Abendopfer; 2) den zu dem alltäglichen Opfer (tamîd) hinzukommenden festlichen

Zusatzopfern (musaphim), welche 4. Mos. 29, 7–11 vorgeschrieben werden; 3) den zur eigentümlichen Liturgie des Tages gehörigen Opfern, nämlich a. den vom Hohenpriester für seine Person zu beschaffenden: einem Sündopferstier und Brandopferwidder, 3. Mos. 16, 3 (wo diese beiden Opfer nicht als in das Allerheiligste einzubringende, sondern nur als Bedingung seines bis in dieses hinein sich erstreckenden Dienstes an diesem Tage bezeichnet werden) und b. den von der Gemeinde aus ihren Mitteln zu beschaffenden: den zwei Böcken, dem zu opfernden und dem zu entsendenden, und einem Brandopferwidder, 3. Mos. 16, 5. Dieser Brandopferwidder der Gemeinde ist nicht verschieden von dem 4. Mos. 29, 8 genannten. Vielleicht ist die reichere Ausstattung des Tages mit Zusatzopfern 4. Mos. 29, 8–11 jünger als das Gesetz von der Liturgie des Tages in 3. Mos. 16. Mit den zwei Böcken verhält es sich ähnlich wie mit den zwei Vögeln im Reinigungsritus des Aussätzigen (3. Mos. 14, 1–7), welche schon Origenes vergleicht. Das Blut des einen Vogels, mit dem Sprengwedel appliziert, dient der physischen Reinigung, und der andere Vogel, in das reinigende Blutwasser getaucht, nimmt den Aussatz des Geheilten vollends mit sich fort; ebenso dient das Blut des einen Bockes der Sühne und der in die Wüste, wo die Dämonen hausen, entlassene nimmt die Sünden vollends mit sich fort und wird samt ihnen in den Abgrund gestürzt. Wohl zu unterscheiden von demjenigen dieser zwei Böcke, welcher als Sündopferbock der Gemeinde zu schlachten war, und dessen Blut, wie das des hohenpriesterlichen Sündopferstiers ins Allerheiligste eingebracht wurde, ist der Musaph-Sündopferbock 4. Mos. 29, 11, dessen Blut nicht in das Allerheiligste, sondern nur in das Heilige kam, wo es den Hörnern des Räucheraltars appliziert ward. — 4 Während der Hohepriester sonst in den Gottesdienst funktionierend eingreifen konnte, so oft er wollte, war er am Versöhnungstage der Hauptliturg und bei allen 15 Hostien der eigentliche Opferpriester. Schon 7 Tage vorher hatte er sein Haus zu verlassen, um eine Tempelzelle zu beziehen und da auf den Dienst am Versöhnungstage vorbereitet zu werden; für den Fall, daß ihm etwas zustieße, was ihn funktionsunfähig machte, wurde ihm ein Stellvertreter (sagan) bestellt. Am Rüsttage des Versöhnungstages wurde er eidlich verpflichtet, den Dienst nach rechtsgültiger Praxis zu verrichten, nicht nach der Ansicht der Sadducäer, welche 3. Mos. 16, 2 dahin deuteten, daß das Räucherwerk schon vor dem Eintritt ins Allerheiligste auf die Pfanne mit den Glühkohlen geschüttet werden müsse. Er hatte am 9. die strengste Diät zu beobachten und mußte die Nacht vom 9. auf den 10. schlaflos zubringen, entweder selber vortragend oder sich vorlesen lassend. Der Dienst am 10. begann dann damit, daß er, nachdem er an einem dafür bestimmten Orte neben seiner Zelle seine gewöhnlichen Kleider ausgezogen, sich gebadet, die Goldgewänder (den hohepriesterlichen Ornat) angelegt und durch Waschung Hände und Füße geweiht hatte, den täglichen Morgengottesdienst versah, eingeschlossen das hohepriesterliche Pfannengebäck-Opfer, und (so wenigstens nach der Angabe Rabbi Akiba's) den Stier und die 7 Lämmer, die zu den gemeindlichen Musaph-Opfern gehörten, darbrachte. Alles, was auf das mit dem erstmaligen Kleiderwechsel verbundene Baden und Waschen folgte, ging innerhalb des engeren Tempelbezirks vor sich. Nach abermaliger Weihwaschung (kiddusch) der Hände und Füße zog der Hohepriester die Goldgewänder aus, badete sich und legte die weißen Gewänder von pelusischem Linnen an, in denen er alle dem Versöhnungstage eigentümlichen Funktionen zu verrichten hatte. Nach drittmaliger Weihwaschung der Hände und Füße ging er an den eigentlichen Dienst des Tages. Fünfmal hatte er an diesem Tage zu baden und zehnmal Hände und Füße durch Waschung aus einem goldenen Gefäße zu weihen. Davon absehend, beschreiben wir nun die Aufeinanderfolge der Diensthandlungen. Das erste war, daß er, in den inneren Vorhof hinabgestiegen, zu seinem Sündopferstiere hintrat; dieser stand bereit zwischen Tempel und Brandopferaltar, mit der Vorderseite nach Süden hin, so aber, daß die Stirn nach dem westlichen Allerheiligsten gekehrt war. Der Hohepriester, auch selbst nach dem Allerheiligsten gekehrt, legte ihm die Hände auf und beichtete für sich und sein Haus. Alle drei Mal, so oft der Jehova-Name in dem Beichtgebet (widduj) vorkam, fielen alle Nahestehenden auf ihr Angesicht und die Fernerstehenden riefen: Gebenedeiet sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches auf immer und ewig! Hierauf ging der Hohepriester von dem Sündopferstiere hinweg nach der Nordseite des Altars, wo die zwei Sündopferböcke bereit standen, die Gesichter nach dem Allerheiligsten gewendet. Er stellte sich so, daß er einen zur Rechten und einen zur Linken hatte. Es befand sich dort eine Büchse mit zwei Losen, zwei Plättchen, auf deren einem „Für Jehova" und dem anderen „Für Asasel" (s. d. A. Asasel) eingraviert war und legte das mit der Rechten ergriffene Los auf den rechtsstehenden, das mit der Linken ergriffene auf den linksstehenden Bock, wobei es als ein gutes Omen galt, wenn er das Los „Für Jehova" in die rechte Hand bekam. Der assistierende Vice-Hohepriester (sagan) rief ihm zu, je nachdem er es in die eine oder die andere Hand bekommen: Herr Hohepriester, hebe deine Rechte (oder: deine Linke) in die Höhe! Wenn er dann das Los „Für Jehova" auf den Bock legte, las er die Inschrift und alle Dabeistehenden fielen anbetend auf ihr Angesicht. Damit hinfort die zwei Böcke nicht verwechselt würden, band der Hohepriester dem Asasel-

Bock einen scharlachenen Wollenstreifen an den Kopf, dem anderen einen gleichen an den Nacken; den Asasel-Bock stellte er in der Richtung nach dem Ostthor, durch das dieser hinausgeführt werden sollte. Alsdann ging er zurück zu dem Sündopferstier, legte ihm die Hände auf und beichtete im Namen der ganzen Priesterschaft. Nachdem dies geschehen, schlachtete er ihn und übergab das Becken mit dem aufgefangenen Blute einem nahestehenden Priester, der es rührte, stieg den Altar hinauf und holte in einer goldenen Pfanne (machtah) glühende Kohlen herunter. Diese Pfanne nahm er wegen ihrer Schwere in die rechte Hand, und in die Linke den Löffel (kaph), nachdem er diesen von den herbeigebrachten Spezereien gefüllt hatte. So belastet begab er sich in das Innere des Tempelhauses, indem er an der Südseite des ersten Vorhanges und dann an der Nordseite des zweiten (parochet) hindurchging. Im Allerheiligsten setzte er die Pfanne auf den die Bundeslade vertretenden Stein ('eben schetîjah); dann füllte er seine Hände mit dem Räucherwerk im Löffel, indem er diesen am Rande mit den Fingerspitzen oder mit den Zähnen festhielt (eine der schwierigsten Dienstverrichtungen), schüttete das Räucherwerk nach innen auf die Glühkohlen der Pfanne und, nachdem das Allerheiligste sich mit Rauch gefüllt hatte, schritt er rücklings hinaus. Im Heiligen sprach er ein Bittgebet für das Volk (s. Delitzsch, Geschichte der jüdischen Poesie, S. 187), welches kurz sein mußte, damit sein langes Ausbleiben das Volk nicht erschreckte. Im Vorhofe angekommen, nahm er das Becken mit dem Sündopferstierblut, ging damit wie zuvor ins Allerheiligste, spritzte da von dem Blute einmal aufwärts und siebenmal unterwärts, so daß das Blut zu Boden, aber in der Richtung auf den Gnadenstuhl (kapporeth) zu Boden fiel. Wieder hinausgehend ließ er das Blutbecken auf einem vergoldeten Pilaster im Heiligen zurück. Im Vorhofe angekommen, schlachtete er den Sündopferbock, ging mit dessen Blut gleichfalls ins Allerheiligste und nach vollzogener achtmaliger Spritzung (hazzāah) setzte er das Blutbecken auf einen anderen Pilaster des Heiligen. Hierauf nahm er das Becken mit dem Sündopferstierblut, spritzte davon achtmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten, setzte das Becken wieder an seinen Ort und vollzog eine gleiche Spritzung aus dem Becken mit dem Sündopferbockblute, worauf er das Blut beider Opfer mehrere Male in einander goß und es von seinem hinausgetauchten Finger an die vier Hörner des Räucheraltars abträufen ließ. Nach dieser Auftropfung und Streichung (nethînah) des gemischten Blutes auf den Räucheraltar schaufelte er Kohlen und Asche hinweg, bis die Goldplatte sichtbar ward, und bespritzte auch diese siebenmal. Was vom Blute noch übrig war, goß er, hinausgekommen an dem Fuße des Brandopferaltars aus. Von da ging er zu dem Asasel-Bock, legte ihm die Hände auf und beichtete im Namen Gesamtisraels. Auch in diesem Beichtgebete kam der Jehova-Name dreimal vor, so daß also der Hohepriester ihn inmitten der Liturgie des großen Tages zehnmal (3 + 1 + 3 + 3) aussprach. Nachdem er die Sünden des Volkes auf den Asasel-Bock gelegt, übergab er ihn einem Laien, um ihn den Tempelberg hinab und zur Stadt hinaus nach der steinichten Wüste Zuk (ṣûk) zu bringen, von wo er ihn rücklings einen Felsen hinabstürzte; diese Stelle der Kreidewüste, wohin man über Bethanien in ziemlich gerader Linie ostwärts gehend gelangt, ist neuerdings von Baurat Schick sicher ermittelt worden (s. ZDPV. 1880, S. 214—219). Während diese Wegführung und der Hinabsturz in den Abgrund geschah, nahm der Hohepriester aus den Körpern des Sündopferstieres und des Sündopferbockes die Fettstücke heraus. Vier Priester, zwei und zwei, trugen dann beide Opfertierkörper an zwei Stangen hinaus, um sie an dem Aschenplatz zu verbrennen. Sobald die Ankunft des Asasel-Bockes mittels geschwenkter Tücher signalisiert war, ging der Hohepriester nach dem Frauenvorhof ('azarath naschîm), wohin die ganze Gemeinde folgte, und las hier aus der ihm feierlich überreichten Thorarolle die Abschnitte 3. Mos. 16 und 23, 27—32. Dann rollte er die Thora wieder zusammen, drückte sie an seine Brust und, nachdem er gerufen: „Es ist noch mehr darinnen, als ich euch vorgelesen", sagte er 4. Mos. 29, 7—10 auswendig her; der Dolmetsch (methurgeman) übersetzte. Nachdem er dann die weißen Kleider mit dem üblichen hohepriesterlichen Ornate gewechselt, opferte er den Musaph-Sündopferbock, dessen Blut nur dem Räucheraltar zu applizieren war, seinen Widder und den Musaph-Widder; die blutigen Oblationen schlossen damit, daß er die Opferstücke des Sündopferstieres und Sündopferbockes in das Altarfeuer hinauftrug und das tägliche Abendopfer brachte. Dann legte er den Ornat wieder ab und zog die weißen Kleider an, um Löffel und Pfanne aus dem Allerheiligsten herauszuholen. Nachdem er die weißen Kleider ein letztes Mal mit dem Ornat vertauscht, brachte er das abendliche Räucheropfer und besorgte die Abendlichter auf dem Kandelaber des Heiligen. Hiermit war sein Dienst zu Ende. Er legte den Ornat ab und begab sich in seinen gewöhnlichen Kleidern, vom Volke geleitet, nach Hause, um in festlichem Kreise den glücklichen Schluß des Tages und Dienstes zu feiern. — Das ist ein Abriß der Aboda (Liturgie) des Versöhnungstages nach der Praxis der hasmonäischen und herodeischen Zeit. Sie ist auf Grund des Talmud oft in Prosa (z. B. von Ascheri) und Poesie (z. B. von Saadia Gaon) nacherzählt und ausgemalt worden, und bildet bald in dieser, bald jener Fassung je nach dem landschaftlichen Ritus

einen Bestandteil der Gebetsordnung des Versöhnungstages. Sonderbarerweise macht die Sage zum Verfasser eines dieser Festgedichte (Pijûtim) den Simon Kepha, d. i. den Apostel Petrus (s. Frankels Monatsschrift 1858, S. 468 f. Zunz, Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 5 f.).
Del.

Verunreinigung, s. Reinigkeit, bes. Nr. 5—7.

Vetter steht in der deutschen Bibel als allgemeinere Bezeichnung der männlichen Verwandten väterlicherseits, am häufigsten für Vatersbruder Oheim (3. Mos. 20, 20. 25, 49. 4. Mos. 27, 10 f. 36, 11. 1. Sam. 10, 14—16. 14, 50. 2. Kön. 24, 17. Esth. 2, 7. 15. Jer. 32, 7 ff. Am. 6, 10); seltener für Sohn des Vatersbruders, Vetter im jetzt gebräuchlichsten Sinne (3. Mos. 10, 4. Jer. 32, 12. Tob. 11, 19); 1. Chr. 28 [27], 32 für Neffe und Tob. 7, 2. 2. Makk. 11, 1. 35 allgemeiner für väterlicher Seitenverwandter. — Jes. 5, 1 ist für das unpassende „Vetter“ vielmehr „Freund“ zu setzen; es liegt darin eine Hindeutung auf das nähere Verhältnis des Propheten zu Gott.

Viehzucht. Die Vorväter der Israeliten waren Hirtennomaden. Wie die Patriarchen als solche in Canaan gelebt hatten (1. Mos. 12, 16 u. a.), so erhalten deren Nachkommen in Ägypten mit Rücksicht auf diese Lebensweise das zur Viehzucht besonders geeignete Land Gosen (1. Mos. 46, 34. 47, 1 ff.), und mit ihren Herden ziehen sie auch wieder von Ägypten nach Canaan. Auch nachdem Israel hier zum seßhaften, Ackerbau treibenden Volke geworden war, behielt die Viehzucht immer eine große volkswirtschaftliche Bedeutung. Einzelne Stämme, im Ostjordanlande die Rubeniten und Gaditen (4. Mos. 32, 1 ff. 5. Mos. 3, 19; vgl. d. A. Ruben), im Westjordanlande der Stamm Simeon (s. d. A.), hielten, wie die Rechabiter (s. d. A.), die Lebensweise der Hirten mit zäher Vorliebe fest; und manche Landstriche, wie das Mittagsland, die Wüste Juda, die große Hochebene im Ostjordanlande, auch manche Striche der Ebene Saron waren nur als Weideland recht nutzbar zu machen. Aber auch von den anderen Stämmen und in den anderen Landesteilen wurde Viehzucht neben dem Ackerbau getrieben. Von welcher Ausdehnung sie gewesen sein muß, darauf lassen unter anderem der große Bedarf an Opfertieren, die vielen von dem Hirtenleben entlehnten Ausdrücke und Bilder (vgl. S. 635 b), die besondere Rücksichtnahme auf den Herdenbesitz in den Zusagen göttlicher Segnungen (5. Mos. 8, 13. 28, 4 u. a.) und die Verheißungen, welche mit der Wiederbevölkerung des Landes auch die Wiedererfüllung desselben mit einer Menge Viehes in Aussicht stellen (vgl. z. B. Jer. 31, 27. 33, 12 f. Sach. 2, 4 u. a.), schließen. Die Gesetzesbestimmungen, welche das Eigentum sichern, setzen voraus, daß dasselbe außer dem Grundbesitz vorzugsweise in Vieh bestand (s. Diebstahl und Eigentum, Nr. 4). Auch in dem Krongut des Königs nahmen große Herden eine bedeutende Stelle ein (1. Sam. 21, 7. 1. Chr. 28 [27], 29 ff. 2. Chr. 26, 10). — Das als Gegenstand des Besitzes in dem Wort mikneh und im Gegensatze zu dem Menschen in dem Ausdrucke behemah (s. Tiere) zusammengefaßte Vieh zerfiel, wenn wir hier von Eseln, Kamelen, Maultieren und Pferden (s. die einzelnen Artt.) absehen, in das Kleinvieh (ṣô'n), d. h. Schafe und Ziegen (s. die Artt.) und das Großvieh, d. h. die Rinder (baḳar). Jenes war jederzeit viel zahlreicher, als dieses; namentlich eigneten sich sowohl das Gebirgsland des Westjordanlandes als die große Hochebene des Ostjordanlandes südlich von Hesbon (s. Ebene) vorwiegend nur für Kleinviehherden, während das Rindvieh, das man schon der Feldarbeit wegen nicht entbehren konnte, hier mehr einzeln gehalten wurde. In den breiteren Thalgründen und in der Ebene Saron fanden dagegen auch Rinderherden reichliche Weide (1. Chr. 28 [27], 29); vor allem aber war Basan, namentlich dessen westliche Hälfte, das nachmalige Gaulonitis (vgl. S. 189), durch seine schönen, kräftigen Rinderherden ausgezeichnet, weshalb Basansstiere das Bild mächtiger und gefährlicher Feinde (Ps. 22, 13; Luther: „fette Ochsen“) und „Basanskühe“ das üppiger Weiber (Am. 4, 1; Luther: „fette Kühe“) sind, wie auch die anderen Herdentiere auf den fetten Weiden Basans (vgl. Jer. 50, 19) sprichwörtlich als die besten genannt werden (5. Mos. 32, 14; Luther: „feiste Widder“; Hes. 39, 18). — Indem wir bezüglich des Kleinviehs auf die Artikel Schafe, Widder und Ziegen und bezüglich der Hütung und Pflege der Herden auf den Art. Hirten verweisen, ziehen wir in folgendem nur das Rindvieh besonders in Betracht. Dem gewöhnlichen, kollektiven Gattungsnamen baḳar entspricht als Bezeichnung des einzelnen Stückes das Wort schôr, das ohne Rücksicht auf das Alter, also auch vom Kalbe (2. Mos. 22, 30 [29]. 3. Mos. 22, 27), aber nicht leicht von der Kuh (2. Mos. 34, 19. 4. Mos. 18, 17 und 5. Mos. 15, 19 sind zweifelhafte Belege) gebraucht wird. Dagegen kommen die Ausdrücke 'eleph und 'allûph (= das gezähmte Haustier) von beiden Geschlechtern vor (vgl. 5. Mos. 7, 13. 28, 4. 18. 51. Ps. 144, 14). Der Stier, besonders der noch junge, aber auch noch der 7jährige (Richt. 6, 25), heißt par, die Kuh parah; für jenen wird, wenn er ausgewachsen ist, dichterisch auch 'abbîr (= der Starke) gebraucht. Das Kalb heißt ʿegel, ʿeglah; doch wird ʿeglah auch noch von dreijährigen (1. Mos. 15, 9), milchenden (Jes. 7, 21) und zum Pflügen und Dreschen verwendbaren (Richt. 14, 18. Hos. 10, 11) Kühen gebraucht, immer aber mit der Nebenvorstellung

des noch jugendlichen Alters (vgl. 5. Mos. 21, 6. 3). — In Luthers Bibel sucht man das im Alt- und Mittelhochdeutschen gebräuchliche Wort „Stier“ vergeblich; dagegen hat das Wort „Ochse“, das nicht nur für schôr, 'abbîr, 'eleph und 'allûph, sondern öfters auch für das sonst durch „Rind“ übersetzte bakar gebraucht ist, seine allgemeinere Bedeutung „männliches Rind“ (nicht die speciellere: „verschnittenes“, wie es denn Ochsen in diesem Sinne bei den Israeliten nicht gegeben hat; vgl. d. A. Tiere), und in einzelnen Stellen ist dieselbe gegen den sonstigen Sprachgebrauch zu der ganz allgemeinen „Rind“ erweitert. Das Wort par pflegt Luther (ausgenommen Hes. 39, 18) durch das gleichlautende und gleichbedeutende „Farre“, parah aber immer durch Kuh (denn „Färse“ ist speciell das noch nicht trächtige weibliche Rind) wiederzugeben. — Die im heutigen Palästina vorherrschende Rindviehrasse ist klein und unansehnlich und hat kurze Hörner; man sieht meist schwarze oder braune, bisweilen auch rote Tiere, selten dagegen scheckige und noch seltener weiße; eine andere edlere, mehr hellfarbige Rasse von größerem Wuchs, die der besten ägyptischen ähnlich ist, trifft man in den reicheren Strichen Galiläa's und auf dem Carmel. Im Jordanthale, namentlich in den sumpfigen Gegenden am oberen Jordan, findet man auch viele indische Büffel unter dem Rindvieh, deren Arbeitskraft größer und deren Milch reichlicher und fetter ist. Die Einführung dieses Tieres in Palästina fällt aber ohne Zweifel erst in die nachbiblische Zeit; und auch die heutigen Rindviehrassen Palästina's sind schwerlich dieselben, die im alten Israel gezüchtet wurden. Plinius (VIII, 70) sagt, daß die syrischen Stiere keine Wamme, aber einen Buckel auf dem Rücken hätten. Einen solchen Fettbuckel auf den Schultern über den Vorderbeinen hat das Rindvieh in Arabien (Niebuhr, Beschreib. S. 165), und es stammt diese Rasse ohne Zweifel von dem indischen Zebu her. Auch sie ist schwerlich schon von den alten Israeliten gezüchtet worden und scheint auch im heutigen Palästina nicht gewöhnlich zu sein. Nach der Bibel muß das Rindvieh der Israeliten eine stattliche, kräftige, lebhafte und oft wilde Rasse gewesen sein. Davon zeugen manche Bilder und Vergleichungen (5. Mos. 33, 17. Jer. 46, 20. 50, 11. Hos. 10, 11), davon die Verwendung des Rindes in der bildenden Kunst, der bildliche Gebrauch des Horns (s. d. A.) und manche Stellen, welche die Gefährlichkeit der Stiere voraussetzen. In der talmudischen Zeit war die ägyptische Rasse besonders geschätzt, und vielleicht war auch das Rindvieh der alten Israeliten dem schönen, langhörnigen und breitbauchigen der alten Ägypter (vgl. S. 20. 21. 22) ähnlich. Die rote Farbe, die 4. Mos. 19, 2 gefordert ist, war gewiß nicht die gewöhnliche. — So lange als möglich ließ man die Rinder im Freien weiden (4. Mos. 22, 4. 1. Kön. 4, 23 [5, 3]. Hiob 40, 10. Ps. 106, 20. Jes. 7, 25. Dan. 4, 22. 29 f. 5, 21); im Stalle (2. Chr. 32, 28) wurden sie an Krippen (Spr. 14, 4. Jes. 1, 3), wenn das Gras ausgegangen war, mit Häckerling (Jes. 11, 7. 65, 25) oder in besseren Verhältnissen mit Mengselfutter (vgl. d. A. Heu und Hiob 6, 5. Jes. 30, 24) gefüttert und täglich, auch am Sabbath (Luk. 13, 15), zur Tränke geführt. Zum Zweck der Mastung wurden sie im Stall zurückbehalten (vgl. 1. Kön. 4, 23 [5, 3]. 1. Sam. 28, 24 u. a.). — Die Milch der Kühe war, süß und geronnen, ein bei Reichen und Armen viel genossenes Nahrungsmittel und wurde zu Käse, die Sahne vielleicht auch zu Butter verarbeitet. Zu dem, was hierüber in den Artt. Käse und Milch schon bemerkt worden ist,

Syrische Sahnenbüchse.

fügen wir hier noch folgende briefliche Mitteilungen, die ich der Güte des H. Dr. Wetzstein verdanke: „Das biblische schephôth (2. Sam. 17, 29) bezeichnet nicht „Käse“, sondern den Abraum der Milch, die Sahne (von schapha' = das Obere wegnehmen); auch der andere in Syrien dafür gebräuchliche Name kischtah (vom Zeitwort kaschat = das Obere wegnehmen) besagt dies. Nicht Käse bringt, wenigstens heutzutage, der Bauer und Nomade zum Geschenk, sondern in cylinderförmigen Holzgefäßen Sahne, der Nomade vom Schafe, der Bauer von der Kuh (schephôth bakar; das hebr. Wort ist Singular); die letztere ist die vorzüglichere, denn die Schafsahne ist übermäßig fett. Damit sie in dem heißen Lande nicht sauer wird — denn nur süß wird sie in den Holzcylindern auf den Markt oder als Geschenk gebracht — kocht man sie vorher ab. Diese Sahne, welche sehr dick ist, wird heutigen Tages so genossen, daß man sie aus dem Cylinder in Schüsselchen gießt, stark mit Zucker bestreut und mit Holzlöffeln ißt. Es gehört dort diese Speise zu den angenehmsten Genüssen und begehrlichsten Leckereien. Die der Nomaden läßt sich nur

3 Monate lang im Frühjahre, wenn die Schafe säugen, haben; im Sommer und Herbst geben sie keine Milch; die Rindersahne der Bauern dagegen bekommt man das ganze Jahr, wenn auch vom Mai bis Dezember spärlicher. Der Turkmanenstamm in Gôlân nennt sie kaimak, ein Name, den auch die Araber verstehen, besonders die Damascener, unter denen viele Türken (die Garnison) sind. Der gewöhnlichste Name in Syrien ist kischṭah; doch hört man auch raghwe (= Gischt, Schaum) neben zahr el-chalîb und anderen die Sahne als „Milchblume" bezeichnenden Ausdrücken. Die Holzcylinder sind keine Fäßchen mit Dauben (die es in dem heißen Lande nicht geben kann), sondern haben die Konstruktion unserer Schachteln und heißen auch, wie diese, nämlich ʿolba; verfertigt werden sie von einem besonderen Gewerke, den ʿolabîja. Ihre Höhe ist ca. 30 cm und ihre innere Weite etwa 12 oder 13. Die dünnen Holzblätter, aus denen man sie macht, sind Weide, Weißpappel oder Walnußbaum; sie erhalten durch Erhitzung die Cylinderform, werden mit Holznägeln genietet und sind kaum 2/3 cm dick. Am oberen und unteren Rande ist der Dauerhaftigkeit wegen reifenartig ein Holzstreifen um die ʿolba gelegt, und sie hat einen hölzernen Boden, wie unsere Schachtel. Der Deckel fehlt, weshalb sie beim Transport durch Pflanzenblätter gegen Staub geschützt werden. Getragen werden sie mittels daran befestigter Stricke oder Riemen, wie unsere Wassereimer, oft je 2 an einer Hand." — Nicht minder nutzbar, als durch die Milch, war das lebende Rindvieh als **Arbeitstier**; man verwendete als solche zwar auch weibliche, vorzugsweise aber die männlichen Tiere; auch in den Herden pflegte darum die Zahl der letzteren viel größer zu sein, als zur Zucht erforderlich war (1. Mos. 32, 15; Varro rechnet auf 60 Kühe 2 Zuchtfarren). Man brauchte die Rinder zum Pflügen (5. Mos. 22, 10. Richt. 14, 18. 1. Sam. 11, 5. 1. Kön. 19, 19 ff. Hiob 1, 14. Jes. 30, 24. Am. 6, 12) und Eggen (Hiob 39, 10. Hos. 10, 11), sowie zum Dreschen (vgl. d. A. **Ackerbau**, Nr. 3 u. 6). Ihr Dienst bei der Feldbestellung wurde hoch geschätzt (Spr. 14, 4) und galt als so unentbehrlich, daß das Pfänden des Ochsen einer Witwe als habgierige Hartherzigkeit verurteilt wurde (Hiob 24, 3). Natürlich bedarf es mancher Züchtigung, bis sich das als Kalb lustig und mutwillig umherspringende (Ps. 29, 6. Jer. 50, 11; „löcken" = springen, hüpfen) Rind an das Joch gewöhnt hat (Jer. 31, 18. Hos. 10, 11), das es dann willig trägt. Zum Antreiben bediente man sich des Ochsensteckens (malmad) oder Ochsenstachels (dorban; griech. būkentron oder būplēx), eines langen Steckens mit an seiner Spitze befestigtem Stachel (Richt. 3, 31. 1. Sam. 13, 21. Sir. 38, 26, wo Luther „Geißel" übersetzt; Apstlg. 9, 5), der wohl, wie heutzutage, am hinteren Ende eine kleine Hacke hatte. — Auch als **Zugtiere** wurden männliche und weibliche Rinder benutzt (4. Mos. 7, 3. 7 f. 1. Sam. 6, 7. 2. Sam. 6, 3. 6. Sir. 26, 9), und selbst als **Lasttiere** scheinen sie, obschon von Natur dazu nicht geeignet, dann und wann, wie nach Älian die hörnerlosen Rinder in Mysien, verwendet worden zu sein (1. Chr. 13 [12], 40; vgl. 5. Mos. 22, 4). — Rinder waren aber auch die wertvollsten **Schlachttiere** (5. Mos. 12, 21. 14, 4. 1. Sam. 14, 32. 34. Spr. 7, 22), und Kälber und Ochsen wurden zu solchem Zwecke besonders gemästet (merîʾ berîʾ). Bei Gastmählern und Festmahlzeiten, an der Hoftafel und wo es sonst hoch herging, wurde das Fleisch von gemästeten Kälbern (1. Mos. 18, 7 f. 1. Sam. 28, 24. Am. 6, 4. Luk. 15, 23) oder von Ochsen (1. Kön. 4, 23. 2. Chr. 18, 2. Neh. 5, 18. Spr. 15, 17. Jes. 22, 13. Tob. 8, 21. Matth. 22, 4) gekocht oder gebraten aufgetragen. Besonders gern soll nach dem Talmud das dritte Kalb, welches eine Kuh geworfen hatte, auf den Tisch gebracht worden sein. Heutzutage ist Rind- und Kalbfleisch in Palästina nur sehr selten zu haben; Rinder werden fast nur noch im Libanon geschlachtet. — Natürlich nahmen die Rinder auch unter den **Opfertieren** die vornehmste Stelle ein. Mit dem 8. Tage ihres Lebens wurden sie opferbar (2. Mos. 22, 30. 3. Mos. 22, 27). Sie werden zu allen Arten von blutigen Opfern verwendet, ausgenommen das Schuldopfer. So ist der Farre das **Sündopfertier** des Hohenpriesters und, falls es sich um Sühnung einer besonderen Versündigung handelt, auch das des Volks (3. Mos. 4, 3. 14. 16, 3. 6. 11); ebenso wird ein Farre bei der Priester- und bei der Levitenweihe als Sündopfer dargebracht (2. Mos. 29, 1. 14. 36. 3. Mos. 8, 2. 14. 4. Mos. 8, 8. 12; vgl. Hes. 43, 19. 45, 18. 22); beim Amtsantritte Aarons und seiner Söhne besteht das Priestersündopfer in einem Kalb (3. Mos. 9, 2. 8), und zum Sündopfer für Totenunreinigkeit wurde eine rote Kuh verwendet (4. Mos. 19, 2). — Ferner war das Rind das bevorzugte **Brandopfertier**. Das Gesetz schreibt für diese Verwendung männliche Tiere vor (3. Mos. 1, 3), und so werden auch als Brandopfer meist Farren dargebracht (3. Mos. 23, 18. 4. Mos. 7, 15. 87. 8, 8. 12. 15, 24. 28, 11 u. a. 29, 2 u. a. Richt. 6, 25 ff. 1. Kön. 18, 23 ff. Esra 8, 35. Ps. 50, 8 f. 51, 21. Hes. 43, 23), öfters gerade 7 (4. Mos. 23, 1 ff. 14. 29 f. 1. Chr. 16 [15], 26. 2. Chr. 29, 21. Hiob 42, 8. Hes. 45, 23), zuweilen auch ganze Hekatomben (1. Chr. 30 [29], 21); oder Ochsen (2. Sam. 6, 13) oder jährige Kälber (3. Mos. 9, 3. Micha 6, 6; in den Stellen Esra 6, 9. 17. 7, 17 ist aber statt „Kälber" „Farren" zu schreiben); nur in dem außerordentlichen Falle 1. Sam. 6, 14 kommen Kühe als Brandopfer zur Verwendung. Zum **Friedensopfer** dagegen konnten Tiere beiderlei Geschlechts verwendet werden (3. Mos. 3, 1. 17, 3), wenn auch Farren

oder Ochsen vorgezogen wurden (2. Mos. 24, 5. 3. Mos. 9, 4. 18. 4. Mos. 7, 17. 88); und für dieses Opfer wurde die Zahl der Rinder wegen der damit verbundenen Opfermahlzeit bei großen Volksfeiern noch häufiger als beim Brandopfer aufs höchste gesteigert (1. Kön. 8, 63. 2. Chr. 5, 6. 7, 5. 15, 11. 30, 24. 35, 7). — Über die Verwendung des Felles geschlachteter Rinder s. d. A. Leder; vgl. auch die Artt. Horn und Mist. Über die „dreijährige Kuh" in Jes. 15, 5 u. Jer. 48, 34 s. d. A. Eglath. — Zu den die Viehzucht betreffenden Gesetzesbestimmungen vgl. die Artt. Ackerbau, Nr. 3 u. 6, Diebstahl, Eigentum, Nr. 4, Tiere, Verschiedenartiges, auch Erstgeburten u. Zehnten. Sonst vgl. Kalb, goldenes u. Lenz, Zoologie, S. 238 ff.

Vielweiberei, s. Ehe, N. 1.

Vierfürst, s. Tetrarch.

Vögel. Der alle Lebewesen, die sich fliegend durch die Luft bewegen, mit Einschluß einerseits der Fledermaus, anderseits auch geflügelter Insekten, zusammenfassende Gattungsname ist ʿôph (s. Tiere), woneben ṣippôr die kleinen, zwitschernden Vögel (s. Sperling) und ʿajiṭ die Raubvögel bezeichnet. Auch unter den Vögeln gab es reine und unreine; das Gesetz gibt aber keine allgemeinen Merkmale an, durch welche sich beide von einander unterscheiden; erst im Talmud ist der Versuch gemacht, solche aufzustellen (Lewysohn, Zoologie des Talmuds, S. 15 f.); vielmehr werden 3. Mos. 11, 13–19 u. 5. Mos. 14, 12–18 nur die unreinen Vögel einzeln aufgezählt; es sind ihrer 20 (bezw. 21), von denen aber 4 sich durch den Zusatz „nach seiner Art" als mehrere verwandte Vögel zusammenfassende Arten zu erkennen geben; neben den Fleisch- und Aasfressern findet man unter ihnen namentlich auch lichtscheue Nachtvögel. — Von den reinen Vögeln aß man sowohl das Fleisch, als die Eier (vgl. 5. Mos. 22, 6 f. Jes. 10, 14. 59, 5. Luk. 11, 12). Die Geflügelzucht beschränkte sich aber in der älteren Zeit auf Tauben (s. d. A.) und Turteltauben, wozu vielleicht auch Enten oder Gänse und in späterer Zeit Hühner (s. d. A.) kamen. Zum Opfer wurden ausschließlich Turteltauben und junge Tauben verwendet (s. Taube, Nr. 4); nur bei Noahs Brandopfer (1. Mos. 8, 20) ist von der Verwendung von reinen Vögeln aller Art die Rede. Alles sonstige Geflügel, das gegessen wurde, wurde auf der Jagd (vgl. 3. Mos. 17, 13. 1. Sam. 26, 20. Klgl. 3, 52 u. s. d. Artt. Jagd u. Rebhuhn) erlegt oder von den Vogelstellern (Luth.: Vogler) gefangen. Die Vogelstellerei wurde viel betrieben, und die Vogler wandten dabei verschiedene Mittel an. Das gebräuchlichste war das zum Fang einzelner Vögel dienende pach (Ps. 124, 7. 91, 3. Hos. 9, 8; Luther: Strick); es wurde versteckt an der Erde gelegt (Ps. 140, 6 u. a.) und war mit einer Fangvorrichtung versehen (môḳesch; in Am. 3, 5 übersetzt Luther das Wort unrichtig nach den alten Übersetzern durch „Vogler"); bei dieser kann nicht an eine Schlinge gedacht werden; denn wenn ein Vogel sich arglos (Spr. 7, 23. Pred. 9, 12) auf dieselbe setzte, so fiel er auf das pach herab, und dieses schnellte von der Erde in die Höhe (Am. 3, 5. Ps. 69, 23. 141, 9) und hielt ihn, falls es nicht zerriß (Ps. 124, 7), sicherlich fest. Man kann demgemäß nicht an Dohnen, d. h. an zu Bügeln umgebogene Zweigschossen, in welche Schlingen gehängt sind, auch nicht wohl an Sprenkel, d. h. an Gerten, die mittels einer mit einem Stellhölzchen versehenen Schnur zur Erde niedergebogen sind, denken, sondern eher an eine Art Schlagnetz, das, mit einem Stellholz versehen, sobald der Vogel sich auf dieses setzte, vom Boden auffuhr und den Vogel umschloß. Zum scharenweisen Fangen von Vögeln diente das an lose stehenden Stangen über der Erde ausgespannte große Fangnetz (rescheth), welches von dem Vogler mittels eines Strickes niedergezogen wurde, sobald sich die durch ausgestreutes Futter oder durch einen Lockvogel herbeigelockten, nichts Arges ahnenden Vögel darunter gesammelt hatten (Spr. 1, 17. Hos. 7, 12). Endlich gebrauchte man auch die sogenannten Schlagbauer, in denen Lockvögel saßen, und deren Deckel oder Fallthüren der in seinem nahen Versteck kauernde Vogler zufallen ließ, wenn der Geselligkeitstrieb (Sir. 27, 10) andere Vögel hineingeführt hatte (Jer. 5, 26 f. Sir. 11, 31; das Wort „Klobe" in diesen Stellen bezeichnet einen zum Vogelfang dienenden gespaltenen Stock, steht aber Jer. 5, 26 nicht im Grundtexte, sondern scheint dem Worte zu entsprechen, welches das Sichducken des Voglers bezeichnet, während in der Sirachstelle „Schlagbauer" [griech. kartallos] dafür zu setzen ist; übrigens wird das Vogelbauer griechisch auch mit dem aus dem Semitischen stammenden Worte klōbos od. klubos [= hebr. kelûb] bezeichnet). — Ein dem zarteren Mitgefühl für das Leben in der Natur entsprungenes, dem Vogelschutz dienendes Gebot, das aber der Talmud nur auf die reinen Vögel bezieht, findet sich 5. Mos. 22, 6 f. — Daß Vögel mit schönem Gefieder oder lieblichem Gesang auch zum Vergnügen gehalten wurden, läßt sich annehmen; außer Salomo's Pfauen (s. d. A.) und den Vögeln, mit denen die Fürsten spielen (Bar. 3, 17), womit wahrscheinlich Jagdfalken gemeint sind, werden aber in der Bibel keine solche Luxusvögel erwähnt. Daß Kinder sich mit an einem Faden angebundenen kleinen Vögeln zu erlustigen pflegten, ist Hiob 40, 24 [29] vorausgesetzt (s. Sperling). — Über die Sitte, Vögel in Tempeln unbehelligt nisten zu lassen, vgl. d. A. Schwalbe u. Rosenmüller, Das A. u. N. Morgenland IV, S. 94 ff. Auf dem Dache des herodianischen

Tempels waren aber nach Josephus (Jüd. Kr. V, 5, 6. VI, 5, 1) und dem Talmud vergoldete (eine Elle hohe) Spitzstangen, die in bleiernen Untersätzen steckten, angebracht, um zu verhüten, daß Vögel, namentlich Dohlen (s. Rabe), das Tempeldach beschmutzten. — Von der aufmerksamen Beobachtung und sinnigen Betrachtung des Vogellebens gibt die biblische Bilderrede vielfaches Zeugnis: die zärtliche Sorge der Vögel, besonders der Vogelmütter, für ihre Jungen (Jes. 31, 5. 5. Mos. 32, 11. 2. Mos. 19, 4), das Bergen und Hegen derselben unter ihren Flügeln (S. 658b), das heimatliche Behagen des Vogels in seinem Neste (Ps. 84, 4. Matth. 8, 20) und das Elend des daraus vertriebenen (Spr. 27, 8), die Angst und Flüchtigkeit des verscheuchten oder verfolgten Vogels (Jes. 16, 2. Hos. 9, 11. Ps. 11, 1), die Hast, mit der er seinem Neste zufliegt (Hos. 11, 11), seine Sorglosigkeit um seine Nahrung (Matth. 6, 26), die Regelmäßigkeit in den Wanderungen der Zugvögel (Jer. 8, 7), die Scharfsichtigkeit der Raubvögel (Hiob 28, 7. 21) und manche andere Beobachtungen (Jer. 17, 11. Sir. 22, 25. 27, 10. 21 f.) liefern anschauliche und anmutige Bilder. Ein besonders beliebtes ist auch das des mächtigen Baumes, der in seinen Zweigen Scharen von Vögeln einen Sammelort und Niststätten bietet (Hes. 17, 23. 31, 6. Dan. 4, 9. 11. 18. Matth. 13, 32). Der Vogelflug ist Bild des Zweck- und Ziellosen (Spr. 26, 2. Bar. 6, 53), des keine Spur Zurücklassenden (Weish. 5, 11), der leichten und wechselnden Beweglichkeit (Sir. 43, 15. 19). — Über das „Achten auf Vogelgeschrei" (3. Mos. 19, 26. 5. Mos. 18, 10. 2. Kön. 21, 6. 2. Chr. 33, 6) vgl. d. A. Wahrsager. Der hellenische Aberglaube an durch Vögel gegebene Vorzeichen hat erst spät bei den Juden Eingang gefunden (vgl. was Josephus, Altert. XIX, 8, 2 von Herodes Agrippa I. erzählt). Bezüglich einzelner Stellen sei noch bemerkt: Hiob 5, 7 ist am wahrscheinlichsten nicht von Vögeln, sondern von emporfliegenden Feuerfunken die Rede. Pred. 12, 4 ist die von Luther befolgte traditionell-jüdische Deutung, nach welcher von dem Greise gesagt wird, er werde schon, wenn ein Vogel zwitschere, aus seinem Schlafe aufgeweckt (vgl. Weish. 17, 19), sprachlich sicherer begründet, als die, nach welcher der Sinn sein soll, seine Stimme wandle sich zur wispernden Sperlingsstimme. Jes. 46, 11 steht im Hebr. das den Raubvogel bezeichnende Wort; gemeint ist wohl ein Adler. Jer. 12, 9 ist der „sprenklichte Vogel" vielleicht eine Eulenart; jedenfalls nimmt der Prophet auf die Erfahrung Bezug, daß wenn ein Nachtvogel oder ein ungewöhnlich gefärbter Vogel unter anderen Vögeln sich blicken läßt, diese sich häufig um ihn sammeln und ihn necken und verfolgen. — In 1. Mos. 15, 11 endlich sind die Raubvögel, die Abraham verscheuchen muß, Sinnbild der Ägypter, oder bestimmter der Götter Ägyptens, welche die Abschließung des Bundes zwischen Jehova und dem Samen Abrahams hindern wollen, wie denn der Sperber in der ägyptischen Symbolik die Gottheit bezeichnet und Osiris oft als Sperber oder wenigstens mit einem Sperberkopf dargestellt wird.

Völkertafel. So pflegt man das ethnographisch und geschichtlich überaus wichtige alte Verzeichnis von Völkern und Stämmen zu nennen, welches in 1. Mos. 10 und in etwas verkürzter Gestalt 1. Chr. 1, 4—23 in die biblische Darstellung der Geschichte der Menschheit aufgenommen worden ist. Sein Zweck ist, die einheitliche Abstammung aller den Israeliten bekannten Völker von Noah (s. d. A.), dem Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit, nachzuweisen, eine Anschauung, deren religiöse Bedeutung schon in d. A. Adam angedeutet worden ist. Ihrer Durchführung dient die Anlage des Verzeichnisses nach dem Schema der Genealogie. Diese erforderte, daß die einzelnen Völker und Stämme durch Stammväter repräsentiert wurden, deren Namen entweder die Volks- und Stammesnamen selbst sind, oder von dem Lande, in welchem das betreffende Volk wohnt (Mizraim, Canaan), oder auch von einer Stadt (Sidon) oder einem Hauptstamme (Javan, Joktan) desselben entlehnt sind. Daß wir es dabei ebensowenig mit eigentlichen Personennamen zu thun haben, als bei dem Pelasgus, Hellen, Äolus, Dorus, Jon, Achäus der Griechen, ist nicht bloß in den Schlußformeln V. 5. 20. 31 und in den historisch-geographischen Notizen V. 5. 14. 18 f. 30, sondern auch darin angedeutet, daß einzelne Namen ganz die Wortform, welche den Angehörigen eines Stammes bezeichnet (V. 16—18) und sogar die des Plurals (V. 4. 13. 14) haben. — Sämtliche Völker sind zunächst nach den 3 Söhnen Noahs, Sem, Ham und Japhet (s. diese Artt.), in 3 Hauptstämme verteilt; dabei ist die übliche Reihenfolge der Söhne Noahs einfach umgekehrt, damit sich an die Aufzählung der Semiten die weitere Geschichte derselben anknüpfen kann. Die jedem Hauptstamme zugezählten Völker sind durch Enkel Noahs repräsentiert, und zwar hat Japhet 7, Ham 4 und Sem 5 Söhne. Bei mehreren Völkern sind wieder die einzelnen Stämme angegeben, in welche sie sich verzweigt, oder welche sich von ihnen abgezweigt haben: so hat unter den Söhnen Japhets Gomer 3 und Javan 4 Söhne; unter den Söhnen Hams Kusch, von dem hier nicht in Betracht kommenden Nimrod (s. d. A.) abgesehen, 5, Mizraim 7 und Canaan 11 Söhne, unter den Söhnen Sems Aram 4 Söhne. Über diese Urenkel Noahs ist der Stammbaum in zwei Fällen noch weiter herabgeführt. Von den Söhnen Kuschs hat Raema wieder 2 Söhne (V. 7); und bei Arphachsad, dem Sohne Sems, ist — ab-

weichend von dem sonstigen Verfahren (s. d. A. Semiten) — nur die auf seinen Enkel Eber führende Linie verfolgt, worauf dessen 2 Söhne Peleg und Joktan genannt werden, um schließlich noch die 13, der 6. Generation nach Noah angehörigen Söhne Joktans aufzuzählen (V. 24 ff.). Dabei sind diese Angaben über Arphachsad, obschon er V. 22 die 3. Stelle einnimmt, der über die Söhne Arams nachgestellt, weil die weiter folgende Geschichtserzählung seine Nachkommen betrifft. Besonders genaue Kunde hatte der Verfasser des Verzeichnisses offenbar, nicht bloß von den canaanitischen, sondern auch von den kuschitischen, ägyptischen und den joktanidischen Stämmen. — Zwei Namen, Havila und Scheba, kommen zweimal vor, nämlich sowohl unter den hamitischen Kuschiten als unter den semitischen Joktaniden (V. 7 u. 28 f.); außerdem sind auch die Namen Dedan (V. 7), Aram (V. 22) und Uz (V. 23) später in andersartigem genealogischen Zusammenhange aufgeführt; vgl. darüber die betr. Artt. — Alle verzeichneten Völker gehören der sogen. kaukasischen Rasse an (über die Kuschiten vgl. d. A. Äthiopien); die Völker anderer Rasse lagen außerhalb des altisraelitischen Gesichtskreises. Die Nichterwähnung mancher Völker und Stämme, deren Namen man in der Völkertafel erwarten könnte, hat verschiedene Gründe. Vor allem sind alle die semitischen Völker und Stämme, welche, ebenso wie die Israeliten selbst, durch Peleg von Eber abgeleitet wurden, absichtlich weggelassen, weil über sie, als über jüngere Abzweigungen, in späteren Verzeichnissen berichtet werden sollte: so die von Abrahams Bruder Nahor abgeleiteten aramäischen Stämme (1. Mos. 22, 20 ff.), die von Lot abstammenden Moabiter und Ammoniter (19, 37 f.), die auf Abraham zurückgeführten keturäischen und ismaelitischen Araber (25, 1 ff. 12 ff.), endlich Israels Brudervolk, die Edomiter (Kap. 36). — Nicht genannt sind ferner sämtliche zu der Urbevölkerung Canaans und der umliegenden Länder gehörigen Stämme: die Pheresiter, Rephaim, Emim, Samsummim, Avvim, Horiter, Keniter, Kenissiter und Kadmoniter (s. die betr. Artt.); auch das alte Volk der Amalekiter (s. d. A.) wird vermißt. Der Grund ihrer Weglassung liegt am wahrscheinlichsten darin, daß sie zur Zeit der Abfassung des Verzeichnisses teils ganz ausgestorben, teils auf unbedeutende Reste reduziert waren; vielleicht kam dazu, daß über ihre Abkunft und Stammverwandtschaft nichts Näheres bekannt war, was wohl auch der Grund davon sein mag, daß die Philister (s. d. A.) zwar in V. 14 genannt, aber nicht genealogisch eingereiht worden sind. Nur die Reste der Horiter und Amalekiter werden (36, 12. 20 ff.) in Verbindung mit den Edomitern nachträglich berücksichtigt. — Noch andere Völker sind nicht genannt, weil sie erst in der Zeit nach Abfassung dieses Verzeichnisses in den ethnographischen Gesichtskreis der Israeliten getreten sind; so namentlich die von Ezechiel (Hes. 27, 10) zum erstenmale genannten Perser. Auch der Name Araber (s. Arabien Nr. 1) war zur Zeit des Verfassers noch nicht gangbar, wogegen die Nichterwähnung von Tyrus ihren Grund wohl nur darin hat, daß dasselbe keinen besonderen Stamm repräsentieren konnte, weil die Tyrier als Sidonier galten (s. die Artt. Phönicien Nr. 1, Sidon u. Tyrus). Auffälliger ist in Anbetracht von 1. Mos. 11, 31, daß die Völkertafel den Namen Chaldäer nicht aufweist, weshalb man ihn gern in dem Namen Arphachsad (s. d. A.) hat finden wollen; indessen ist der Name Kaldû auch in den Inschriften bisher nur auf den assyrischen (nicht auf den babylonischen) Denkmälern, und zwar erst seit dem 9. Jahrh. (Asurnaßirhabal) nachgewiesen; und bei den Israeliten, denen er in der Form Kasdim jedenfalls nicht von Assyrien aus zugekommen ist, scheint er in älterer Zeit nur einen specielleren Sinn zu haben (1. Mos. 22, 22; vgl. Jes. 23, 13. Hiob 1, 17), und als Volksname der Babylonier erst seit der Aufrichtung des neubabylonischen Reiches gangbar geworden zu sein (s. Chaldäer). — Die Frage, nach welchen Gesichtspunkten die aufgezählten Völker an die 3 Hauptstämme verteilt sind, ist verschieden beantwortet worden. Die Schlußformeln zeigen, daß der Verfasser nicht bloß die nähere oder entferntere Verwandtschaft, sondern auch die Sprachen der Völker und ihre Wohnländer ins Auge faßt. Aber von letzteren Gesichtspunkten beherrscht keiner die Haupteinteilung der Völkertafel. Nach einer verbreiteten Ansicht soll zwar die ganze Dreiteilung lediglich nach einem geographischen Gesichtspunkte gemacht sein; und allerdings liegt vor Augen, daß im allgemeinen die Japhetiten den nördlichen, die Hamiten den südlichen und die Semiten den mittleren Teil der den Israeliten bekannten Welt einnehmen. Auch in der Aufzählung der einzelnen Völker und Stämme tritt vielfach eine geographische Anordnung unverkennbar hervor. Bei den Hauptvölkern beginnt sie immer mit den entferntesten und schreitet zu den näher wohnenden fort. Am augenfälligsten ist dies bei den Hamiten, wo sie vom fernsten Süden (Äthiopien) nordwärts bis zu den Canaanitern fortschreitet; bei den Semiten geht sie zuerst vom fernsten Südosten (Elam) auf der Ostseite des Tigris nordwärts (Assur, Arphachsad), dann von dem entgegengesetzten Ausgangspunkt, dem nordwestlichen Lud zu dem nächstwohnenden Aram; auch bei den Japhetiten folgt auf die im fernsten Norden und Nordosten wohnenden Völker (Gomer, Magog, Madai) eine südlicher wohnende Reihe (Javan, Tubal, Mesech), beide Mal von West nach Ost aufgezählt, und nur das nicht sicher bestimmbare Tiras, von dessen Wohnsitz der Verfasser vielleicht keine nähere Kunde hatte, hat eine von jenem geo-

graphischen Gesichtspunkte aus nicht erklärbare Stellung. Ferner schreitet die Aufzählung der kuschitischen Stämme im allgemeinen von Westen nach Osten, und die der canaanitischen (abgesehen von Sidon) von Süden nach Norden fort. Endlich dürfte die Zusammenordnung Javans und seiner 4 Söhne (V. 4) zwar nicht allein (vgl. d. A. Chittim), aber doch vorwiegend auf ihrer geographischen Zusammengehörigkeit als Bewohnerschaft der Küsten und Inseln des Mittelmeeres beruhen. Bei alledem sind aber doch die Völker keineswegs nach jenem geographischen Gesichtspunkt an die 3 Hauptstämme verteilt; von ihm aus ist nicht bloß die Zuzählung der Canaaniter zu den Hamiten, sondern auch die der Joktaniden zu den Semiten unerklärlich; die Lydier wären eher bei den Japhetiten als bei den Semiten einzureihen gewesen; und warum wäre Caphtor (die Kreter) den hamitischen Ägyptern, Chittim (die Cyprier) und Rodanim (die Rhodier; vgl. d. A. Dodanim) aber den japhetitischen Griechen zugewiesen? — Noch weniger kann in den Sprachen der die Gliederung der Völkertafel beherrschende Gesichtspunkt liegen. Denn wenn auch die Bedeutung der Sprachverschiedenheit für die Völkersonderung sich der unmittelbaren Wahrnehmung aufdrängte, weshalb sie auch in den Schlußformeln, in der Erzählung 1. Mos. 11, 1 ff. und in üblichen Ausdrücken, wie „alle Völker und Sprachen" (Jes. 66, 18. Dan. 3, 4. 7. 29. 31 u. a.; vgl. Esth. 1, 22. 3, 12. 8, 9) Anerkennung findet, so ist doch die Erkenntnis der näheren oder entfernteren Verwandtschaft der Sprachen erst eine ganz moderne Errungenschaft. Auch für die gebildetsten Völker des Altertums war dieselbe nur in einem überaus beschränkten, der eigenen Sprache nächstliegenden Umkreis erkennnbar. Woher hätten also die Israeliten, denen selbst schon das Assyrische und das Babylonische als eine ganz unverständliche Sprache galt (Jes. 33, 19. Jer. 5, 15), eine Kunde erhalten können, welche die Gruppierung der Völker nach den Sprachen ermöglichte? Und daß eine solche in keiner Weise beabsichtigt sein kann, erhellt ja zur Genüge aus der Thatsache, daß unter den wenigen Völkern, von welchen die Israeliten wissen konnten, daß sie die gleiche oder eine der ihrigen verwandte Sprache redeten, eines, die Canaaniter, den Hamiten zugezählt ist. — Auch die Verschiedenheiten in der Hautfarbe und überhaupt in der Körperbildung können den Einteilungsgrund nicht abgegeben haben, obschon allerdings auf den ägyptischen Denkmälern, deren ethnographische Darstellungen auch Negervölker einschließen, rotbraune, gelbe, weiße und schwarze Völker unterschieden werden. Keinenfalls kann bei den Israeliten eine so genaue Kenntnis der Hautfarbe und Körperbeschaffenheit der entfernter wohnenden Völker vorausgesetzt werden, daß bei ihnen selbst eine Dreiteilung von diesem Gesichtspunkte aus hätte gemacht werden können; und wie es neben dunkelfarbigen Hamiten auch hellerfarbige gab (Phönicier, Leukäthiopier), so ist überhaupt thatsächlich in der Körperbeschaffenheit und Hautfarbe ein ausgeprägter dreifacher Typus, durch welchen sich alle hamitischen Völker von den semitischen und alle diese von den japhetitischen unterschieden hätten, nicht nachweisbar. Die Versuche endlich, die Gliederung der Völkertafel aus den politischen Verhältnissen einer bestimmten Zeit zu erklären, können wir als gänzlich mißglückt auf sich beruhen lassen. — So wird man einfach dabei stehen bleiben müssen, daß die Dreiteilung nach dem Gesichtspunkt durchgeführt ist, welchen die Völkertafel selbst durch ihre genealogische Anlage an die Hand gibt und auch in den Schlußformeln voranstellt, nach der in der Abkunft begründeten näheren oder ferneren Verwandtschaft der Völker. Natürlich kann sie hierüber nur die unter den Israeliten herrschende, bezw. zur Kunde des Verfassers gekommene Ansicht wiedergeben, und diese hat ohne Zweifel verschiedene Quellen und kann bezüglich ihrer Übereinstimmung mit dem wirklichen Sachverhalt von sehr verschiedenem Werte sein. Die Angaben über die Verwandtschaftsverhältnisse der semitischen Völker wird man auf altüberlieferte Volkserinnerung zurückzuführen haben, wobei die Zuzählung Elams (s. d. A.) zu den Semiten immerhin nicht auf wirklicher Stammverwandtschaft, sondern auf einer Meinung beruhen mag, die durch die Lage seines Wohnlandes oder wahrscheinlicher durch seine ins hohe Altertum hinaufreichende politische Verbindung mit semitischen Völkern, zuerst den Babyloniern, dann den Assyrern, veranlaßt war. Auch daß die Canaaniter nicht zu den Semiten, sondern zu den Hamiten gerechnet sind, wird nur aus einer solchen Volkserinnerung, nach welcher sich die Israeliten denselben trotz der gleichen Sprache nicht stammverwandt wußten, erklärt werden können (s. Phönicien Nr. 2). Die Bekanntschaft mit den ägyptischen, teilweise auch mit den kuschitischen Stämmen hat ihre ursprüngliche Quelle wohl in den alten ägyptischen Völkerlisten, und die mit den arabischen kann teilweise durch die seit alten Zeiten (1. Mos. 37, 25 ff.) Canaan durchziehenden arabischen Handelskarawanen zu den Israeliten gekommen sein. Vor allem aber verdankten sie ihre Völkerkunde, namentlich die der japhetitischen Völker, ohne Zweifel den Phöniciern, deren Welthandel Gelegenheit genug bot, sowohl die Verschiedenheit der einzelnen Völker in Bezug auf Sprache, Leibesbeschaffenheit, Lebensweise, Tracht und Sitte, als ihre Beziehungen zu einander kennen zu lernen, und bei denen sich daher gewiß schon früh bestimmte, mehr oder weniger gut begründete Ansichten und Überlieferungen über die Zusammengehörigkeit und Ver-

wandtschaft der einzelnen Völker gebildet haben. — Daß die Überlieferungen, auf welchen die Völkertafel beruht, woher sie auch ursprünglich stammen mochten, im ganzen gute und wertvolle sind, das haben die mancherlei Bestätigungen bewiesen, welche auch solche Angaben derselben, denen man früher keinen Glauben schenkte, in neuerer Zeit gefunden haben (vgl. z. B. Assur u. Chittim); daß sie aber im einzelnen auch Angaben darbieten konnten, welche dem wirklichen Sachverhalt nicht entsprechen, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, wenn auch die angedeuteten Erfahrungen daran mahnen, ein derartiges Urteil nicht allzu rasch zu fällen. — Indem wir bezüglich der einzelnen Völker- und Stammesnamen auf die betr. Artt. verweisen, bemerken wir schließlich noch, daß die Juden schon früh gerade 70 Heidenvölker zählen wollten, und daß auch manche neuere Gelehrte der Meinung sind, diese Zahl sei in der Völkertafel beabsichtigt. Dem ist aber gewiß nicht so; denn die Zahl 70 läßt sich nur durch eine willkürliche Zählung gewinnen; man muß nicht nur ohne Rücksicht auf die Gliederung der Völkertafel Enkel, Urenkel und noch entferntere Nachkommen Noahs zusammenzählen, sondern auch solche Namen mitzählen, welchen die Bedeutung von Volksnamen gar nicht zukommt, wie Selah, Eber und Peleg; und wenn man so auch, die Philister eingerechnet, die Zahl 70 herausbekommt, so bleibt es immer willkürlich, Selah, Eber und Peleg mitzuzählen, dagegen Sem, Ham und Japhet auszuschließen. Auch die Annahme, daß Jesus im Hinblick auf die 70 Völker der Erde gerade 70 Jünger ausgesendet habe (Luk. 10, 1), hat wenig Wahrscheinlichkeit, weil nichts auf eine über den Bereich Israels hinausreichende Beauftragung derselben hindeutet, und eine Beziehung auf die 70 Ältesten Israels (vgl. S. 76b) neben der auf die 12 Stämme bezüglichen Zahl der Apostel ohnehin näher liegt.

Vogler, s. Vögel.

Vogt (aus dem latein. vocatus = advocatus, eigentl. Rechtsbeistand, Sachwalter, Schirmvogt) ist in der deutschen Bibel so viel als Aufseher oder Vorsteher. So werden nicht nur die Aufseher über die Fronarbeiter genannt (2. Mos. 5, 6. 10. 13 f.), sondern auch 1. Kön. 16, 9 der höchste Hof- und Staatsbeamte, der Haushofmeister (s. Hofmeister) als Aufseher über den Palast oder Schloßvogt (s. Arza); ferner in Dan. 2, 15, wo im Grundtext der allgemeine Ausdruck „Gewalthaber" steht, der Oberste der Leibwache (s. Arioch); in Dan. 3, 2. 3 hohe babylonische Beamte mit persischem Titel (gedaberîn), nach gewöhnlicher Annahme Aufseher über den Staatsschatz, nach anderen Oberverwalter; in Dan. 3, 27 die sonst „Landpfleger" (s. d. A.) genannten Paschas; endlich 2. Makk. 3, 4 ein Vorsteher des Tempels, wahrscheinlich der Aufseher des Tempelschatzes (s. Simon, S. 1505a). — Über die „Landvögte" s. d. A. Landpfleger. — Vogteien heißen 1. Makk. 10, 30. 38. 11, 28 die kleinen Bezirke oder Toparchien der 11, 34 genannten Städte.

Vormund. Die Vormünder in 2. Kön. 10, 1. 5 sind Männer aus der Aristokratie der Stadt, welchen die Erziehung und Pflege der königlichen Prinzen anvertraut war. In gleichem Sinne ist Gal. 4, 2 von Vormündern die Rede. Dagegen ist das Wort Esth. 2, 7. 20. 2. Makk. 4, 21. 11, 1. 13, 2. 14, 2 im üblichen Sinne von dem die Stelle des verstorbenen Vaters vertretenden Beschützer, Erzieher und Vertreter Unmündiger gebraucht.

Vorsabbath, s. Rüsttag.

Vorstadt, s. Levitenstädte; über 1. Sam. 14, 2 s. Migron.

W.

Wacholder, s. Ginster.

Wachtel (hebr. selav). Während der Wanderung durch die Sinaihalbinsel wurden die Israeliten zweimal mit einer großen Menge von Wachteln versorgt (Ps. 105, 40), zuerst auf dem Zug zum Sinai in der Wüste Sin (2. Mos. 16, 12 f.; vgl. Lagerstätten, S. 900a), dann bald nach dem Abmarsch vom Sinai auf der Station, die den Namen „Lustgräber" (s. d. A.) erhielt (4. Mos. 11, 4 ff. 18 ff. 31 ff. Ps. 78, 26 ff.), beidemal also im Frühling. Die näheren Angaben der Bibel passen durchaus auf Wachtelzüge. Die in den nördlicheren Gegenden vereinzelt aufbrechenden Wachteln sammeln sich im September und Oktober an den Küsten des Mittelmeers zu ungeheuren Zügen und fliegen, das Festland so weit als möglich benützend, über das Mittelmeer in die wärmeren Striche Asiens und Afrikas, von wo sie mit Beginn des Frühlings wieder nord-

wärts zurückziehen und sich in den Küstenländern am Mittelmeer zu allerdings an Menge den Herbstzügen nicht gleich kommenden Scharen sammeln. Auf seinen Reisen benützt der verhältnismäßig langflügelige, aber schwerfällige Vogel, wie schon Plinius bemerkt, immer den Zug des Windes, fliegt meist des Nachts, und wenn der Wind umschlägt, oder wenn nach längerem Flug, zumal nach dem über das Meer, Ermattung eintritt, stürzt sich der ganze Schwarm zu Boden, wo die Wachteln anfangs wie betäubt und fast regungslos über- und durcheinander liegen und, wenn die Ermattung groß war, noch Tage lang nicht wieder auffliegen, sondern nur laufend flüchten. So werden sie an den Küsten und auf den Inseln des Mittelmeers ohne Mühe in ungeheuren Mengen gefangen und ihr fettes Fleisch ist in manchen Gegenden ein beliebtes Nahrungsmittel und eine bedeutende Erwerbsquelle. — Hiernach wird man es passend finden, daß 2. Mos. 16, 13 der Abend genannt ist, als die Zeit, in der die W.n heraufkamen, daß nach 4. Mos. 11, 31 der Wind und nach Ps. 78, 26 genauer der Südostwind sie vom (älanitischen) Meer her (aus Arabien) herbeiführt, und daß die Israeliten zwei Tage lang sie in so großen Mengen aus der Umgebung des Lagers sammeln konnten, daß noch Vorräte davon an der Sonne gedörrt wurden. Zur Erklärung der für viele tödlichen Folgen des gierigen und unmäßigen Genusses von fettem Wachtelfleisch bedarf es der Angabe der Alten natürlich nicht, daß die W. nach Plinius giftige Sämereien, nach Galenus Nieswurz, nach Sextus Empiricus Schierling besonders gern fresse, und daß ihr Fleisch darum oft gesundheitsschädlich sei. — Es liegt keinerlei Grund vor, in den angeführten Stellen an einen anderen Vogel, etwa an das von den Arabern Katta genannte Wüstenhuhn (vgl. S. 1287 f.), zu denken oder gar aus den W.n Heuschrecken oder fliegende Fische zu machen. Die Tradition zeugt von Josephus an einstimmig für die W., und auch schon das ortygometra der Sept. soll vielleicht nicht den sogenannten Wachtelkönig, der nach einem auch von Plinius angeführten Volksglauben die Wachtelzüge führen soll — es ist die Wiesenknarre (Rallus crex) —, sondern nur eine große Art der W. bezeichnen. Auch entspricht einer der arab. Namen der W. ganz dem hebr. Wort. Vgl. Lenz, Zoologie, S. 347 ff.

Wackerer Stab, Jer. 1, 11, s. Mandelbaum.

Wäscher, d. h. leerer Schwätzer (Hiob 11, 2. Pred. 10, 11. Jer. 5, 13. Sir. 9, 25. 21, 27); waschhaftig (Sir. 7, 15. 25, 27), s. v. a. geschwätzig. Über Mal. 3, 2 s. Walker.

Waffen, s. Wehr.

Wage. Zwei Arten von Wagen waren bei den Israeliten im Gebrauch: die gewöhnliche mit zwei Wagschalen (hebr. mo'znajim; 3. Mos. 19, 36. Hiob 6, 2. 31, 6. Spr. 11, 1. 20, 23 u. a.) wurde zum Wägen der Waren, wie auch des Geldes (Jer. 32, 10. Sir. 28, 29 [24 f.], wo aber der Ausdruck „Goldwage", wie Sir. 21, 27 [25],

Altägyptische Wage.

nur der deutschen Bibel angehört), beim Kaufen und Verkaufen gebraucht und oft betrügerisch gefälscht (Hos 12, 8. Am. 8, 5. Mich. 6, 11). Sie wird der ägyptischen ähnlich gewesen sein, die in ältester Zeit die einfache Form eines zweischenkeligen Querbalkens hatte; später brachte man an dem einen Arm des Wagbalkens einen verschiebbaren Ring an mit einem nach unten hängenden kleinen Gewicht und einem aufwärts stehenden, wohl als Balancier dienenden Haken, dem meist die Gestalt des heiligen Affen, des Symbols der Gleichheit des Gewichts, gegeben wurde (vgl. die Abbildung S. 495); diese Vorrichtung scheint zu genauerer Gewichtsbestimmung gedient zu haben, indem mittels der Verschiebung des Rings Bruchteile der in der Wagschale liegenden Gewichtseinheit abgewogen wurden. An größeren Standwagen sieht

Altassyrische Wage.

man manchmal auch eine nach unten gerichtete Zunge angebracht (vgl. die Abbildung S. 45). Ganz ähnlich sind die assyrischen Wagen. Das „Zünglein an der Wage" ist in der deutschen Bibel Weish. 11, 23 [22] erwähnt; im Griech. ist aber vielmehr von dem Scherflein (Jes. 40, 15), d. h. von einem ganz kleinen Stückchen oder Gewichtchen die Rede, welches, den Ausschlag gebend,

die Wagschalen zum Sinken bringt (vgl. Sept. in Spr. 16, 11). Nach den Rabbinen sollten die Wagschalen aus Marmor gemacht werden. Über die Gewichte s. diesen Art. — Die andere Art war die Hebel- oder Schnellwage (statera; hebr. pèles), die Jes. 40, 12 (Luther: Gewicht) und Spr. 16, 11, sowie unter dem Namen kaneh, d. i. Rohrstange, Wagbalken, in Jes. 46, 6 erwähnt ist und nach letzterer Stelle ebenfalls zum Wägen von Silber gebraucht wurde. Man hat dabei gewiß nicht an eine Schnellwage zu denken, die einen ungleicharmigen Hebel, dessen längerer Arm bei der Entlastung emporschnellt, zum Wagbalken hat, sondern an einen einfachen Querbalken (daher jene Bezeichnung durch kaneh), der, genau in seiner Mitte aufgehängt, horizontal liegen mußte, und an dessen einem Arm beim Wägen ein und dasselbe Gewicht in verschiedenen, genau bemessenen Distanzen angehängt wurde. Nur eine derartige Schnellwage ließ sich auch benützen, um die horizontale Richtung genau zu bestimmen; und dazu ist bei der Ebnung von Flächen, Wegen u. dgl. diese Art der Wage allem Anschein nach (vgl. das von pèles abgeleitete Zeitwort in Spr. 4, 26. 5, 21 u. a.) auch gebraucht worden.

1 **Wagen.** Der Wagen oder die mit Rädern versehene Vorrichtung zum Bewegen und Fortschaffen von Personen und Lasten ist eine uralte Erfindung, die bei den verschiedensten Völkern früh an die Stelle des Schlittens oder der auf Walzen laufenden Schleife trat, welche (vgl. die Abbildungen bei Wilkinson III, S. 324. 328) von Ochsen oder Menschen gezogen wurden. Während die deutsche Bibel sehr häufig von W. im allgemeinen redet, wird im Grundtexte durch verschiedene Wörter ein scharfer Unterschied gemacht zwischen dem schweren Lastwagen (hebr 'agala, griech. hámaxa, vgl. latein. plaustrum) und dem gewöhnlich leicht gebauten Staats- oder Kriegswagen (hebr. rèkheb od. merkaba, griech. hárma, vgl. latein. currus), der zur Beförderung von Personen diente. Abgesehen von dem durch seine Schwere wirkenden Dreschwagen (Jes. 28, 27 f. s. ob. S. 22 f.), welcher zur ersteren Klasse gehört, sind die W. lediglich Mittel zur Ortsveränderung, wie schon das Altertum dieselben in großer Mannigfaltigkeit kannte. Ursprünglich bestanden die Räder aus ganzen Scheiben, vgl. die hier nach Wilkinson I, S. 369 gegebene Abbildung, auf der wir von Ramses III. besiegte Asiaten sehen, welche mit Weib und Kind auf der Flucht begriffen sind. Bald aber lernte man kunstvollere Räder machen; s. ob. S. 581 die vierrädrigen (vgl. Wilkinson II, S. 341), also zweiachsigen ehernen Wasserbecken des salomonischen Tempels. Das Rad bestand jetzt aus Nabe, Speichen und Felgen. Die Speichen, an Zahl geringer, als jetzt üblich (s. die Abbildungen ob. S. 140. 780. 884. 1103. 1107), gingen von der in der Mitte des Rades befindlichen hohlen Walze aus, d. h. von der um die unbewegliche Achse laufenden Nabe, und verbanden diese mit den Radkranzteilen oder Felgen (vgl. 1. Kön. 7, 32 f. Hes. 1, 18 und ob. S. 271). Luther hat Sir. 33, 5 frei „Nabe" übersetzt, wo die sich immer um denselben Gegenstand drehenden Gedanken des Thoren, welche nicht vom Flecke und zu umsichtiger Überlegung kommen, im Griechischen (36, 5) mit der stets im Kreise

Altasiatischer Wagen. Nach Wilkinson.

umlaufenden Achse verglichen werden. Mag hier die Erwähnung der „Achse" der optischen Täuschung folgen oder, was unwahrscheinlich genug ist, ernst gemeint sein, wie ja beim Schubkarrenrade die Nabe mit der Achse fest verbunden ist: so viel steht fest, daß die in der Bibel erwähnten W. unbewegliche Achsen hatten, indem Wagenkorb und Deichsel unmittelbar mit der Achse verbunden waren. Dabei war der Wagenkasten weit nach vorne gerückt, so daß sein Gewicht sich zwischen die Räder und die den zweirädrigen W. ziehenden Pferde verteilte (vgl. Wilkinson I, S. 343 f.). Dies gilt selbst von dem fahrbaren

Assyrischer Thronwagen.

assyrischen Thronstuhl (s. d. A. Thron), einem auch an der Deichsel und dem Jochbalken mit Schnitzwerk versehenen, wohl von den Dienern des Königs gezogenen kleinen W., den wir hier nach Weiß[2] I, 112, Fig. 93 E abbilden. Über die von den Belagerern angesetzten fahrbaren Mauerbrecher im 1. Makk. 5, 30, wo Luther das griech. Wort für Maschinen durch W. wiedergibt, s. ob. S. 450 f. Zu den 2. Kön. 23, 11 erwähnten W. des Sonnengottes (s. d. A. Sonne) vgl. den ob.

S. 44 abgebildeten W. der ägyptischen Astarte, der ebenfalls von einem Viergespann gezogen wurde. Bekanntlich spannte man im Altertum nicht, wie bei uns, je zwei Pferde hinter einander; vielmehr befanden sich, wenn W. mit vielen Rossen (Offb. 9, 9) bespannt wurden, die Zugtiere alle neben einander. Die Deichsel hatte stets ein nur für zwei Pferde eingerichtetes Joch, so daß ein drittes oder viertes Pferd jedesmal besonders angekoppelt werden mußte (s. Weiß, S. 403 f. 571); einspännige W. mit einer Gabeldeichsel waren im Altertum nicht gebräuchlich. Das Jes. 5, 18 beim Lastwagen erwähnte Wagenseil wird man also von den starken Strängen eines oder der beiden äußeren Tiere, die etwa unseren Vorspannpferden entsprechen, verstehen können. Der Cherubwagen (s. ob. S. 271 und vgl. außer Sir. 49, 10 noch 1. Chr. 29 [28], 18) entstammt den Wolken, die als Gefährt (Luther Ps. 104, 3: Wagen) Gottes erscheinen, während die W. Gottes in Jes. 66, 15 die Streitwagen sind, mit welchen er als Heerfürst auszieht. Über den am Himmel befindlichen W. der deutschen Bibel (Hiob 9, 9. 38, 32) s. d. A. Sterne. Der Grundtext redet Hes. 23, 6. 12 nicht von Reitern und W., sondern von Reitern zu Roß; ähnlich werden Hes. 27, 14 (s. ob. S. 1198b) keine W. erwähnt, sondern Reitpferde, so daß die kurz vorher genannten Pferde nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Wagenpferde sind. — 2 Gehen wir jetzt auf den Gebrauch der vom Rollen benannten ʿagala näher ein, so könnten wir zur Unterscheidung von der anderen Wagenklasse, deren Wurzel rakhab die Fortbewegung der Aufgestiegenen bedeutet, für den Transportwagen wohl den Ausdruck „Karren" verwenden, sofern die Römer unter dem den Galliern entlehnten carrus einen vierrädrigen Lastwagen verstanden, während zugleich der deutsche Sprachgebrauch das zweirädrige Fuhrwerk keineswegs ausschließt. Ohne Zweifel kannten die Hebräer solche Karren mit zwei oder vier Rädern, die von Rindern oder Maultieren gezogen wurden, schon sehr frühe (vgl. 1. Sam. 6, 7 f. 2. Sam. 6, 3). Wir haben Ps. 46, 10, falls der Ausdruck nicht ungenau für Kriegswagen (vgl. Jes. 2, 7. Mich. 5, 9. Hes. 26, 7) steht, wohl an Lastwagen zu denken, welche der fliehende Feind stehen läßt. Vielleicht mit Recht findet Luther 1. Sam. 17, 20. 26, 5. 7 in dem mit ʿagala verwandten Wort die Wagenburg, obgleich viele Ausleger (s. ob. S. 887a) die Erklärung von der runden Umwallung des Lager vorziehen. Wir verstehen gewöhnlich unter Wagenburg eine durch Zusammenschieben von W. oder Karren gebildete Schutzbefestigung; aber Luk. 19, 43, wo es sich um eine Vorrichtung der Belagerer handelt, übersetzt Luther damit ein griechisches Wort, welches eigentlich Pfahlwerk bedeutet, und wofür er Hes. 4, 2. 21, 27 „Schutt" und „Böcke" gesetzt hat. Kam auch die ʿagala in der Landwirtschaft der Hebräer zur Verwendung, so ist doch bei ihnen der Gebrauch von Erntewagen, den man Am. 2, 13 gefunden hat, sehr fraglich*). Von der ʿagala hat die Radspur oder das Geleise (althchd. leisa = Spur) im Hebräischen den Namen maʿgāl erhalten. Dichterisch (z. B. Ps. 17, 5. 23, 3) steht öfters Geleise im allgemeinen Sinn von Weg oder Straße; aber Ps. 65, 12 (Luther: Fußstapfen) liegt das Bild des im Gewitter daherfahrenden (vgl. Ps. 18, 11) Gottes nahe genug. Über die 4. Mos. 7, 3 ff. erwähnten Transportwagen s. d. A. Sänfte. Zum Beweise dafür, daß man die ziemlich plumpen W. zur Beförderung von Personen schon früh mit einfachen Sitzen versehen konnte, geben wir hier nach Weiß, S. 160, Fig. 114b eine assyrische Zeichnung. Daraus folgt aber noch nicht, daß die ägyptischen Karren (1. Mos. 45, 19. 21. 27. 46, 5), auf welchen der Greis Jakob samt Weibern und Kindern nach Ägypten geholt wurde,

Assyrischer Wagen zur Personenbeförderung.
Nach Weiß, Kostümkunde.

mit bequemen Sitzplätzen nach unserer Art ausgerüstet waren, welche wir nicht einmal bei den eigentlichen Personenwagen (hebr. rèkheb) anzunehmen berechtigt sind. Ein starker Gebrauch der W. verbot sich im Morgenlande von je her schon durch die übele Beschaffenheit der Straßen (s. d. A.), auf welchen das Reisen (s. d. A.) mit Reit- und Lasttieren leichter ist, als das Fahren mit W. Auf den Personenwagen, mochten sie nun als Streitwagen zum Kampfe dienen, oder

---

*) [H. Dr. Wetzstein (vgl. auch Hoffmann in Stade's Zeitschr. für alttestam. Wissensch. 1883, S. 100 f.) erklärte brieflich dem Herausgeber die Stelle Am. 2, 13 so: „Ich werde es unter euch zum Stocken bringen (d. h. eure Füße nicht von der Stelle lassen; vgl. den Gegensatz Ps. 18, 37), wie das Dreschrad (vgl. Jes. 28, 27. 28) stockt (d. h. sich nicht mehr umdreht), das sich mit Halmen (ʿamîr = demessum, nicht speciell Garbe) angefüllt, d. i. verstopft, hat. Das Zeitwort ʿûḳ hat die noch jetzt in Syrien und Palästina allgemein und ausschließlich gebräuchliche Bedeutung: zurückhalten, hemmen, verhindern, verzögern. Neuere Ausleger ändern einen Buchstaben und gewinnen so für Luthers kirren, d. h. knarren, die Bedeutung schwanken.]

als Prunkwagen dem hohen Range der Fahrenden entsprechen, pflegte man zu stehen. Zur Erläuterung diene die nach Wilkinson III, S. 179 gegebene Zeichnung einer äthiopischen Prinzessin, welche als Standesperson in einem prächtigen, mit einer Art Sonnenschirm versehenen, aber noch von Ochsen gezogenen W. an den ägyptischen Hof nach Theben reiste, während bei der Königin von Saba (1. Kön. 10, 1 ff.) von einem W. nicht die Rede ist. Dazu ist unser Sitzen auf Stühlen (s. ob. S. 957) dem Morgenländer ziemlich unbekannt, der lieber auf dem Boden hockt oder auf den Matten und Decken liegt; noch jetzt (vgl. die Abbildung bei Niebuhr, R. II, S. 66) fahren die Indier in ihrer Häkkri mit untergeschlagenen Beinen und auf Kissen. Wir besitzen im ganzen A. T. kein so sicheres Beispiel für das Sitzen auf dem W., wie es beim Reisewagen des äthiopischen Kämmerers (s. ob. S. 1301 b) vorliegt. Die alten Griechen hatten

Altägyptischer Staatswagen.
Nach Wilkinson.

zweirädrige, zum Sitzen eingerichtete Reisewagen (s. die Abbildung bei Weiß, S. 193, Fig. 131 d), und durch die Gallier lernten die Römer die Offb. 18, 13 erwähnte rheda kennen, einen vierrädrigen Reisewagen, auf welchem mehrere Personen mit Gepäck Platz hatten. Irrtümlich findet man in Stellen wie 1. Kön. 20, 33. 2. Kön. 10, 15, wo Luther statt „steigen“ undeutlich „sitzen“ bietet, einen Beweis dafür, daß die hebräischen W. Sitze gehabt hätten. Ebensowenig bedeutet merkab oder „die Stelle des Aufsitzens“ einen Wagensitz unserer Art; denn Hohesl. 3, 10 ist das purpurne Polster des königlichen Tragbettes gemeint, und 3. Mos. 15, 9 übersetzt Luther wohl richtig: „Der Sattel, darauf er reitet, wird unrein werden.“ Höchstens könnte man an der zuletzt genannten Stelle statt der Reitdecken (Hes. 27, 20) Fahrdecken verstehen, da das hebräische rakhab gleich dem lateinischen vehi sowohl Fahren als Reiten bedeutet. Vgl. Jer. 17, 25, wo für beides im Grundtext nur ein Wort steht; auch unser „reiten“ hat diesen Doppelsinn ursprünglich im Althochdeutschen, so daß z. B. darin reita der W. heißt und Notker „rîten ze himele“ mit Bezug auf Elias (vgl. 2. Kön. 2, 11 f.) sagt. Schwerlich aber ist merkab 3. Mos. 15, 9 nach 1. Kön. 5, 6 von dem W. zu erklären, auf welchem der mit dem Fluß Behaftete fährt. Der Hebräer pflegte eben auf dem W. zu stehen, wenn sich auch in der Höhlung des Wagenkastens (vgl. den Schoß des Wagens 1. Kön. 22, 35) zur Not ein Sitzlager herrichten ließ. Auch der rèkheb erscheint Jes. 66, 20 (s. d. A. Sänfte) unter den verschiedenen Beförderungsmitteln der Exulanten. — An 3 der großen Mehrzahl der Stellen, wo im A. T. von W. die Rede ist, sind die von Personen bestiegenen Staats- oder Kriegswagen gemeint, welche wir uns bei den Hebräern den betreffenden zweirädrigen, hinten offenen ägyptischen (s. ob. S. 780) und assyrischen (s. ob. S. 140. 884. 1107) Wagen ziemlich ähnlich denken dürfen. Trotz aller Pracht des Wagengeräts (1. Sam. 8, 12) waren diese W. recht unbequem. Nach E. F. Vogel, Geschichte der denkwürdigsten Erfindungen (Leipzig 1845, S. 254 ff.) standen die Kasten aller W. bis tief ins Mittelalter hinein ganz fest auf der Achse. Dies gilt z. B. sowohl von der schon im römischen Zwölftafelgesetz erwähnten arcĕra, einem bedeckten Karren, auf welchem schwache oder kranke Personen liegend fortgeschafft wurden, als auch von der prächtig geschmückten carrūca, die als eine rheda der Vornehmen betrachtet werden kann (vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms[4] I, S. 67). Erst im Jahre 1405 hielt eine französische Königin ihren Einzug in Paris in einem W., dessen Sitze in Riemen hingen, und in demselben Jahrhundert machte man dann in Ungarn den Fortschritt, daß man den Wagenkasten selbst in Riemen hängte. Diese wohl nach einem ungarischen Orte Kutschen genannten hängenden W. wurden noch weiter vervollkommnet, als die Franzosen im Anfange des vorigen Jahrhunderts die Erfindung machten, die Kutschkasten, statt in Riemen, in Federn zu hängen. Wollte also jemand meinen, daß die Bibel schon zu Josephs Zeit Kutschen in Ägypten erwähne, so würde man richtiger sagen können, daß ein heutiger Eisenbahnwaggon vierter Klasse mehr Bequemlichkeit darbiete, als die in Josephs Geschichte genannten W. Wir haben bereits (s. ob. S. 52 b. 884 f. 1197 ff.) gesehen, welche wichtige Rolle die Staats- und Kriegswagen bei den Hebräern und ihren Nachbarvölkern spielten (vgl. 1. Mos. 41, 43. 46, 29. 50, 9. 2. Mos. 14, 6 ff. 25. 15, 4. Jos. 11, 4. 6. 9. 1. Sam. 8, 11. 1. Kön. 12, 18. 22, 31 ff.). Mit Recht sagt Weiß (S. 83) von der Anwendung der Kriegswagen, welche er für ein Ergebnis nomadisierender Lebensweise hält, daß sie sich bei den asiatischen Stämmen ins fernste Altertum verliere. Auf dem W. Sanheribs (ob. S. 1103) erblicken wir außer dem Könige und dem Rosselenker (Luth. 1. Kön. 22, 34: Fuhrmann) noch einen Schirmhalter; vor dem ähnlichen W.

Tiglath-Pilesers (S. 1693) schreiten Läufer einher, welche die Pferde am Zügel führen. Nur selten (z. B. Wilkinson I, S. 336) finden wir bei den Ägyptern außer dem Lenker zwei Personen auf dem W., während die Kriegswagen der syrischen Hethiter (vgl. Brugsch, Geschichte Ägyptens, Leipzig 1877, S. 503) mit drei Mann besetzt waren. Wahrscheinlich hatten bei den Hebräern nur der König und die vornehmsten Krieger neben dem Rosselenker noch einen dritten Mann auf dem W.; ob. S. 884a wird dafür die Stelle 2. Kön. 9, 25 geltend gemacht, wonach Jehu und Bidekar auf demselben W. stehend (irrig Joseph., Altert. IX, 6, 3: sitzend) hinter Ahabs W. herfuhren, da die Erklärung, daß sie paarweise hinter dem Könige herritten, trotz ihrer sprachlichen Möglichkeit sich nicht (s. ob. S. 1199) empfiehlt. Gewöhnlich werden auf dem zweirädrigen hebr. Kriegswagen zwei Personen, der Wagenlenker und der Kämpfer, gestanden haben, gewiß äußerst selten (vgl. Weiß, S. 30, Tafel III, das farbenprächtige Bild eines ägyptischen Bogenschützen) bloß eine Person. Die W. waren so niedrig, daß man hinten bequem auf- und absteigen konnte. Vielleicht lief neben den beiden Joch-Rossen häufig ein lose angebundenes drittes als Aushilfepferd her, wie bei den alten Griechen meistens der Fall war (vgl. Weiß, S. 192). Ähnlich dürfen wir wohl den 2. Chr. 35, 24 erwähnten zweiten W. als einen nach ägyptischer Sitte (Wilkinson I, S. 337) für den Notfall in der Nachhut zurückbehaltenen betrachten; jedenfalls ist die Annahme, es sei ein bequemerer, bedeckter W. mit vier Rädern (Herod. VII, 41) gewesen, keineswegs sicher, da die Diener dem schwer verwundeten Josia mit Decken auch auf einem Kriegswagen ein Ruhelager herrichten konnten. Hätte nicht Eile Not gethan, so wäre die einfachste Sänfte für den König viel bequemer gewesen, als der prächtigste W. Irrig hat man den Ägyptern ganz aus Eisen gebaute W. zugeschrieben. Nach Weiß (S. 47. 568) bestanden die römischen Rennwagen allerdings zuweilen vollständig aus Bronze; aber bei den ägyptischen W. fand nur eine mäßige Verwendung von Metall statt. Die Ägypter bauten die Wagengestelle aus festem Holz; dies überzog man mit Leder und, wenn mit Metall, doch in der Regel nur mit feinen Blechen. Die eisernen W. der Canaaniter (Jos. 17, 16. Richt. 4, 3) waren wohl nur mit Eisen beschlagene. Die Hebräer werden ihre Kriegswagen meist aus Feigenbaumholz gezimmert und mit Erz oder Eisen beschlagen haben, so daß sie fest gebaut und doch leicht waren; Staatswagen mochten auch mit Schnitzwerk und Blechen von Edelmetall geziert sein. Der den Kasten mit dem vorderen Ende der Deichsel (s. ob. S. 884) verbindende breite Zeug- oder Lederstreifen, welcher (Weiß, S. 113) dem Ganzen mehr Halt gab und später vielleicht auch bei den Hebräern durch einen metallnen Stab ersetzt wurde, konnte ebenfalls in verschiedener Weise zum Prunk dienen. Die den Ägyptern (Wilkins. I, S. 350 f.) und Assyrern noch unbekannten, von den Persern erfundenen Sichelwagen kommen in der Bibel erst 2. Makk. 13, 2 vor, wo auch Luther „W. mit eisernen Zacken" übersetzt. Der Sichelwagen unterschied sich nach Weiß, S. 135 „von den gewöhnlichen Kriegswagen dadurch, daß mehrenteils an der Spitze der Deichsel, mitunter auch am Wagenkasten, stets aber an der Achse, an jeder Seite inmitten der Nabe, scharfe sichelförmige Eisen, halb erdwärts gebogen, angebracht waren. Sein Gespann und dessen Lenker schützte völlige Bepanzerung." Man hat diese im Grunde recht unpraktischen Sichelwagen falsch schon Nah. 2, 4 finden wollen, Hieronymus sogar bereits Richt. 1, 19. 4, 3. Es ist aber nicht einmal sicher, daß Nah. 2, 4 von Ausrüstung der assyrischen W. mit leuchtendem Stahl (s. d. A.), sei er zu den Waffen verwandt oder zum Schmuck der Pferde, der Deichsel ɾc., gesprochen werde; das von Luther hier nicht gefundene semitische Wort für Stahl scheint erst aus dem Persischen entlehnt zu sein. Nur der Zusammenhang kann lehren, ob ein Staats- oder Prunkwagen (vgl. 2. Sam. 15, 1. Hohesl. 1, 9. 6, 12. Jes. 22, 18), wie ihn wohl schon David besaß, gemeint sei, oder aber der seit Salomo's Zeit gebräuchliche Kriegswagen (vgl. 1. Kön. 9, 19 und d. A. Beth Marcaboth). Gewöhnlich bedeutet rèkheb (vgl. auch ob. S. 1042a) W. in der Mehrzahl, z. B. 1. Sam. 13, 5, wo die dreißig tausend (vgl. 1. Kön. 10, 26) sicher auf einem Schreibfehler (vgl. 1. Kön. 5, 6 mit 2. Chr. 9, 25, auch 1. Chr. 20 [19], 18 mit 2. Sam. 10, 18) beruhen, zuweilen aber auch gleich merkaba den einzelnen W., z. B. 2. Kön. 9, 21. 24. In kurzer Rede schließt der W. die Bemannung und Bespannung mit ein (vgl. 2. Sam. 10, 18. 2. Kön. 13, 7). Der Preis eines Wagens, der ein wichtiger Handelsartikel (vgl. für den Reisewagen Offb. 18, 13) namentlich so lange bleiben mußte, bis mit der späteren Ausbildung der Reiterei die Streitwagen außer Gebrauch kamen, betrug zu Salomo's Zeit (1. Kön. 10, 29) sechshundert Silberlinge. Öfters spricht die Bibel vom Gerassel der rennenden, aufspringenden W. (vgl. Nah 2, 5). Kph.

Wahnsinn, vgl. Krankheiten, S. 877a.

Wahrsager. Nachdem in d. A. Prophet über 1 das Wesen und die aus der Natur der Sache abfolgenden Grundunterschiede der Mantik, über ihr Verhältnis zur Prophetie und die Stellungnahme der Offenbarungsreligion zu ihr das Nötige bemerkt ist, erübrigt an dieser Stelle ein erörternder Überblick über die konkreten Erscheinungen der Wahrsagerei, die uns in der h. Schrift

begegnen. Der umfassende Ausdruck, mit dem das A. T. dieselben zusammenbegreift, ist das Zeitwort kasam (Luther: wahrsagen, weißagen) mit seinen Ableitungen. In den Bb. Mose's zwar erscheint es nur erst in den Bileamgeschichten (4. Mos. 22, 7) und im fünften Buch (18, 10. 14). Aber wie es 5. Mos. 18, 10 die sämtlichen in Israel bekannten und verbotenen Wahrsagekünste vorantretend zusammenfaßt, so auch Hes. 21, 21 [26] die verschiedenen babylonischen, welche der Prophet dort aufzählt. Das entspricht auch der Bedeutung des Wortes. Denn ḳesem (arabisch ḳism) ist das Zugeteilte, die Schicksalsentscheidung, wie sie auf den Lippen des Königs (Spr. 16, 10), aber auch in dem Lostopfe oder Helm liegt, in dem Lospfeile geschüttelt werden (Hes. 21, 21 [26]); und wie sie bei der spontanen Mantik des Volksbedürfens aus solcher Losung, bei der gewerbsmäßigen — deren Honorar mit dem Plural desselben Wortes ausgedrückt wird 4. Mos. 22, 7 — aus anderen sich selbst darbietenden oder mit Kunst gesuchten Zeichen erkannt werden mag. Aber auch die freie, von Zeichen unabhängige, mit beschworenen Geistern operierende oder auf eigne Inspiration sich berufende Mantik wird unter das ḳesōm einbegriffen (1. Sam. 28, 8. Sach. 10, 2). Wie solche Wahrsagerei bei den Canaanitern und bei den Nachbarvölkern Israels vorausgesetzt wird (5. Mos. 18, 14. 4. Mos. 22, 7. Jos. 13, 22. 1. Sam. 6, 2. Hes. 21, 34 [29]; wohl auch Jes. 2, 6 nach berichtigter Lesart), so fehlt es nicht an Zeichen, daß sie auch bei den Israeliten selbst in hohem Schwange gegangen ist. Ist ja doch von den höchsten Staatsangelegenheiten bis zu den kleinsten Bekümmernissen des Privatlebens nichts, woran sich das Bedürfen übernatürlicher Auskunft nicht hängen könnte; und die einmal wachgewordene abergläubische Volksstimmung vermehrt die gegebenen Anlässe mit unendlich vielen willkürlichen, indem sie in jeglichem besonderen Begegnis ein unheilkündendes Vorzeichen deuten und durch Sühne (vgl. Jes. 47, 11) beseitigen heißt (man vergleiche beispielsweise die unabsehbare Reihe von solchen Zeichen, welche die Religionsschriften der Inder enthalten, bei Weber in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1858, II, 313 ff.). Jesaja zählt 3, 2 die Wahrsager neben den Richtern, Kriegern, Propheten unter den Hauptträgern des öffentlichen Lebens auf; und ebenso werden sie bei Micha 3, 6. 7. Jer. 27, 9. 29, 8 und auch noch bei Hesekiel 22, 28 (vgl. 13, 6—9. 12, 24) mit den Propheten und Sehern zusammengeordnet. Könnte man hieraus zu schließen geneigt sein, daß die Grenzen zwischen Mantik und Prophetie nicht sehr scharf gezogen worden seien, so ist doch zu beachten, daß die letztgenannten Zusammenordnungen ausschließlich an solchen Stellen erscheinen, wo es sich um Bekämpfung und Bedrohung irreführender Propheten handelt; ferner daß Jesaja 3, 2, wie die bald folgende Anreihung auch der Zauberer (V. 3) zeigt, nicht auf die Realität der aufgezählten Volksstützen, sondern darauf den Nachdruck legt, daß das Volk auf sie, sei es mit einigem, sei es ohne allen Grund, eine falsche Sicherheit und Hoffart baue; endlich daß Micha 3, 11, wo er Propheten ein Ḳesōm zuschreibt, dies unter der Brandmarkung thut, daß sie solch Geschäft um Geldes willen treiben. Keinem dieser Propheten fehlt es an sehr starken Verwahrungen gegen die Wahrsagerei; und charakteristisch ist es, wenn Hesekiel 13, 23 betreffs der Prophetengesichte wahre und falsche unterscheidet, in betreff der Wahrsagerei aber diese Bezeichnung an sich für ausreichend hält, ihre Wesenlosigkeit zu kennzeichnen (vgl. auch Jer. 14, 14). Die ganze Schärfe des im Gesetz fundierten Gegensatzes spricht sich in Stellen wie 1. Sam. 15, 23. 2. Kön. 17, 17. Sach. 10, 2. Jes. 44, 25 aus, wo im Einklang mit 5. Mos. 18, 10 das Wahrsagen unter den offenkundigen Zeugnissen praktischen Heidentums aufgeführt wird.

2 — Was nun die einzelnen Weisen des Ḳesōm anlangt, so faßt das alte Gesetz 3. Mos. 19, 31 offenbar die verbreitetsten und angesehensten Formen desselben mit der Formel: 'ôb und jiddĕʿoni zusammen, welche von hier aus allenthalben, auch in viel ausführlicheren späteren Aufzählungen als fest zusammengeschmiedetes Sprachgut erscheint (3. Mos. 20, 6. 27. 1. Sam. 28, 3. 9. Jes. 8, 19. 19, 3. 5. Mos. 18, 11. 2. Kön. 21, 6. 23, 24. 2. Chr. 33, 6); so zwar, daß das zweite dieser Worte außerhalb dieser Paarverbindung überhaupt nicht vorkommt. Über 'Ob vgl. d. A. Totenbeschwörung. Was den Jiddeoni anlangt (Luth.: Zeichendeuter), so gibt uns das Wort über seine besondere Bedeutung wenig Aufschluß. Denn etymologisch entspricht es genau unserem Weissager, althochdeutsch wîzzaco, d. i. der in besonderer, intensiver Weise Wissende. Aus der Verbindung mit 'ôb wird zu schließen sein, daß es nicht eine Parallelbezeichnung derselben Sache ist, sondern zusammen mit 'ôb ein ganzes Gebiet umschreiben will, dessen verschiedene Gattungen aber verwandt sind und in einander fließen. Und da auch der Jiddeoni vermöge eines inspirierenden Geistes zu reden behauptet, welcher mit demselben Namen bezeichnet wird (3. Mos. 20, 27), so wird der Natur der Sache die Annahme entsprechen, neben der Wahrsagerei durch den Totengeist ('ôb) im Jiddeoni den Wahrsager durch Besessenheit zu erblicken, den Mantis im engeren Sinne (vgl. μαντεύεσθαι Apstlg. 16, 16); so daß also dies Wortpaar die freie geistige Mantik im Gegensatz zur Zeichendeuterei befaßt. Von der physischen Seite her nennen die Griechen diese Kunst des Jiddeʿôni Bauchrednerei (ἐγγαστριμυθία); nach einem ansehnlichen Vertreter auch die eurykleidische

Kunst. Beide Namen wurden nach dem Zeugnis des Plutarch (de defectu oraculorum c. 9) später durch den des Python verdrängt, der für den Wahrsager wie für den Wahrsagegeist gebraucht erscheint. Die griechische Übersetzung des A. T. kennt diesen Namen noch nicht, wohl aber das N. T., welches Apstlg. 16, 16 ihn für die nämliche Sache gebraucht, und Hieronymus, der in der Vulgata zu 5. Mos. 18, 11 ihn auf den 'ôb anwendet. Bei den Babyloniern hieß der Jiddeoni oder Python: Sacchûr (nach Photius bibl. 94, 133), welcher Name in der Form Sĕcuru auch in den Talmud eingedrungen ist. Und von der virtuosen Ausübung aller dieser Künste bei den Ägyptern zeigt sich Jesaja 19, 3 wohl unterrichtet. — Eine zweite Hauptgruppe von Wahrsagereien wird im alten Gesetz 3. Mos. 19, 26 mit dem Wortpaar nachēsch und 'ônēn zusammengefaßt (vgl. auch 5. Mos. 18, 10. 2. Kön. 21, 6. 2. Chr. 33, 6). Und nicht bloß die Besonderung gegenüber der vorigen Gruppe, sondern auch die Betrachtung einzelner Fälle legt die Annahme nahe, in diesem Wortpaar eine technische Umschreibung der kunstmäßigen Mantik, der Zeichendeuterei zu erblicken. Im besonderen ist dies beim Nachesch nach 4 Mos. 24, 1 sicher anzunehmen. Luther übersetzt dies Wort sehr verschieden: spüren, erraten, auf Vogelgeschrei achten, zaubern, weißagen. Betreffs seiner ursprünglichen Bedeutung wird man bei der ersichtlichen Verwandtschaft des Wortes mit dem hebräischen Wort nâchâsch, Schlange, kaum daran vorbei können, an eine mantische Beobachtung und Ausdeutung der an Schlangen zu beobachtenden Zeichen zu denken. Und dies um so mehr, als einerseits, wie wir aus der Bibel selbst ersehen, der Semitismus von Urzeit her der Schlange ein innewohnendes höheres Wissen zugeschrieben hat (1. Mos. 3, 1); anderseits es auch sonst an Zeugnissen für die wahrsagende Bedeutung der Schlangen im Altertume nicht fehlt (vgl. z. B. Ilias II, 305 ff. Livius XXVI, 10. Plinius VIII, 41. Aelian de nat. anim. XI, 2. Porphyrius de abstin. III, 3). Wenn also die Anwendung des Wortes im A. T. eine sehr allgemeine ist, und ein ausdrücklicher Hinweis auf Schlangenbeobachtung mit demselben nirgends verbunden, wohl aber stellenweise, wie 1. Mos. 44, 5, andere mantische Methoden als nachēsch bezeichnet werden, so wird anzunehmen sein, daß wie bei Griechen und Römern die allerallgemeinsten Ausdrücke für Wahrsagerei ihrem Ursprung nach auf die Vogelschau zurückgehen, so hier eine gleiche Verallgemeinerung von der ursprünglichen Schlangenschau ausgegangen ist. Zeigen doch die unbestimmten Umrisse, in welchen fast alle diese mantischen Ausdrücke im A. T. gebraucht erscheinen, daß sie längst geschaffen und bereits durch Jahrhunderte langen Gebrauch abgeschliffen waren, ehe selbst die ältesten Schriftdenkmale des A. T. entstanden sind. Daß in der That in diesem das nachêsch jede Art von Zeichendeuterei befaßt, zeigen Stellen wie 1. Mos. 30, 27. 44, 15. 2. Kön. 17, 17. 21, 6. 2. Chr. 33, 6. In 4. Mos. 23, 23 steht es als Wechselbegriff zu kesem, um das ganze Gebiet als von Israel ausgeschlossen zu bezeichnen; 1. Kön. 20, 33 wird es sogar von der klugen Berechnung gebraucht, welche ein zu guter Stunde gesprochenes Wort als Schicksalswort wertet und für sich ausdeutet. — Im Gegensatz zum nachēsch, das die Israeliten zwar mit anderen Völkern gemein, aber als eigenen Besitz aus ihren syrischen Ursitzen mitgebracht haben (1. Mos. 30, 27), wird vom 'ônēn (Luther meist: Tagewählen, vgl. d. A.; selten Zeichendeuten oder auf Vogelgeschrei achten) 5. Mos. 18, 14 bemerkt, daß es exoterisch sei, zu den canaanäischen Eindringseln gehöre; wie denn die Terebinthe der Me'ônĕnîm Richt. 9, 37 unfern des götzendienerischen Sichem ein altberühmtes Centrum canaanitischen Orakel- und Zauberwesens gewesen zu sein scheint. Dem widerspricht nicht, wenn Jesaja 2, 6 es als eine besonders bei den Philistern heimische Kunst bezeichnet; und zu beidem harmoniert die Energie, mit der Mich. 5, 11. Jer. 27, 9. Jes. 57, 3 diesen mantischen Terminus gerade da anwenden, wo sie das auszurottende Heidentum oder den heidnisch gewordenen Charakter Israels mit besonderer Schärfe treffen wollen. Was die ursprüngliche Bedeutung des Wortes angeht, so werden wir durch den hebräischen Sprachschatz auf Kombination mit dem Wort 'ânân Wolke gewiesen, von dem eine der unsrigen nächstverwandte Ableitungsform 1. Mos. 9, 14 für die Bewölkung des Himmels durch Gott gebraucht wird. Daß nicht an Beobachtung von Wolkenformen zum Zwecke der Wahrsagerei zu denken, liegt auf der Hand; vielmehr werden wir auf die große Bedeutung hingewiesen, welche zumal bei primitiven Ackerbauvölkern das geheime Wissen und Können in Beziehung aufs Wetter gewinnen muß. Wettermacher sind diejenige Kategorie unter den vielfach ineinanderfließenden Charakteren der Wahrsager und Zauberer, welche nach dem Zeugnis der Ethnographie vom Altertum bis in unsere Tage hinein bei allen Naturvölkern sich der weitesten Verbreitung erfreut. Und es gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen des polarischen Verhältnisses von Anziehung und Abstoßung zwischen Prophetie und Mantik, wenn wir gerade auf dem Gebiet der Wetterkunst den Mann, der unter allen Propheten als die volkstümlichste Gestalt gelten muß, Elias in Kraft Jehova's den gegnerischen Mächten die Spitze bieten sehen (1. Kön. 17. 1. 14. 18, 1. 41 ff.). — Überhaupt wird man ja die Thatsache im Auge zu behalten haben, daß Prophetie einerseits, Mantik und Magie anderseits in Bezug auf ihr Erscheinungsgebiet nicht schlechthin auseinander-

liegende Kreise sind, sondern ein Schneidungsgebiet haben, innerhalb dessen der gegensätzliche Charakter lediglich durch den Bewirkenden, hier Jehova, dort die dunkeln Mächte der Naturreligion und des Aberglaubens, bedingt wird. Jehova begegnet dem Mantis und überwältigt ihn, und statt des gewollten Fluchspruchs ergeht der nicht gesuchte Segensspruch (4. Mos. 23, 3 ff.). In den Gipfeln der Eichen zu Dodona rauscht Zeus (Odyssee XIV, 328), aber auch Jehova mag mit dem Rauschen des Baumwipfels ein Zeichen geben (2. Sam. 5, 23 f.) u. s. f. Vgl. auch die Artt. Los u. Träume. Ein signifikantes Beispiel des eben erörterten gibt auch das, was wir über den Gebrauch der Stabweißagung (Rhabdomantie) im A. T. vorfinden. Es handelt sich da um eine sehr volkstümliche, bei Arabern, Babyloniern, Chinesen, Tataren, Scythen, Germanen und sonst bezeugte, in ihren Abarten vielgestaltige Form der Mantik. Man beschrieb Stäbe mit Zeichen, streute sie durcheinander, und deutete die entstandenen Figuren und Zeichenverbindungen; oder auch man warf Stäbe oder Pfeile, mit deren jedem eine gewisse Entscheidung verbunden gedacht wurde, in ein Gefäß, schüttelte sie und zog blindlings einen heraus. Letztere, die losmäßige Form, scheint im Orient die herrschende gewesen, wird auch von Hes. 21, 21 (26) als babylonische Sitte beschrieben. In Israel nun wird das eine Mal diese Stabentscheidung von Jehova selbst angeordnet und mit einem außergewöhnlichen Entscheidungszeichen ausgestattet (4. Mos. 17), das andere Mal als ungöttliche Mantik vom Propheten mit entschiedenem Nachdruck bekämpft (Hos. 4, 12). — 6 Alle bisher erwähnten Arten der Wahrsagerei sind solche, welche als zu Zeiten auch in Israel aufgetreten im A. T. erwähnt werden. Über die Befragung von Götzenbildern, von der das nämliche gilt, vgl. d. A. Teraphim. Daneben hat das A. T. auch Kenntnis von manchen der zahlreichen anderen Zweige, welche die Wahrsagerei bei anderen Völkern getrieben hat. Es kennt die hohe Bedeutung, welche die vornehmste unter allen Formen der Wahrsagerei, die Astrologie bei den Babyloniern gehabt hat, s. d. A. Sterne. Es kennt jene Klasse der „Geheimwisser" in Ägypten, deren hervorstechende Bedeutung und Eigentümlichkeit auf den Denkmälern durch ein Schreibzeug in der Hand und eine Feder hinter dem Ohr markiert wird, und auch dem Ausländer sich so fühlbar machte, daß sowohl die Griechen wie die Semiten sie mit Namen bezeichnet haben, die sie aus eigenem Sprachgut schöpften: *ἱερογραμματεῖς*, hebr. chartummîm 1. Mos. 41, 8. 24. 2. Mos. 7—9. (Luth.: Wahrsager, Zauberer). Zur Priesterklasse gehörig waren sie nicht bloß im Besitz mannigfachen exakten Wissens, sondern der mantischen und magischen Technik in weitester Ausdehnung mächtig; Traumdeuter, Zauberer und Astrologen. Im Buch Daniel wird dieselbe Kategorie der chartummîm unter die babylonischen Hofstaaten eingereiht (Kap. 1—5; Luth.: Sternseher); gewiß nicht ohne geschichtlichen Anhalt. Von einzelnen Künsten fremdländischer Wahrsagerei wird der Becherweißagung als eines im alten Ägypten geübten Gebrauchs gedacht (1. Mos. 44, 5). Vermutlich gehört dieselbe unter die zahlreichen Gestalten der Wassermantik, Hydromantie. Man ließ Sonnenstrahlen in ein Gefäß mit Wasser scheinen und betrachtete, dasselbe bewegend, die entstehenden Ringel (Jamblichus de mysteriis III, 14); oder das Gefäß war mit Buchstaben bezeichnet, an die ein schwingender Ring hie und da anstieß und dadurch der Deutung die Handhabe bot (Ammian. Marcellinus 29). Gerade zu diesen Weisen war allerdings nicht ein Becher, sondern nur ein flaches Gefäß geeignet (daher die Bezeichnung: Schüsselweißagung, Lekanomantie bei Strabo XVI, p. 1106). Auch was Augustin de civ. Dei 7, 35 über ein hydromantisches Verfahren ziemlich dunkel aus Varro excerpiert hat, paßt zu der Stelle 1. Mos. 44, 5 nicht. Daher man nach Analogie neuerer Beobachtungen vermutet, es sei dort ein Verfahren gemeint, bei welchem das Wasser im Becher durch hineingeworfene Metallstückchen in Bewegung geriet und dem mantischen Verfahren die Zeichen bot. Als babylonische Sitten nennt Hes. 21, 21 (26) neben dem Pfeillos und der Idolbefragung auch die Leberbeschauung, welche auch sonst unter den sehr vielfältigen Gebräuchen der Opferschau den Höhepunkt bildet. Nach Cicero (de divinatione II, 13) kam vornehmlich in Betracht, ob die Leber des geschlachteten Opfertieres glänzend und voll, oder ob sie rissig und dürftig aussah. Die Annahme, daß das hohe Alter der Opferschau auch schon in der Erzählung 1. Mos. 4, 5 sich spiegele liegt nicht fern, ohne doch von der Erzählung direkt gefordert zu sein. Merkwürdig ist, daß die heilige Schrift nirgend der Vogelschau erwähnt, deren mantische Wertung im Altertum so hoch und allgemein war. Der Ausdruck „auf Vogelgeschrei achten", den Luther im Anschluß an die alten Übersetzer und Ausleger einigemal gebraucht, hat im hebräischen Text nirgend einen Anhalt. Und an dem Raben 1. Mos. 8, 7 ff. kommt, wie die Erzählung zeigt, nicht die Bedeutung als Weißagevogel, sondern seine Lust am freien Schweifen in Betracht. — Mit dem Namen Baddîm (Luther: Wahrsager, Weißager) wollen die Propheten (Jes. 44, 25. Jer. 50, 36) nicht eine bestimmte mantische Praxis bezeichnet, sondern die ethische Verwerflichkeit aller Wahrsagerei gerügt haben; das Wort bedeutet Schwindler. Dagegen wird das Wort Ittim, Flüsterer, Jes. 19, 3 (Luther: Pfaffen) zu den Bezeichnungen zu stellen sein, durch welche die Sitte der Wahrsager ausgedrückt wird, die be-

schworenen Geister oder die eigene Weißagestimme in wisperndem Murmellaut reden zu lassen (vgl. Jes. 8, 19). Über das Zeitwort kaschaph endlich mit seinen Ableitungen, welches 5. Mos. 18, 11. Mich. 5, 11. Jer. 27, 9. 2. Chr. 33, 6 mit mehreren der obengenannten in nächster Verbindung erscheint, vgl. d. A. Zauberer. Kl.

Waise, s. Arme und Witwen.

Wald. Wälder werden im A. T. nicht selten erwähnt. Daß der Libanon reich bewaldet war, geht aus zahlreichen Stellen hervor (z. B. 2. Kön. 19, 23. Jes. 37, 24. Sach. 11, 1 f.), und dasselbe gilt von dem Ostjordanlande mit seinen Eichenwäldern (Sach. 11, 2), s. d. Artt. Libanon, Basan, Gilead, Ephraim. Daß aber das Westjordanland (Canaan) in gleicher Weise einst reich an Wald gewesen sei, muß, obgleich es oft behauptet wird, entschieden bezweifelt werden. Zwar wird im A. T. auf „Wald" und „Bäume des Waldes" oft genug Bezug genommen, und einzelne Städtenamen wie Kirjath Jearim („Waldstadt") und Har Jearim („Waldberg"; s. d. A. Chessalon) oder die Erwähnung einzelner Wälder wie des „Waldes Hareth" im westlichen Juda scheinen die Existenz ausgedehnter Wälder direkt zu beweisen. Allein eine nähere Erörterung aller der hier in Betracht kommenden Fragen führt doch zu einem anderen Resultate. Die hebräischen Ausdrücke, welche man mit „Wald" übersetzt hat, sind: 1) chōresch (das Luther nur 2. Chr. 27, 4 mit „Wald" wiedergibt). Es bedeutet eigentlich das „Rauhe" und bezeichnet nirgend den Wald, sondern nur das „Buschdickicht" (nach 2. Chr. 27, 4 errichtete Jotham an solchen Stellen Warttürme zum Schutze der Bewohner und Herden, vgl. Jes. 17, 9 n. d. hebr. T.), oder auch eine mit Dornengestrüpp bestandene Stelle der Wüste, wie z. B. jene Örtlichkeit der Wüste Siph, in der David vor Saul Zuflucht suchte (1. Sam. 23, 15 ff.; Luther hat hier mit Recht vorsichtig „Heide" übersetzt)*). Ähnlich bezeichnet das nur einmal (Jer. 4, 29) vorkommende ʿāb niedriges Buschwerk (Luther: „die dicken Wälder"), in welchem man vor dem hereinbrechenden Feinde Schutz suchen konnte. 2) Das hebräische Wort, welches Luth. stehend mit „Wald" wiedergegeben hat, ist das häufige jaʿar. Die Richtigkeit dieser Übersetzung hat Wetzstein beanstandet, indem er dem hebr. jaʿar die Bedeutung des mit ihm etymologisch identischen arabischen waʿr gibt. Waʿr nämlich bezeichnet eine rauhe, steinichte (vulkanische) Gegend ohne Bäume, ohne Wald. In diesem Sinne brauchen das Wort die arabischen Geographen, in diesem Sinne ist es noch heute in Syrien und Arabien üblich. Die von dem Palestine Exploration Fund herausgegebene Liste der arabischen Ortsnamen des Westjordanlandes weist drei Thäler Names Wadi el-Waʿr auf (eines südlich von Tyrus, ein anderes südlich vom Karn Ṣartabe, ein drittes südöstlich von Hebron), ferner einen Bir el-Waʿr („Brunnen des W.") südlich von Tekoa, einen Tell el-Waʿr („Hügel des W.") am Ostabhang des Carmel, und außerdem zahlreiche Lokalitäten, welche den Namen Waʿr oder Waʿra (was Palmer richtig „the rogged ground" oder „rocks" übersetzt) führen, z. B. ein Waʿrat es-Saudâ in der Nähe des Sees Genezareth, d. i. „der schwarze Waʿr", so gen. von den schwarzen Basaltrümmern, die den Boden dort bedecken. Aber diese arabische Bedeutung wird man dem hebräischen jaʿar nicht beilegen dürfen. Das Charakteristische für letzteren ist gerade das Vorkommen von Bäumen, wie viele alttestamentliche Stellen unwiderleglich darthun. Jes. 10, 18 f. redet von den Bäumen des jaʿar, die man mit der Axt umhaut (10, 34; vgl. 5. Mos. 19, 5), um sie als Brennholz (Hes. 15, 2. 6. 39, 10) oder Nutzholz (Jer. 10, 3) zu verwenden. Ja, Jes. 7, 2 werden mit den vom Sturmwinde bewegten Bäumen des jaʿar die beim Herannahen des Rezin und Pekach in gleicher Weise erbebenden Judäer verglichen. Und wenn es in dem Orakel gegen Arabien Jes. 21, 13 ff. heißt, daß die Dedaniten werden (aus der Wüste) im jaʿar Zuflucht suchen müssen (auch Micha 7, 14 ist der jaʿar Bild des Schutzes), so ist unter letzterem zweifellos eine unwirtliche Gegend gemeint, abseits vom Wege mit seinen sicheren Stationen, aber immerhin eine solche, welche Zuflucht zu bieten geeignet ist. Nach 2. Kön. 2, 23 f. ist der jaʿar der Aufenthaltsort von Bären, nach Ps. 80, 14 von Wildschweinen, nach 1. Sam. 14, 25 f. wird daselbst wilder Honig gefunden. Endlich reden Ps. 83, 15. Jes. 9, 18 [17]. Jer. 21, 14. Hes. 20, 46 f. [21, 2 f.] (vgl. Jak. 3, 5) davon, daß der jaʿar brenne, worunter nur Waldbrände gemeint sein können. Danach bedeutet jaʿar zweifellos im allg. „Wald". Es fragt sich nur, ob wir uns denselben als zusammenhängenden, eigentlichen Hochwald vorzustellen haben, wie man dies bei der Bezeichnung „Wald" zu thun pflegt. In diesem Falle müßte, wie z. B. Fraas unbedenklich annimmt (Aus dem Orient, 1867. S. 199) und unter anderem aus der häufigen Erwähnung des Waldes im A. T. geradezu folgert, das Klima des heiligen Landes sich in historischer Zeit wesentlich verändert haben (er nimmt an, was u. E. sich nicht erweisen läßt, daß Canaan, als es noch nicht entwaldet gewesen, einen entschiedeneren Wechsel von Sommer und Winter aufgewiesen habe)*). Man behauptet dann zugleich eine im

*) Es war exegetisch sehr unvorsichtig von van de Velde zur a. St. die Bemerkung zu machen (Reisen II, 105): „Von diesem Walde ist keine Spur mehr vorhanden. Das Land hat seit Jahrhunderten durch die verwüstende Hand des Menschen seinen Baumschmuck verloren."

*) Theobald Fischer hat zu erweisen gesucht, daß in dem ganzen großen Ländergebiete nördlich vom 34. Parallel, in=

Laufe der Zeit eingetretene Verringerung des natürlichen Wasserreichtums Canaans, was aber auch nur in sehr beschränktem Maße zugegeben werden kann, da nachgewiesener Maßen das Wüstengebiet in alter Zeit im wesentlichen dieselbe Ausdehnung hatte, wie noch heute, und die einstige größere Fruchtbarkeit Canaans nicht sowohl aus reicher fließenden Quellen und reichlicherem Regenfall zu erklären ist, als aus der größeren Sorgfalt bei der Kultur des Landes (Terrassenkultur!), insonderheit einer in großer Ausdehnung angewandten künstlichen Bewässerung. Wald im Sinne unseres zusammenhängenden Hochwaldes ist gewiß nie in Canaan vorhanden gewesen (vgl. Sach. 11, 1 ff.)*). Wohl gab es weite Strecken, die mit hohen Bäumen besetzt waren: Cypressen, Sykomoren, Ölbäumen, verschiedenen Pappel- und Eichenarten; solche gibt es auch heute noch (s. ZDPV. VIII, 101 ff.), wenn auch sicher nicht mehr in derselben Ausdehnung wie früher. Die Bäume standen und stehen aber da mehr vereinzelt oder zu kleinen Gruppen vereinigt, wie auf einer weiten Strecke auf dem Carmel und in der Nähe desselben, in vielen Gegenden Galiläa's und anderwärts. Diese mit Bäumen besetzten Striche heißen aber nicht eigentlich ja'ar. Mit diesem Worte ist vielmehr nur niedriges Strauchwerk**) (innerhalb dessen natürlich vereinzelte hohe Bäume nicht ausgeschlossen sind, vielmehr vielfach vorhanden waren) zu verstehen, das teils aus grünenden Laubbüschen bestand, teils und vorwiegend aus ärmlichem Gestrüppe, besonders Dornengewächsen (daher der ja'ar häufig im Gegensatz zum kultivierten Fruchtfelde genannt wird, Jes. 29, 17. 32, 15; vgl. Hos. 2, 12 [14])***). Ersteres war z. B. am Jordanufer der Fall. Das Buschdickicht zu beiden Seiten des Jordan (s. d. A.) heißt denn auch stehend ja'ar (Jer. 49, 19. 50, 44. Sach. 11, 3). An dieses haben wir zu denken, wenn von dem „Löwen des Waldes" die Rede ist (Am. 3, 4. Mich. 5, 7. Jer. 5, 6. 12, 8); an die Sumpfdickichte des oberen Jordangebietes, wenn von „Wildschweinen des ja'ar" geredet wird (Ps. 80, 14 n. d. hebr. Text), die dort heute noch zahlreich angetroffen werden. Vorwiegend aus Dornengestrüpp bestand dagegen der ja'ar, der einst einen großen Teil des Gebirges Ephraim bedeckte, das im Unterschiede vom Gebirge Juda auch heute noch reicheres Gebüsch und mit Bäumen besetzte Strecken aufweist (vgl. 1. Sam. 14, 25 f. 2. Kön. 2, 23 f. v. Schuberts Reisen III, S. 127. Robinson, Pal. III, 293 f. Furrer, Wanderungen 286). An solche Dornenwildnis*) ist zu denken bei der Erzählung Jos. 17, 14 ff., laut welcher die Kinder Joseph, unzufrieden damit, daß sie, der zahlreichste unter den Stämmen Israels, ein so kleines Gebiet angewiesen erhalten haben, von Josua weiteres Land verlangen. Josua weist sie auf das Gebirge Ephraim mit seinen Ausläufern (Carmel und Gilboa) hin, dort sollen sie den ja'ar ausrotten, und so ihr Erbteil sich verdoppeln. Derartige mit Strauchwerk und Dornengestrüpp bestandene Höhen hat der Prophet im Sinne, wenn er dem mit dem Hause Gottes geschmückten Berge im Aussicht stellt, er werde einst zu einer „wilden Höhe" werden (Micha 3, 12. Jer. 26, 18). Gegen das eben Ausgeführte darf nicht geltend gemacht werden, daß der Bedarf an Nutz- und Brennholz einst sehr groß gewesen sein müsse. Was ersteres anlangt, so wurde sicher viel Nutzholz aus dem Libanon und dem Ostjordanlande importiert (man denke an die Berichte von Salomo's Bauten; s. Art. Jerusalem Nr. 6); überdies war der Verbrauch desselben ein verhältnismäßig geringer. Die Wohnhäuser waren durchweg von Stein (was nicht etwa auf Grund von Esr. 6, 11 bestritten werden darf), nur wenige Teile derselben, z. B. die Thüren mit ihren Pfosten und Oberschwellen, aus Holz, und auch zu ihrer inneren Einrichtung, zu Geräten u. s. w., wurde nicht soviel Holz benötigt, als wir nach Analogie unserer Verhältnisse es erwarten könnten. Was das Brennmaterial anlangt, das teils im Tempel, teils in Privathäusern zur Verwendung kam, so bestand dieses nicht durchaus, wenn auch vorwiegend, aus Holz und Holzkohlen (wozu auch alles Strauch- und Dornengewächs sich eignete), sondern auf dem Lande vielfach in Ermangelung reichlichen Brenn-

---

sonderheit in Nordafrika, Sicilien, Syrien, Mesopotamien, Iran und einem Teile von Turkestan, in historischer Zeit eine Abnahme der atmosphärischen Niederschläge stattgefunden habe, die insbesondere durch die Entwaldung der betreffenden Gegenden veranlaßt worden sei; eine Behauptung, der nicht widersprochen werden soll, zumal Fischer vorsichtiger Weise seine Behauptung dahin eingeschränkt, daß wenn nicht eine Abnahme der Regenmenge, so doch eine andere Verteilung derselben konstatiert werden müsse (s. Fischer, Beiträge zur physikal. Geogr. der Mittelmeerländer, bes. Siciliens, Lpz. 1877, S. 164 f. u. anderwärts; vgl. Petermanns Geogr. Mitteil. 1883, I, S. 1 ff.). Die oben vertretenen Anschauungen können vollkommen zu Recht bestehen bleiben, auch wenn man Fischers allgemeinen Behauptungen beipflichtet.

*) Wenn man z. B. die Behauptung aufgestellt hat, daß einst die Ebene Saron mit dichtem Eichenwalde bestanden gewesen sei, so ist das auf Grund eines sprachlichen Mißverständnisses geschehen. Hellenistisch heißt nämlich die Ebene Saron auch drymos („Eiche"), was aber nur eine falsche Übersetzung der hebr. Saron ist, veranlaßt durch den Gleichklang mit dem griech. saronis „alte Eiche".

**) Knobel und Diestel deuten ja'ar richtig: „strauchige Wildnis".

***) Welches näher „das Dickicht des ja'ar" heißt, Jes. 10, 34.

*) Mit Dornengestrüpp bestandene Stellen heißen auch aramäisch ja'ra. Die Grundbedeutung ist (wie bei chō-resch) „das Rauhe"; aus dieser erklären sich sowohl die hebräisch-aramäische als die arabische Bedeutung des Wortes.

holzes aus dürrem Gras und Kräutern (Matth. 6, 30. Luk. 12, 28), ja selbst aus gedörrtem Miste, wie überall in der Wüste (Hes. 4, 12. 15 u. ö.). Daß Canaan, wenigstens seit der Besitzergreifung durch die Israeliten arm an Wald gewesen sein muß, läßt sich endlich indirekt aus der zweifellos sehr dichten Bevölkerung schließen (vgl. auch die oben angeführte Erzählung Jos. 17). Deshalb mag schon frühzeitig von seiten der Krone künstliche Waldkultur versucht worden sein (vgl. Pred. 2, 6). Zur Zeit Nehemia's gab es einen „Königlichen Forst" (wohl in der Nähe des Wadi 'Artâs). An den „Holzfürsten", d. i. Oberaufseher dieses Forstes, erhielt Nehemia einen Empfehlungsbrief vom König Artaxerxes, der ihm das für die beabsichtigten Bauten in Jerusalem nötige Holz sichern sollte (Neh. 2, 8); s. die Artt. Assaph u. Garten. M.

Waldesel, s. Wildesel.

Waldochs, s. Aurochs.

Walfisch. So übersetzt Luther einigemale (1. Mos. 1, 21. Hiob 7, 12 u. Ps. 148, 7) das hebr. tannîn (vgl. d. A. Drache) und das griech. kētos (Sir. 43, 27. Matth. 12, 40), welches aber, wie jenes, nur eine unbestimmte Bezeichnung großer Seetiere ist. Über Ps. 74, 14. 104, 26 vgl. d. A. Leviathan, S. 921, und über den „großen Fisch" des Jonas d. A. Fisch Nr. 4.

Walker. Das Geschäft des Walkers bezieht sich teils auf das Fertigmachen des eben vom Webstuhl gekommenen Tuchs oder des Lodens, teils auf die Wiederherstellung des durch Tragen schmutzig gewordenen Tuchs oder (s. ob. S. 1457 a) Kleides, insbesondere des wollenen Zeugs. Beiderlei Geschäft umfaßt also mehr als das eigentliche Walken, welches ein verstärktes Waschen ist (s. d. A. Baden), wobei das in einem, mit Wasser und Seife gefüllten Troge liegende Tuch unter fleißigem Umwenden desselben mit Schlagen und Stampfen bearbeitet wird. Das Walken des nur Matth. 9, 16. Mark. 2, 21 (vgl. S. 853 b) erwähnten Lodens dient nicht nur zur Entfernung noch vorhandener Ölteilchen, sondern soll durch Verfilzung der Wollhärchen auf beiden Seiten des Gewebes dem Tuche zugleich die nötige Dichtigkeit und Festigkeit geben, damit es sich auch nicht mehr durch Nässe zusammenziehe. Weil es durch das Walken sehr stark eingeht, so muß das Tuch beinahe doppelt so breit gewebt werden, als es im fertigen Zustande erscheinen soll; darum könnte nur ein Thor das alte Kleid mit einem ungewalkten Lappen ausbessern wollen. Im Griechischen hat der W. seinen Namen vom Kratzen. Wie nämlich die Wolle vor dem Spinnen mit dem Wollkamm (der Kardätsche oder Krempel) bearbeitet werden muß, so ist bei dem gewalkten Loden ein wiederholtes Aufkratzen (das Rauhen mit der Karde oder Weberdistel) und Scheren des Tuches nötig, und auch das schon getragene Tuch wird nach seiner Reinigung neu aufgekratzt; durch das gleichmäßige Herausziehen und Abschneiden der Härchen gewinnt ja die Filzdecke eine glatte, feine Oberfläche. Der hebräische W., der seinen Namen vom Treten hat, beschäftigte sich weniger mit der Tuchfabrikation, von welcher die Bibel kaum redet, als vielmehr mit dem oft nötigen Reinigen der Kleider (s. d. A. Nr. 5). Wenn Luther 2. Kön. 18, 17 in freier Übersetzung vom Walkmüller spricht, so weist er deutlich darauf hin, daß das gewiß ursprünglich im Haushalt von Männern oder Weibern besorgte schwierige Geschäft des Kleiderwaschens (vgl. 2. Mos. 19, 10. 14. 3. Mos. 11, 25. 28. 13, 54 ff.) schon früh zu einem besonderen Handwerke (s. d. A.) geworden war. An Walkmaschinen ist aber nicht zu denken; die alten Hebräer kannten sicher noch keine Walkmühlen, deren Wasserkraft schwere hölzerne Hämmer abwechselnd hob und auf das in der Stampfe liegende Tuch herabfallen ließ. Die in Wasser eingeweichten schmutzigen Kleider wurden einfach mit den Füßen gestampft oder auch mit Bläueln oder Knitteln geschlagen; ein solches Walkerholz brachte nach Euseb. (Kirchengesch. II, 1, 2) dem Bruder Jesu, Jakobus dem Gerechten, den Tod. Wie der griechische W. die reinigende Kraft des Wassers durch Aschenlauge und die kimolische Erde verstärkte, d. h. durch den auf der kykladischen Insel Kimôlos gefundenen natrumhaltigen weißen Thon, der eine Art natürlicher Seife bildet, so gebrauchten auch die Hebräer verschiedene seifenartig wirkende und stark beizende Stoffe (vgl. Mal. 3, 2 und s. d. A. Laugensalz), unter welchen nach dem Zeugnis des Talmud sogar der Harn nicht fehlte; bekanntlich führt jetzt ein vom W. gerne gebrauchtes Mineral, welches die fetten Öle begierig aufsaugt, den Namen der Walkererde. Statt W. hat Luther Mal. 3, 2 die freie Übersetzung „Wäscher", welche besser ist als das besonders Mark. 9, 3 irreführende „Färber" (s. d. A.). Natürlich waren die Kleider gleich der Schafwolle gewöhnlich von weißer Farbe; um aber diesen den vollen Glanz wiederzugeben, hatte der jüdische W. drei Tage lang zu arbeiten, während für das Walken der gefärbten und bunten Stoffe schon ein Tag genügte. Wegen der übeln Gerüche, welche das Entfetten und Reinigen der Tücher mit sich führte (vgl. d. A. Gerber), betrieben die W. ihr Handwerk, für welches sie eines großen Wasservorrats bedurften, wohl gewöhnlich außerhalb der Städte. So finden wir im NW. Jerusalems (s. ob. S. 707 b) ein Walkerfeld erwähnt, und die Quelle Rogel (s. d. A.) im SO. der Hauptstadt hat wohl ebenfalls vom W. (vgl. hebr. règel = Fuß) ihren Namen. Kph.

Wanne, s. Ackerbau Nr. 7.

Waschungen, s. Baden, Mahlzeit S. 957 f., Reinigkeit, bes. Nr. 2 und S. 1295b, Proselyten Nr. 3 u. Taufe.

Wasser. In dem an Quellen armen palästinischen Kreidegebirge bekam es der Israelite in den heißen, regenlosen Sommermonaten alljährlich weit mehr, als wir in unseren Landen und unter unseren Witterungsverhältnissen, zu erfahren, welche Lebensbedingung für die gesamte Vegetation, wie für die Tier- und für die Menschenwelt das W. ist; vollends in Zeiten außerordentlicher Dürre wurde der Wassermangel als eine der schwersten Kalamitäten empfunden, von denen das Land heimgesucht werden konnte. Die Bibel ist darum auch voll von Zeugnissen dafür, wie hoch das W. als eine zum Leben und Wohlsein nötige Gottesgabe von den Israeliten geschätzt wurde. Jesus Sirach (29, 28. 39, 31) stellt unter den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen des Menschen das W. oben an. Natürlich hat er dabei vorwiegend im Sinn, daß es das gewöhnliche Getränk zur Stillung des Durstes war (vgl. 1. Sam. 30, 12. 1. Kön. 19, 6. Hes. 4, 11 u. a.), weshalb es auch in sprichwörtlicher Rede Bild des alltäglich, gewohnheitsmäßig und reichlich Genossenen ist (Hiob 15, 16. 34, 7; vgl. Spr. 26, 6 im Hebr.). Kaum weniger entbehrlich war unter den klimatischen Verhältnissen Palästina's und bei der Tracht und Lebensweise der Israeliten die Erquickung durch Waschung der Füße (1. Mos. 18, 4. 24, 32. 43, 24 u. a.) und Hände, durch sonstige Reinigungen und häufige Bäder; und die religiöse Bedeutung der Reinlichkeit (s. d. A.) trug nicht wenig dazu bei, den Wasserbedarf noch zu erhöhen. Welche Vorsorge zur Deckung desselben bei den Israeliten getroffen war, ist schon in den Artt. Brunnen und Teiche besprochen worden. Je weniger die für jedermann benützbaren Wasservorräte immer und überall ausreichten, um so wertvoller war der Besitz eines eigenen Brunnens (Jes. 36, 16), um so eher konnte es geschehen, daß W. nur für Geld zu haben war (vgl. 4. Mos. 20, 17. 19. 21, 22. Klgl. 5, 4), und um so häufiger konnte die Darreichung eines Trunkes Wassers als eine nicht gering zu schätzende Wohlthat erscheinen (vgl. z. B. Spr. 25, 21. 25. Matth. 10, 42). Dem Durstenden solche Wohlthat nicht zu gönnen, galt wohl als Hartherzigkeit und geizige Selbstsucht (1. Sam. 25, 11. Hiob 22, 7. Jes. 32, 6); aber die Regel war doch, daß der eigene Brunnen ausschließlich dem eigenen Bedarf diente; und daher kann die Bilderrede der Spruchweisheit den Genuß ehelicher Liebeslust als ein Trinken aus dem eigenen Brunnen (Spr. 5, 15–20) und den ehebrecherischen als ein Trinken gestohlenen Wassers (Spr. 9, 17) darstellen. Am häufigsten ist das W., besonders das „lebendige", frisch aus der Quelle sprudelnde und überhaupt das fließende W. Bild des Erquickenden und Belebenden (vgl. Ausdrücke wie „Wasser des Lebens", „Quelle des Lebens", „Heilsbrunnen", Jes. 12, 3 u. dgl.) oder des das fröhliche Wachsen und Gedeihen förderndern, fruchtbar machenden göttlichen Segens. Die bildliche Verwendung desselben zur Bezeichnung des Reinigungsmittels von Sünden (Hes. 36, 25. Sach. 13, 1) war im alten Bund durch die ceremoniellen Waschungen, im neuen durch die Bedeutung der Taufe (Joh. 3, 5. Eph. 5, 26. 1. Petr. 3, 21. Hebr. 10, 22) besonders nahe gelegt. — Die Erfahrung, daß das W. auch zum gefährlichen und zerstörenden Element wird, wenn nach gewaltigen Regengüssen brausende Gießbäche von den Bergen herabstürzen, die Bäche zu tosenden Strömen werden, und die Flüsse weite Länderstrecken überfluten, machten das W. aber auch zum Bild drohender Lebensgefahr und unaufhaltsam einbrechenden Verderbens (vgl. z. B. Ps. 18, 17. 32, 6. 69, 2 f. 16. 124, 4 f. Jes. 43, 2); namentlich werden das Land überziehende, feindliche Heere gern mit brausenden Wassern verglichen, mit denen ein seine Ufer überschreitender Strom das Land überflutet (Jes. 8, 7 f. 17, 12 f. Jer. 47, 2. Hes. 26, 19); und so können große Wasser schließlich geradezu zum Sinnbild der heidnischen Völkerwelt werden (Offb. 17, 1. 15; vgl. Jer. 51, 13). — Noch manche andere bildliche Verwendungen des Wassers kommen in der Bibel vor: so zerfließt das verzagende Herz wie Wasser (Jos. 7, 5); wer völligem Untergang verfällt, vergeht (2. Sam. 14, 14. Ps. 58, 8), wessen Kraft durch Leiden und Angst aufgelöst ist, wird ausgeschüttet (Ps. 22, 15), wie Wasser; leidenschaftliche, zügellose Begierde macht dem übersprudelnden Wasser gleich (1. Mos. 49, 4); dagegen gleicht tiefen Wassern die gehaltvolle Rede oder auch der geheime Plan eines Mannes (Spr. 18, 4. 20, 5) u. dgl. mehr. — In der deutschen Bibel steht der Ausdruck „das Wasser" häufig für „der Strom" (hebr. nahar); besonders wird der Euphrat so bezeichnet, oft ohne näher bestimmenden Zusatz (so 1. Mos. 31, 21. 36, 37. 2. Mos. 23, 31. 4. Mos. 22, 5. Jos. 24, 2 f. 14 f. 2. Sam. 10, 16. 1. Kön. 4, 24. 1. Chr. 1, 48. 20 [19], 16. 2. Chr. 9, 26; in den Formeln: diesseits und jenseits des Wassers in den Bb. Esra und Nehemia; Ps. 72, 8. Jes. 7, 20. 27, 12. Sach. 9, 10. Sir. 44, 23); aber auch andere Ströme, wie der Chebar, der Ulai, der Tigris und (für das hebr. je'ôr) der Nil, der auch Hes. 29, 3–5. Am. 8, 8. 9, 5. Nah. 3, 8 und in mehreren anderen Stellen, in welchen es aus dem Zusammenhange deutlich ist, unter „dem Wasser" gemeint ist; viel seltener hat Luther den Ausdruck auch für „Bach" (hebr. náchal) gebraucht, besonders vom Jabbok (so auch 1. Mos. 32, 23), vom Arnon, vom Kison und vom Bach Ägyptens (Jos. 15, 47; vgl. d. A. Bach).

Wassermelone, s. Pfeben.

Wasserstadt (2. Sam. 12, 27), s. Rabba.

Wasserthor, s. Jerusalem, S. 703a.

Webebrote. So heißen 3. Mos. 23, 17—20 die am Wochen- oder Pfingstfesttage von Gemeinde wegen darzubringenden zwei Weizenerstlingsbrote. Es kam nichts davon auf den Altar; denn sie waren gesäuert, wie auch die mit dem Schelamim-Dankopfer verbundenen Brotkuchen gesäuert sein durften (3. Mos. 7, 13); beidemal ist es der außerordentlich freudige Anlaß, um deswillen für die Zukost des Festmahles diese Ausnahme von der sonstigen Ausschließung alles Sauerteigs gemacht wird. Aber, obgleich nicht opferfähig, wurden die zwei Pfingstbrote doch mittels Webung Gott geweiht. Zu ihrem Begleitopferkomplex gehörten auch zwei einjährige Schelamim-Lämmer (s. d. A. Pfingsten S. 1203a). Diese und die Pfingstbrote wurden mit einander gewoben, nach traditioneller Auffassung die Lämmer in lebendem Zustande und so, daß wechselsweise die Brote als Hauptsache der Pfingstspende unten und als Zukost zu dem Festmahle oben zu liegen kamen; denn das Hauptsächliche bildet bei der Webung die Basis (Menachoth 62a). Sowohl die Brote, diese ganz, als die zwei Lämmer, diese nach Darbringung der Fettstücke, fallen den Priestern zu; denn Schelamimopfer der Gemeinde gehören zu den sanctissima, deren Genuß auf den engsten priesterlichen Kreis beschränkt ist. Del.

Webebrust. Bei der Priesterweihe, welche Mose vollzieht, werden von den Opferstücken des „Widders der Fülle" (besser: der Füllung, d. i. Bevollmächtigung) zwei besonders hervorgehoben: die rechte „Schulter" (richtiger: Keule, nämlich des Hinterviertels) und die Brust; beide werden gewoben und so Gott gewidmet, aber die Benennung als Webe bleibt an dem Bruststücke haften, während die Schulter als Hebe bezeichnet wird, weil bei der Priesterweihe nicht, wie es für die Zukunft angeordnet wird, Schulter und Brust, obgleich beide gewoben wurden, dem fungierenden Priester zufielen, sondern Mose, der als solcher fungierte, nur das Bruststück erhielt, wogegen die Schulter nicht allein gewoben, sondern auch erhoben, d. h. nicht bloß ideell für den Altar bestimmt, sondern auch wirklich für den Altar als Feuerspeise in Anspruch genommen ward (vgl. 2. Mos. 29, 22—28. 3. Mos. 8, 25—29 und für das Verständnis der unterschiedlichen Bezeichnung besonders 2. Mos. 29, 27). Von da an, und zwar um dieses geschichtlichen Anlasses willen, werden mit starrer Konsequenz Webebrust (chazeh hattenûphah) und Hebeschulter (schôk hat-terûmah) unterschieden; sie sind, wie schon am ersten Opfertage Aarons und seiner Söhne, der priesterliche Anteil an allen Schelamimopfern, welche von Gemeindegliedern durch priesterliche Vermittelung dargebracht werden (3. Mos. 7, 29 ff.), und an dem Genusse, der nicht an das Heiligtum gebunden ist, dürfen auch die weiblichen Mitglieder der Priesterfamilien teilnehmen (3. Mos. 10, 14). Del.

Webegarbe. Ein altes Zeugnis für gottesdienstliche Darbringungen von dem landwirtschaftlichen Ertrage findet sich in Davids Elegie auf Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 21), wo den Gilboa-Bergen, dem Schauplatze der gegen die Philister verlorenen Schlacht, angewünscht wird, daß da nicht Äcker sein mögen, da „Hebopfer von kommen". Eine solche Hebe (terûmah) war die Webegarbe (ʿómer hat-tenûphah), welche nach dem Gesetze 3. Mos. 23, 10—14 in der Osterfestzeit „des andern Tages nach dem Sabbath", d. h. nach der rechtsgültig gewordenen jüdischen Auslegung am Tage nach dem ersten Mazzothfesttag, also am 16. Nisan darzubringen war, eine Erstlingsgarbe von der gereiften Gerste, um durch diesen Gott, als dem Geber, die Ehre gebenden Akt die angehobene Ernte und den alsdann gestatteten Genuß der jungen Feldfrucht zu weihen. Omer bedeutet eine Gabe (5. Mos. 24, 19), ist aber auch Name eines Maßes (bei Luth. „Gomor" 2. Mos. 16, 36). Die schon von Josephus bezeugte traditionelle Praxis identifizierte die Omer-Webe mit der Erstlingsmincha 3. Mos. 2, 14—16, welche in einem Omer, d. i. Zehntel Epha abgesiebten Mehls von der neuen Gerste zu bestehen habe (s. d. A. Passah S. 1159a) — gegen den Wortlaut der beiden Vorschriften, die man in dieser Weise gewaltsam harmonisierte. Der Omer soll ja von einem Brandopfer mit Speis- und Trankopfer begleitet sein, und ist also nicht auch selber ein Speisopfer, dessen Gedenkteil für den Altar abzuheben ist. Es heißt so eine Garbe vom ersten Schnitt der Gerste. Diese Erstlingsgarbe soll der Priester angesichts Jehova's weben den Spendern zu gut. Daß etwas davon auf den Altar zu kommen habe, wird nicht gesagt; sie fiel also ohne Abhub den Priestern zu. Del.

Weben und Heben. Es sind Dedikationsweisen, welche so bezeichnet werden. Zuweilen tritt die Vorstellung der durch diese Worte ausgedrückten Bewegung dermaßen zurück, daß ihnen nur der allgemeine Sinn des Weihens verbleibt. Nicht nur Hebe (terûmah), sondern auch Webe (tenûphah) bedeutet zuweilen im allgemeinen Weihgabe; Hebe-Gold (4. Mos. 31, 52) oder Webe-Gold (2. Mos. 38, 24) ist mit Verzicht auf weltlichen Gebrauch dem Heiligtume dargebrachtes, Hebopfer oder Webopfer sind 4. Mos. 18, 11 unterschiedlos wechselnde Benennungen. Beide kommen in der alttest. Sprache ausschließlich nur als Ausdruck für unmittelbar oder doch mittelbar gottesdienstliche Weihungen vor. Und ursprünglich verband sich mit der einen wie mit der andern der Sinn

einer dedikatorischen Bewegung in der Richtung auf Gott, den in seinem Heiligtume gegenwärtig gedachten. Hebe heißt die Weihgabe als solche, welche zu ihm, dem Erhabenen, emporgehoben wird, damit er sie hinnehme. Dieses Heben erscheint aber im Gesetze nirgends als ein eigens geforderter besonderer Dedikationsritus; heben ist im allgemeinen s. v. a. widmen. Dagegen ist Weben eine eigentümliche Vollzugsweise der Weihung, welche in vielen Fällen, z. B. in dem Reinigungsritual des Aussätzigen (3. Mos. 14, 12 ff.), ausdrücklich vorgeschrieben wird; hânîph (weben) und tenûphah (Webe) sind ausschließlich im Priesterkodex heimische Namen eines besonderen Dedikationsritus. Heben ist Ausdruck einer vertikalen, Weben, d. i. Schwingen, Ausdruck einer horizontalen Bewegung, die sich ohne Zweifel sowohl äußerlich als intentionell vorzugsweise nach dem Allerheiligsten hin richtete. Nach der traditionellen Erklärung bewegte der Priester das zu Widmende hin und wieder, aufwärts und abwärts, also kreuzweis, was die alten christlichen Ausleger geflissentlich betonen. Zuweilen nahm er das Opfer, wie z. B. das Speisopfer des der Untreue verdächtigen Weibes (4. Mos. 5, 25), in eigene Hand, um die Webung zu vollziehen. In anderen Fällen wurden die Hände derer, für welche die Opfer zu bringen waren, mit der Opfergabe belastet und der Priester wob die Opfergaben, indem er sie mit seiner untergelegten Hand in Bewegung setzte; so bei der Priesterweihe, bei welcher Mose als weihender Priester fungierte (2. Mos. 29, 24) und bei der Ausweihung des Nasiräers (4. Mos. 6, 19 f.). Auch die Leviten wurden bei ihrer Weihe zu Priestergehilfen von Aaron gewoben „als ein Webeopfer angesichts Jehova's seitens der Kinder Israel" (4. Mos. 8, 11). Die Personen wurden in derselben Weise in der Richtung auf Gott hin und wider geführt, wie die dingliche Weihgabe hin und wider bewegt. [Luther gebraucht das Wort „weben" auch sonst in der jetzt veralteten Bedeutung bewegen (Matth. 11, 7. Jak. 1, 6), schwingen (Jes. 19, 16. Sach. 2, 9) oder sich bewegen (Jes. 29, 5; besonders in dem noch üblichen „leben und weben" 1. Mos. 1, 20 f. Hes. 38, 20. 47, 9. Apstlg. 17, 28), auch für „wehen" (Jes. 57, 16 u. a.).] Del.

Weberei. Obgleich wir wissen, daß die zur Bereitung der Kleider (s. d. A.), Vorhänge, Zeltdecken 2c. unentbehrliche Webkunst auch bei den Hebräern uralt ist, so sind wir doch über viele hier in Betracht kommenden Dinge nur sehr mangelhaft unterrichtet. Im Jahre 1868 sah E. H. Palmer (S. 98 f.) in einem Beduinenlager beim Dschebel Musa „eine alte Frau unter der Thür des Zeltes mit Weben beschäftigt. Ihr Webstuhl war ganz primitiv und bestand nur aus einigen aufrechtstehenden Stäben, über welchen die Fäden gespannt waren; die querlaufenden Fäden wurden geschickt mit den Fingern eingeschoben, ohne Schiffchen, und das ganze Gewebe mit einem Holzstückchen fest zusammengedrängt. Neben ihr stand ein junges Weib und spann die Ziegenhaare, welche die Alte zu ihrer Arbeit bedurfte" (s. d. A. Spinnen). Ohne Zweifel sind die Webvorrichtungen der alten Hebräer nicht immer so unvollkommen gewesen; wird doch z. B. 2. Mos. 35, 35 das einfache Weben einfarbiger Fäden vom Buntweben (Luth.: Sticken) und Kunstweben (Luth.: Wirken) deutlich unterschieden (s. ob. S. 437). Aber die Thatsache, daß die in den Gräbern von Theben abgebildeten Webstühle der Ägypter trotz der im Altertum so viel gepriesenen hohen Leistungen ihrer Webkunst sehr roh erscheinen (vgl. Wilkinson III, S. 118 f.), kann für sich allein genügen, uns davor zu warnen, daß wir nicht spätere Einrichtungen irrig schon in der Zeit der alten Hebräer voraussetzen. Verhältnismäßig früh mußte sich

Altägyptischer Webstuhl. Nach Wilkinson.

die Weberei zu einem besonderen Handwerke (s. d. A. und vgl. Weiß, S. 425) ausbilden, und gewiß befand sich nicht in jedem Hause ein ziemlich dicker „Baum" (hebr. manôr, nach der Wurzelbedeutung des Urbarmachens wohl ursprünglich das zum Pflügen dienende Joch, dann jedes Querholz) „der Weber" (vgl. 1. Sam. 17, 7. 2. Sam. 21, 19. 1. Chr. 20, 5). Auch sonst (vgl. 1. Chr. 4, 21) finden wir Männer als Weber erwähnt, nicht nur bei der Stiftshütte, für welche die Weiber bloß das Spinnen (2. Mos. 35, 25 f.) besorgten. Zu allen Zeiten aber finden wir Frauen (zu 2. Kön. 23, 7 vgl. Weiß, S. 363) mit der Weberei beschäftigt, welche wohl anfänglich fast ausschließlich dem weiblichen Geschlechte oblag (vgl. 3. Esra 4, 17. Apstlg. 9, 39). Wenn Samuels Mutter ihrem Sohne einen Oberrock macht (1. Sam. 2, 19) und das tugendsame Weib (Spr. 31, 22. 24) Decken und Kleider verfertigt, so sind sie eben als solche Hausfrauen gedacht, welche die Stoffe nicht nur spinnen, sondern auch weben. Die Kleider kamen ja meistens (vgl. Weiß, S. 306) fertig vom Webstuhl, so daß die Herstellung der neuen Gewänder zum größten Teil Sache der webenden Frauen war oder auch der sich auf das Gewerbe der W.

verlegenden Männer (Jes. 38, 12); die ersten Schneider des hebräischen wie des griechischen Altertums konnten wohl nur Flickschneider sein. Da wir uns die W. der Hebräer ähnlich derjenigen der Ägypter denken müssen, so geben wir zunächst zwei Abbildungen altägyptischer Webstühle. Auf dem ersten Bilde (Wilkins. II, S. 60 Fig. 1—3) sehen wir zwei Frauen am Webstuhle beschäftigt, deren eine nicht mit einem Schiffchen, sondern mit einem Stabe, welcher an jedem Ende einen Haken hat, den nach unten hin festzuschlagenden Einschlag in die aufrechtstehende Kette bringt, so daß nach oben gewoben wird. Das zweite, leider etwas undeutliche Bild (Wilkins. III, S. 135 Fig. 2) zeigt uns denselben Stab mit dem Einschlagfaden; aber das Gewebe mit seinem bunten Rande befindet sich oberhalb des Webers, der den Einschlag nach oben hin andrückt, so daß nach unten gewoben wird. Auch der horizontale Webstuhl mit wagerecht liegender Kette war den Ägyptern nicht un-

Altägyptischer Webstuhl. Nach Wilkinson.

bekannt (Wilkins. III, S. 134 f.), wenngleich gewöhnlich im Altertume die senkrechten Webstühle, vor welchen die Webenden zu stehen pflegten, in Gebrauch gewesen sind. Wenn Herodot (II, 35) bei den Ägyptern nur die Männer weben läßt und hinzufügt, daß sie, der Sitte der übrigen Völker zuwider, den Einschlagfaden nach unten festschlagen, so ergänzen also die Denkmäler diesen Bericht des griechischen Reisenden. In der Kürze sagt Weiß (S. 32 f.): „Das Weben geschah bis zu Ende des alten Reiches auf einfachen, rahmenförmigen Gestellen. Sie waren meist nur wenig vom Boden erhoben und machten das Geschäft an sich zur mühsamen Handarbeit. Mit dem Beginne des neuen Reiches (um 1600 v. Chr.) trat an die Stelle dieses Gerätes ein zusammengesetzterer, die Arbeit erleichternder Webstuhl. Er wurde senkrecht aufgestellt und mehr maschinenmäßig in Bewegung gesetzt." — Wenn zur W. schon ein einfacher Rahmen genügen konnte, der ein mit der Hand geordnetes Gewebe mit Kette und Einschlag enthielt, so lag in der Anwendung des Weberschiffchens (hebr. 'èreg) ein großer Fortschritt (vgl. Hiob 7, 6). An dieser Stelle, welche Luther übersetzt: „Meine Tage sind leichter dahingeflogen denn eine Weberspule", handelt sich's offenbar nicht mehr um das langsame Einschieben, sondern um das rasche Werfen des Fadens; wir dürfen daher an eine Art von Weberschiffchen denken, wozu uns die bloße Wurzelbedeutung von 'arag (= flechten, weben) noch nicht sicher berechtigen würde. Wie unsicher die bloße Wortableitung sein kann, zeigt der Streit der Ausleger über 3. Mos. 13, 48 ff. (s. ob. S. 855 b), wo Luther wohl mit Recht in Übereinstimmung mit den alten Übersetzungen Werft (= Kette, Zettel, Aufzug, durch welchen das Schiffchen hin und her geworfen wird) und Eintracht (= Einschlag, Eintrag, die zur Verbindung in den Aufzug eingetragenen Querfäden) versteht, während neuere, wie Dathe, hier Gewebtes und Gewirktes finden wollen. Es ist nicht ratsam, in diesem Gesetz über den Aussatz von der Überlieferung der alten Übersetzer abzuweichen; denn die aufgezogenen Kettenfäden samt den vor dem Einschießen aufgewickelten Fäden des Einschlags verhalten sich zu dem aus dem Verbindung beider entstandenen Gewebe oder zum Kleide, von welchem sie scharf unterschieden werden, ganz ähnlich, wie das Leder zu dem aus Leder Verfertigten. Die Unterscheidung zwischen getragenen und noch nicht getragenen Kleidern reicht schwerlich aus, obgleich man zur Not durch Annahme anderer Wurzelbedeutungen dieselben als verschiedene Gewebe erklären könnte, sogar als Gewobenes und Gestricktes. Wo aber die deutsche Bibel (Jes. 19, 9) vom Wirken guter Garne und dem Stricken von Netzen spricht, redet der Grundtext vom Verarbeiten gekämmten Flachses (s. ob. S. 458) und dem Weben (hebr. 'arag) von Weißzeug. Vom Stricken ist überhaupt in der richtig übersetzten Bibel nirgends die Rede; denn die gewirkten Prachtkleider (2. Mos. 31, 10, s. ob. S. 647 a) sind nicht gestrickt, sondern gewoben. Was aber den Gebrauch von „wirken" in Luthers Übersetzung betrifft, so leidet er an derselben Unbestimmtheit, welche wir noch im heutigen Deutschen finden, worin der Bandweber auch Bandwirker heißt. Der Ausdruck kann im weitesten Sinne ebensogut das Spinnen (2. Mos. 31, 25 f.) als das Fertigen durch alle möglichen Fadenverbindungen bedeuten, sowohl die Thätigkeit der als Weberin gedachten Spinne (Jes. 59, 5 f.; zu Spr. 30, 28 s. ob. S. 363 a), als die des Webers (vgl. 2. Mos. 39, 22. 27. 2. Kön. 23, 7). Doch bringt der im Wirken liegende Hinweis auf die erforderte Mühe es mit sich, daß gerade das kunstvollere Weben, welches sich mehr der mühsamen Handarbeit des Stickens nähert, gern als Wirken bezeichnet wird (vgl. 2. Mos. 26, 36. 27, 16. 35, 35. 39, 3). So heißt der aus dem Ganzen gewebte

Rock Joh. 19, 23 ein gewirkter; ferner Judith 10, 21 das aus Purpur- und Goldfäden mit eingewobenen Edelsteinen (vgl. Sir. 45, 13) verfertigte Mückennetz ein schön gewirkter Teppich, und wir reden z. B. von einem mit Bildwerk durchwirkten Gewebe. — Der Oxforder Professor Shaw (Reisen, S. 196 ff.), der im vorigen Jahrhunderte die Berberei bereiste, fand noch, daß dort die Weiber beim Weben der als Kleidung dienenden Decken von gemeiniglich 6 Ellen Länge und 5—6 Fuß Breite die Fäden des Einschlags mit ihren Fingern zurechtlegten, sich also keinen Schiffchens bedienten, und erzählt, daß man den darübergetragenen Burnus in einem Stück webte. Dabei weist Shaw auf die bequeme und einförmige Gestalt dieser morgenländischen Kleidungen hin, die für alle Personen gerecht seien, so daß einer des anderen Kleider, ohne sie zu verändern, sofort anziehen könne (vgl. 1. Mos. 27, 15. 1. Sam. 18, 4). Erscheint es auch selbstverständlich, daß das übrigens elastisch (s. ob. S. 851b) gewebte Hemd eines Kindes dem Erwachsenen nicht leicht bequem sitzen kann, so ist's doch im Durchschnitt richtig, daß wir uns die weiten Kleider der Hebräer, nicht nur die mantelförmigen, sondern zum großen Teile auch die rockartigen, fast immer in gleicher Größe gewoben zu denken haben. Berücksichtigen wir nun das Einlaufen des Tuches (s. d. A. Walker), so ergibt sich für das Weben eines Mantels von 9 und 5 Fuß Ausdehnung (s. ob. S. 853a) schon eine ziemlich lange Kette. Kamen auch Fäden von so außerordentlicher Länge, wie sie wohl der heutige Weber auf den Kettenbaum wickelt, im Altertume gewiß nicht vor, weil man nicht Stücke Tuch wob, die Dutzende von Metern lang waren, sondern einzelne Tücher oder Kleider, so geschah es doch wahrscheinlich nicht selten, daß das Zusammenrollen des fertig gewobenen Kleides zum Teil ein Abrollen desselben vom Weberbaume war, bis das Durchschneiden der zurückbleibenden Enden der Kettenfäden zur völligen Losmachung des Kleides vom Webstuhle führte. Von einem einzelnen Kleide handelt die schwierige Stelle Jes. 38, 12, worin der dem Tode nahe Hiskia das Hinschwinden seines Lebens mit dem Wegthun eines Hirtenzeltes vergleicht und dann fortfährt: „Ich habe zusammengewickelt gleich dem Weber mein Leben, vom Trumm wird er mich abschneiden." Was zunächst das Zusammenwickeln betrifft, so deuten andere das nur hier vorkommende Wort, von welchem der Igel (s. d. A.) im Hebräischen seinen Namen hat, unwahrscheinlich als Kürzermachen oder Abschneiden. Der König vergleicht das Vollenden des Lebens weder mit dem allmählichen Verkürzen des Aufzugs durch das fortschreitende Einweben des Einschlags, noch auch mit dem von Zeit zu Zeit erforderlichen Aufwickeln eines fertigen Stücks des Gewebes auf den Weberbaum. Vielmehr scheint von dem vorhin erwähnten Zusammenwickeln (beziehungsweise Abrollen) die Rede zu sein, welches erst geschieht, wenn das Kleid ganz fertig gewoben ist. Bei der von Luther befolgten Deutung „und reiße mein Leben ab wie ein Weber" wird der nachfolgenden Erwähnung des Abschneidens übel vorgegriffen. Im folgenden Satze nämlich erscheint der Eintritt des Todes (nach dem Bilde vom Körper als einem Gewebe, vgl. im Hebräischen Ps. 139, 13. 15) passend als ein Abschneiden (vgl. im Hebräischen Hiob 6, 9. 27, 8) vom Trumm, d. h. von dem kurzen, das Gewebe am Weberbaume festhaltenden Ende der Fäden des Aufzugs, wogegen wir in Erinnerung an die Parzen wohl vom Abschneiden des Lebensfadens (doch vgl. auch im Hebräischen Ps. 139, 16) reden. Jedenfalls kommt hier Luthers frühere Übersetzung „Er bricht mich ab wie einen dünnen Faden" dem Grundtexte näher, als die spätere „Er sauget mich dürre aus". — Noch dunkler, als die besprochene Stelle des Hiskialiedes, ist die Art, wie man sich den Webstuhl in die Geschichte Simsons (s. ob. S. 1508a) verflochten denken soll. Deuten wir Richt. 16, 13. 14 im Anschluß an Luther, so würde die täuschende Antwort Simsons an Delila lauten: „Wenn du die sieben Locken (oder Haarstränge, Zöpfe, vgl. V. 19) meines Hauptes flöchtest (hebr. 'arag) mit einem Flechtbande (hebr. massèkheth, von der Wurzel nasakh = ineinanderstecken, flechten, weben)." Dann beginnt V. 14 mit den Worten: „Und sie heftete ein (oder: stieß, schlug) mit dem Nagel (hebr. jathēd)", und nach der Erzählung, daß Simson vom Rufe der Delila erwachte, schließt der Vers also: „und (Simson) zog den Nagel des Geflechtes (hebr. 'èreg) und das Flechtband heraus." Übersetzen wir die Schlußworte nach anderer Aussprache oder leichter Textänderung: „zog den Nagel, das Geflecht (d. h. die geflochtenen Locken) und das Flechtband heraus," so gewinnen wir denselben Sinn, welchen Luther durch „zog die geflochtenen Locken mit Nagel und Flechtband heraus" klar ausdrückt, und es ist dabei ganz gleichgültig, ob man sich den Nagel oder Pflock (vgl. Richt. 4, 21 f. Jes. 22, 23 ff.) mit Sept. in die Wand oder mit Vulg. in die Erde eingeschlagen denkt. Niemand kann leugnen, daß bei der Auffassung Luthers, der hier vom Webstuhl nichts wissen will, eine vollkommen ausreichende Kraftprobe gewonnen ward. Durch Hineinbringen des Webstuhls, welchen Simson auseinandergerissen haben soll, wird diese Kraftprobe scheinbar gesteigert. Aber für die Auslegung vielleicht nie überwindliche Schwierigkeiten erheben sich, wenn man mit Sept. massèkheth, ein Wort, das nur hier vorkommt, vom Aufzuge versteht, für welchen wir doch 3. Mos. 13, 48 einen ganz anderen hebräischen Ausdruck besitzen. Zur Not waren Simsons Haare lang genug, um gleich Einschlagfäden sich mit dem Aufzuge zusammenweben zu lassen, wenngleich

ein breites starkes Flechtband leicht mit den Zöpfen eine unzerreißbare Einheit bilden kann, eine mindestens ebenso starke, als ein Gewebe aus einzelnen Haaren und Garnfäden darstellen würde. Wollte man in Luthers Übersetzung bloß „Flechtband" durch das unbestimmte „Gewebe" ersetzen, so käme man doch mit dem offenbar zur Befestigung dienenden Nagel nicht zurecht. Eine jüdische Erklärung, welche jathēd von dem Pflock versteht, der das walzenförmige Querholz am Umdrehen verhindern sollte, nimmt massèketh für eine solche Walze. Aber diese ebenfalls von Sept. abweichende Deutung ist sprachlich viel bedenklicher, als Luthers Flechtband, könnte man auch die Schwierigkeit, daß der Weberbaum sonst (s. Nr. 1) manôr heißt, mit Braun (S. 252, s. ob. S. 851) dadurch heben, daß man massèketh als den eigentlichen Weberbaum, um den das angefertigte Gewebe sich wickle, von manôr als dem Kettenbaume unterschiede. Handelt sich's wirklich in unserer Stelle um Weben, was ja 'arag bedeuten kann, so wird nicht klar, wie Simson (s. d. A.) das Gewebe, in welches Delila sein Haar verwoben hatte, „samt dem Webepflock" herauszog. Was soll man sich unter diesem Webepflock vorstellen? Wie das griechische Wort kerkis sowohl das breite flache Holz zum Festschlagen und Verdichten des Gewebes oder die Spatel bedeutet, als auch später die Weberlade und den Pflock, welcher die Zugriemen am Joche festhält, so hat man ähnlich jathēd bald von der Spatel erklärt, die aber frei in der Hand geführt wurde, also unmöglich von Simson mit herausgerissen werden konnte, bald von der am Webstuhle befestigten Weber- oder Kammlade. Nach dieser letzteren Deutung, welche sich verhältnismäßig empfiehlt, würde im Beginn von V. 14 gesagt sein, daß Delila mit der Weberlade schlug, d. h. das Gewebe mit der Lade (vgl. den rasselnden Kamm bei Verg. Georg. I, 294) festschlug, um es dicht zu machen. Aber dies Dichtmachen durch jedesmaliges festes Andrücken des Einschlags versteht sich ja bei allem Weben von selbst und bedarf gar keiner Erwähnung, so daß Luthers Erklärung unserer dunkeln Stelle sich vielleicht doch noch mehr empfiehlt. — 5 Über die Stoffe der in der Bibel erwähnten Gewebe s. d. Artt. Baumwolle, Flachs, Seide, Spinnen, Verschiedenartiges. Durch Kunst und Stoff wertvolle Gewebe wurden leicht von je her aus dem Auslande in Palästina eingeführt. Außer den Ägyptern (vgl. Spr. 7, 16. Hesek. 27, 7; s. ob. S. 436b) und Babyloniern (Jos. 7, 21; vgl. Josephus, J. Kr. V, 5, 4) zeichneten sich auch die Phönizier (2. Chr. 2, 6; Hom. Il. VI, 288 ff.) durch große Kunstfertigkeit aus. Die Hebräer aber haben sich dieselbe nicht minder angeeignet als die Griechen, nach deren Sage Penelope mit einer W. beschäftigt war, welche auch dann noch sehr langwierig gewesen wäre, wenn sie nicht nachts die verschlungenen Fäden wieder aufgelöst hätte (vgl. Odyss. II, 105). Der hebräische Sinner (choscheb, s. d. A. Farben) verarbeitete bei seiner Kunstweberei nur gezwirnten, d. h. aus mehreren Fäden zusammengedrehten Byssus (vgl. z. B. 2. Mos. 26, 1. 31. 36); dasselbe gilt (vgl. 2. Mos. 27, 16) von der weniger kostbaren, gewürfelt oder gestreift gewobenen Arbeit des rokem oder Buntwebers. Was aber die Leistungsfähigkeit der Ägypter betrifft, so findet Herodots Bericht (III, 47), wonach das vom Könige Amasis nach Rhodus geschenkte linnene Panzerhemd aus Garn gewoben war, von welchem jeder Faden aus 360 zusammengedrehten Fädchen bestand, durch neuere Nachrichten ausreichende Bestätigung (vgl. Wilkins. III, S. 125 ff.). Eine eigentümliche, unseren Webern unbekannte Kunst, bei welcher die Webenden immer im Kreise um die Webstühle herumgehen mußten, war die Herstellung ungenähter Röcke, die wir nicht nur als priesterliche Kleidung (s. ob. S. 646b 1236a; vgl. Josephus, Altert. III, 7, 4), sondern auch als Tracht Jesu (Joh. 19, 23) finden. Der Pfälzer Joh. Braun hat in seinem gelehrten Werke über die hebräische Priesterkleidung (S. 273) die schöne Abbildung eines solchen Webstuhls gegeben, welchen er als Professor in Holland nach zerstreuten Angaben der Alten mit glücklichem Erfolg für das Weben eines ungenähten Rockes mit Ärmeln, aber doch nur in mutmaßlicher Übereinstimmung mit dem altjüdischen Gerät und Verfahren anfertigen ließ. Wir verweisen auf Brauns ausführliche Beschreibung. — 6 Es leidet keinen Zweifel, daß sich die Hebräer auch auf mancherlei Art von künstlicher W. oder Wirkerei verstanden. Über gemustertes, d. h. wohl würfelförmig gewobenes Zeug, das wir ob. S. 779 auf einem ägyptischen Bilde erblicken, vgl. den Grundtext von 2. Mos. 28, 4. 39. 39, 27; der Priesterrock aus weißem Byssus (s. ob. S. 1236a) war ein solches Gewebe, so daß also gewürfeltes Zeug keine Buntwirkerarbeit zu sein brauchte. Um des hebräischen Ausdrucks willen, der übrigens bei der unbestimmten Wurzelbedeutung des Verflechtens (schabaṣ) wenig Anhalt gewährt, hat man auch die Ps. 45, 14 erwähnten Stoffe mit eingewobenen Goldfäden als würfelförmige Arbeit betrachtet. Jedenfalls ist bei den Goldgeflechten, welche hier der Psalm als Kleid der Königstochter nennt, weder an Flechtereien aus Golddraht zu denken, wie sie als Fassungen der Edelsteine (vgl. 2. Mos. 39, 6. 13; auch 28, 20) erwähnt werden, noch an ein lediglich aus Goldfäden gewobenes Gewand, welches man unter Luthers „güldenen Stücken" verstehen könnte. Aus Goldfäden allein bestehende Kleider kommen zuweilen (Wilkins. III, S. 129) im Altertume vor, und man hat auch Reste solcher Stoffe in Begräbnisurnen gefunden; der hebräische Kunstweber aber verarbeitete die aus Goldblechen (2. Mos. 39, 3) geschnittenen

Fäden nur zusammen mit verschiedenfarbigen Garnen. Die größere Kostbarkeit der Arbeit des Kunstwebers im Vergleiche zu derjenigen des Buntwebers ist ob. S. 437 daraus erklärt worden, daß nur der erstere auch Goldfäden gebrauchte und Bilder einwob. Niemand leugnet, daß die Stoffe, welche der rokem lieferte, z. B. der Vorhang des Eingangs in die Stiftshütte und in den Vorhof (2. Mos. 26, 36. 27, 16) Zeuge geringerer Art waren, als die Arbeit des choscheb, z. B. der Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (2. Mos. 26, 31). Aber die von Luther befolgte jüdische Deutung will das Buntmachen (rakam) überhaupt nicht vom Weben, sondern vom Sticken

Gestickte Kleidung.
Lydisch-phrygischer Männeranzug. Nach Weiß, Kostümkunde.

mit der schon von Sept. in 2. Mos. 27, 16. 38, 23 erwähnten Nadel verstehen und dabei den Vorzug der Kunstweberei darin erblicken, daß nur diese die eingearbeiteten Figuren auf beiden Seiten gezeigt habe. Sicherlich läßt sich das ob. S. 854b abgelehnte Vorkommen von Stickerei in der Bibel nicht dadurch erweisen, daß jetzt bei den Spaniern recamare, bei den Italienern ricamare „sticken" bedeutet; wiegt doch der Umstand schwerer, daß markûm noch bei den heutigen Arabern der Name des mit eingewobenen Figuren oder Blumen versehenen Vorhangs ist, welcher als Scheidewand im Zelte dient. Da die Phrygier als gute Sticker berühmt waren, bezeichnete man im Altertume die Goldstickerei gern mit ihrem Namen; wir geben hier nach Weiß S. 175, Fig. 118b das Bild eines vornehmen phrygischen oder lydischen Jünglings, dessen Kleidung nicht nur durchaus gemustert, sondern auch mit regelmäßig verteilten, eingestickten Zieraten, Palmetten, Sternen 2c. geschmückt war. Aber die Beziehung des hebräischen rakam auf eingestickte oder gar (vgl. Weiß, S. 173) aufgenähte Figuren wird weder durch Ps. 139, 13. 15 empfohlen, noch durch die Angabe (vgl. 2. Mos. 35, 35) der vom rokem verarbeiteten Garne, welche uns, gerade wie beim choscheb, an Weben denken lassen (vgl. Josephus, Altert. III, 6, 4). Auf den jetzt zu Windsor eingerichteten Webstühlen, welche horizontal sind, während die Gobelins bei Paris mit senkrechter Kette gewoben werden, kommen zur Weberei der Bilder in den kostbaren Wandtapeten nicht weniger als 5000 verschiedene Farbenschattierungen zur Verwendung; die Abbildungen der Illustrated London News (April 29, 1882) geben eine Vorstellung von einem solchen Kunstweberstuhl und zeigen auch, wie Frauen durch Handarbeit mit der Nadel ein altes Tapetenstück ausbessern. Natürlich war im Altertume die Kunstweberei viel einfacher. Ist aber unzweifelhaft das Einweben von Bildern immer ein langwieriges Geschäft gewesen, so nimmt doch das Sticken noch mehr Zeit in Anspruch, und auch dies paßt nicht zu der von Luther befolgten Deutung des rokem, der ja minderwertige Arbeit lieferte.

Kph.

Webern (Ps. 65, 9), s. v. a. sich geschäftig hin und her bewegen (vgl. weben).

Wechsler, s. Tempelsteuer.

Wehr und Waffen, — zusammengefaßt in dem allgemeinen Ausdruck „Geräte", „Kriegsgeräte" (Luther: „Zeug" oder „Harnisch") oder in dem Ausdruck néschek (Luther meist: „Harnisch", d. i. Rüstung), der auch die Angriffswaffen mit umfaßt (Hiob 20, 24. 39, 21. Ps. 140, 8), — waren bei den Israeliten wesentlich gleicher Art, wie bei anderen vorderasiatischen Völkern. Aufzählungen der zur Waffenrüstung gehörigen einzelnen Stücke findet man in der Bibel besonders 1. Sam. 17, 5 ff. 2. Chr. 26, 14. Neh. 4, 13. 16. Hiob 41, 17—20. Jer. 46, 3 f. Hes. 39, 9. Eph. 6, 11—17. — Unter [1] den Schutzwaffen nahm jederzeit der Schild die Hauptstelle ein (s. d. A.), weshalb dieselben mit Bezug auf den im Kampfe gewöhnlich in der Linken getragenen Schild in 2. Kor. 6, 7 im Unterschied von „den Waffen zur Rechten", d. h. den Angriffswaffen, „die Waffen zur Linken" genannt sind. In der biblischen Bilderrede wird in der älteren Zeit, namentlich in der Psalmenpoesie, der Schild nicht selten genannt, wogegen andere Schutzwaffen, wie Helm und Panzer, erst in verhältnismäßig später Zeit darin Verwendung finden (Jes. 59, 17. Weish. 5, 19. Sir. 43, 22. Eph. 6, 14. 17. 1. Thess. 5, 8). Auch „der gewappnete Mann" in Spr. 6, 11 u. 24, 34 ist im Hebr. nur ein mit dem Schild bewehrter; und wo in der deutschen Bibel der Harnisch genannt ist, stehen im Grundtext weitaus in den meisten Fällen allgemeine Ausdrücke

für Kriegsgerät oder Waffenrüstung (s. ob.). Überhaupt finden wir den **Helm** (kôba', ḳôba') und den **Panzer** (sirjôn, schirjôn, schirjan, schirjah) weit seltener erwähnt, als den Schild, und dazu meist in Aussagen über nichtisraelitische, fremdländische Krieger. Allerdings trägt schon König

Ägyptische Kopfhauben. Nach Wilkinson.

Saul, wie der Philisterrecke Goliath, einen **ehernen Helm** und einen schweren **Panzer** (1. Sam. 17, 38. 5); aber das war sicher etwas Ungewöhnliches, nur zu der besseren Ausrüstung einzelner hervorragender Anführer Gehöriges (wie auch aus 1. Sam. 31, 9 f. erhellt). In der älteren Zeit werden wir uns den gewöhnlichen israelitischen Krieger ohne solche Schutzwehr zu denken haben; als „gerüstet" (2. Mos. 13, 18. Jos. 1, 14. 4, 12; vgl. Richt. 7, 11) konnte er darum doch bezeichnet werden. Erst von Usia lesen wir (2. Chr. 26, 14), daß er das judäische Volksheer mit Helmen und Panzern ausgerüstet habe, wobei aber schwerlich an ganz metallene Helme und entsprechende Panzer zu denken ist. — Auch die **altägyptischen** Soldaten, wenn sie überhaupt einen Kopfschutz haben, tragen nur einfache, dem Kopf eng anliegende Kappen aus Leder oder Filz (vgl. S. 1415), allenfalls durch Aufnietung von runden Metallplättchen verstärkt und bei Anführern mit einer Feder geziert, oder auch nur einfache oder doppelte, buntgestreifte, hinten noch über den Hals herunterreichende Zeughauben mit oder ohne Troddeln (vgl. S. 235 b. 886. 888); die Jer. 46, 4 erwähnten ägyptischen Helme in der Zeit Pharao Necho's werden freilich schon anderer, vollkommnerer Art gewesen sein; aber ganz metallene Helme, wie die ehernen Helme der Dodekarchen oder der ägyptische Eisenblechhelm im Leydener Museum, sind doch bis in späte Zeiten hinein bei den Ägyptern nur von wenigen getragen worden. — Viel allgemeiner war der Gebrauch des Helms im **assyrischen** Heer: zwar haben die Bogenschützen meist keinen besonderen Kopfschutz (vgl. S. 235 a); sonst aber gehört der Helm zur gewöhnlichen Ausrüstung des assyrischen Kriegers; seine charakteristische Form ist die des kegelförmig zugespitzten, unten mit mehreren Reifen verstärkten oder gezierten Helms (vgl. S. 140. 884. 885 b. 887. 1199. 1415. 1428); daß derselbe nicht bloß aus Leder mit Metallreifen, sondern auch aus Eisen mit eingelegten Erzreifen hergestellt wurde, bezeugen die in den Ruinen Ninive's aufgefundenen derartigen Helme (vgl. Layard, Ninive u. s. Überreste, übers. von Meißner, S. 180. 363);

d. Helm aus Metall. e. Kappe.
Nach Weiß, Kostümkunde.

Assyrische Helme. Nach Layard.

manchmal hatte er bis über die Schultern herabfallende Krämpen, welche Ohren und Nacken schützten, oder an seinem äußeren Rande angebrachte bewegliche Ohrenklappen. Nur selten kommt daneben noch die einfache, kreisrunde, eng am Kopfe anliegende Kappe vor (vgl. S. 1199); wohl aber findet man diese, mindestens seit Sargons Zeiten, auch schon zu Helmen umgeformt, die mit gekrümmten Kämmen

Metallkappe. Kappe von Leder mit Metallbändern.
Nach Weiß, Kostümkunde.

oder Bügeln von verschiedener Gestalt geziert sind und dem Helm zum Teil ein elegantes, dem griechischen ähnliches Aussehen geben (vgl. S. 885). Von gleicher Art, wie die assyrischen Helme, waren die der Chaldäer (Hes. 23, 24). — Von den in Tyrus aufgehängten Helmen der aus Persern, afrikanischen Luditern (s. Lud) und Libyern (s. Put) bestehenden tyrischen Söldner lesen wir Hes. 27, 10,

und auch Hes. 38, 5 sind die der Perser, Äthiopier und Libyer erwähnt; bei den persischen werden wir hier schwerlich an die altpersischen ledernen Bund-

Assyrischer Schuppenpanzer.

hüte oder kappenförmigen Mützen (vgl. Weiß, 2. Ausg., S. 127 u. 129, Fig. 104 a u. b), sondern an die ehernen oder eisernen mit weißen Feder- oder Roßhaarbüschen gezierten Helme der Schwerbewaffneten zu denken haben. In den seleucidisch-syrischen Heeren waren auch die gewöhnlichen Fußtruppen mit ehernen Helmen ausgerüstet (1. Makk. 6, 35; Luther nennt sie eisern), die den griechischen (vgl. Weiß, 2. Ausg. S. 340 f.) ähnlich gewesen sein mögen. — Was den Panzer insbesondere betrifft, so wird der eherne, 5000 Sekel, d. h. fast 82 Kilogramm schwere (?) Panzer Goliaths ausdrücklich als Schuppenpanzer beschrieben (1. Sam. 17, 5). Der Gebrauch solcher Schuppenpanzer war im Altertum weit verbreitet (die lorīca squamata der Römer war ein mit Metallschuppen besetzter Lederpanzer), aber wegen ihrer Kostbarkeit, zumal in den älteren Zeiten, überall auf die vornehmsten Krieger beschränkt. So wurden bei den Ägyptern von den Königen hemdartige Schuppenpanzer getragen, bei denen gelbe, blaue, rote und grüne Metallschuppen reihenweise mit einander wechselten. Sonst und mit der Zeit immer allgemeiner trugen die ägyptischen Krieger zum Schutz des Oberkörpers Schienenpanzer, die entweder bloß aus mehreren Lederstreifen oder aus solchen und aus zwischen ihnen befestigten breiteren Metallbändern bestanden. In der Bibel sind die Panzer der Ägypter Jer. 46, 4 erwähnt. Auch bei den Assyrern tragen nur Könige und vornehme Wagenkämpfer die langen, bis zu den Knöcheln oder den Knieen herunterreichenden schuppigen

Panzer aus Filz und Leder.

Waffenröcke (vgl. S. 1103). Gewöhnlich war der Oberkörper der Krieger entweder durch breite Binden oder durch ärmellose Jacken aus Filz, starkem Linnenstoff oder Leder geschützt, und diese Jacken wurden später mit eisernen, oft mit eingelegtem Erz verzierten Blechen oder Buckeln besetzt; auch wurden sie, ebenso wie jene Schuppenröcke, mittels eines mit Metall besetzten Gürtels zusammengehalten. Bei allen Arten von Panzern blieben aber sowohl bei den Ägyptern, als den Assyrern die teilweise durch den Schild gedeckten Arme behufs ungehinderter Bewegung entblößt. — Die Panzer, mit welchen Usia das judäische Volksheer ausrüstete (2. Chr. 26, 14), und diejenigen, welche zu Nehemia's Zeit zur Rüstung auch des gemeinen jüdischen Mannes gehörten (Neh. 4, 16), waren natürlich leichter und aus geringerem Material, als der

a b c

a. u. b. Ägyptischer Schienenpanzer aus Lederstreifen mit metallenen Bändern. c. Schuppenhemd der Ägypter. Nach Weiß, Kostümkunde.

Panzer.

schwere Panzer Sauls (1. Sam. 17, 38), oder der Panzer des Königs Ahab (1. Kön. 22, 34. 2. Chr. 18, 33). Die Angabe, daß den letzteren der tödliche Pfeil zwischen dem Panzer und Hengel getroffen habe, erläutert man jetzt gewöhnlich so: der eigentliche Panzer, ein Brustharnisch, habe zum Schutze des Unterleibes noch einen aus beweglichen Parallelgliedern bestehenden Anhang gehabt, und der Pfeil sei durch die Fuge zwischen dem Panzer und diesem Anhang in den Unterleib gedrungen. Solche den Unterleib deckende „Flügel" oder Laschen waren allerdings bei den Griechen und den kleinasiatischen Völkern an dem aus einem Brust- und Rückenstück bestehenden Harnisch angeheftet (vgl. Weiß a. a. O. S. 182 f. 342 f. Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer 4. Aufl. S. 287 f.); ob wir sie aber bei den Israeliten vorauszusetzen haben, ist doch fraglich. Jedenfalls hat Luther mit dem Wort „Hengel" keinen solchen Anhang, sondern nach seiner eigenen Erklärung das „von den Achseln über her bis auf die Hüfte" laufende Gehänge des Schwertes gemeint; und wenn wir uns die Rüstung des israelitischen Königs als eine der assyrischen ähnliche zu denken haben, so dürfte wenigstens eher an einen unmittelbar unterhalb des Panzers angebrachten, festanliegenden Leibgurt (vgl. zum hebr. Ausdruck Jer. 13, 11), in welchem Schwert und Dolch getragen wurde, zu denken sein. Wie überhaupt in der griechisch-römischen Zeit die Bepanzerung viel allgemeiner geworden war, so trug in den Heeren der Seleuciden auch gewöhnliches schwerbewaffnetes Fußvolk den aus feinem Eisendrahtgeflecht bestehenden Kettenpanzer (lorica hamata der Römer; vgl. 1. Makk. 6, 35; als solchen bezeichnet die Sept. schon den Panzer Goliaths). Daß Anführer (1. Makk. 3, 3. 2. Makk. 15, 28) und Reiter (2. Makk. 5, 3 Offb. 9, 17) damals nicht ohne eiserne (Offb. 9, 9) oder eherne Panzer in den Kampf zogen, ist selbstverständlich, und der Verfasser des 2. Makkabäerbuches kleidet darum auch seine himmlischen Reiter immer in goldene Harnische (2. Makk. 3, 25. 11, 8). Schließlich sei noch bemerkt, daß Luther den Brustharnisch nur Weish. 5, 19. Eph. 6, 14 u. 1. Thess. 5, 8 mit dem jetzt in diesem Sinne weniger üblichen, aber leicht verständlichen Wort „Krebs" bezeichnet hat. — Von sonstigen Schutzwehrstücken werden eherne Beinschienen (hebr. mischah; Luther: Beinharnisch) nur in der Beschreibung der Rüstung Goliaths (1. Sam. 17, 6) erwähnt. Sie waren nach Plinius ursprünglich eine Erfindung der Karier, was bei dem Zusammenhang dieser mit den Philistern (vgl. S. 280 f. 1215 a) den Umstand, daß die Bibel dieses Wehrstückes eben nur bei dem Philisterrecken gedenkt, kaum als zufällig erscheinen läßt. In zweifacher Form waren sie namentlich bei kleinasiatischen Stämmen und bei den Griechen gebräuchlich: sie bedeckten entweder nur die Schienbeine, auf welche sie mittels Riemen geschnallt wurden, oder sie bestanden aus einer vorderen und einer hinteren Schiene, die durch Spangen verbunden wurden. Bei den Ägyptern kommen Knieschienen selten vor und scheinen keinen eigentlichen Kriegszwecken gedient zu haben; den gemeinen Soldaten fehlen meist sogar die Sandalen. Auch die assyrischen Krieger hatten in der ältesten Zeit keinen besonderen Schutz für die Beine; erst in der späteren tragen die Schwerbewaffneten statt der einfachen Sandalen (vgl. Jes. 5, 27) Panzerhosen und Schnürstiefel oder Gamaschen (vgl. S. 140. 1103. 1428). Ob aber diese

Ägyptische Beinschiene. Nach Weiß, Kostümkunde.

Soldatenstiefel in Jes. 9, 4 (in dem von Luth. mit „Krieg" übersetzten Wort se'ôn) erwähnt sind, wie viele annehmen (vgl. auch S. 1456 b), ist sehr zweifelhaft. Bei den israelitischen Kriegern waren die Beine wohl immer nur mit Sandalen bekleidet (1. Kön. 2, 5; vgl. S. 1456 b). Auch der Soldatenschuh der Römer (caliga) war ursprünglich nur eine dicke, unter den Fuß gebundene Sandale,

Hose und Schnürstiefel der ägyptischen Priester. Nach Weiß, Kostümkunde.

die mit vielen und scharfen Nägeln besetzt war (vgl. Joseph., J. Kr. VI, 1, 8. vgl. Bynaeus, de calceis Hebraeorum, S. 139 ff.); nachmals wurde sie mit vielem, bis über die Knöchel hinauf dicht neben einander geschnürten, den ganzen Fuß umschließenden Riemenwerk ausgestattet; aber erst in der Kaiserzeit wurde aus der Sandale der von den Prätorianern getragene nägelbeschlagene Halbstiefel mit kurzem, oben umgebogenem Schaft. — Es begreift sich hieraus, daß der Apostel in Eph. 6, 15 auch von der kriegerischen Fußbekleidung im Griech. noch den Ausdruck „unter die Füße binden" gebraucht. — Die gebräuchlichen Angriffs- 2 waffen der Israeliten waren der Bogen mit den Pfeilen und die Schleuder zum Angriff aus der

Ferne, und das Schwert, der Spieß und die Lanze für den Kampf von Mann gegen Mann. Bezüglich ersterer verweisen wir auf die betr. Artt. — Das Schwert mag bei den Israeliten, wie bei den Ägyptern und Assyrern, bald gerade, bald leicht gekrümmt und bald länger, bald nur dolchartig kurz gewesen sein; im Hebr. ist aber nur ein Ausdruck für dasselbe (chéreb) gebräuchlich. Es wurde als Hieb- („mit dem Schwert schlagen"; vgl. auch 1. Kön. 3, 24) und als Stichwaffe (1. Sam. 31, 4. 2. Sam. 2, 16. 1. Chr. 11 [10], 4. Spr. 12, 18. Jes. 14, 19) gebraucht; letzteres und der Ausdruck „auf (in) sein Schwert fallen", von dem, welcher sich selbst den Tod gibt (1. Sam 31, 4 f.), weist auf gerade Klingen hin; gerade wird auch die Klinge (hebr. láhab, eigentlich

h i k

Schwerter. Nach Weiß, Kostümkunde.

Flamme, Richt. 3, 22. Nah. 3, 3; auch láhat, 1. Mos. 3, 24) der zweischneidigen Schwerter (Richt. 3, 16. Spr. 5, 4. Hebr. 4, 12. Offb. 1, 16. 2, 12) gewesen sein; von dem, allem Anschein nach ungewöhnlich kurzen (vgl. S. 973 a), dolchartigen Schwert des Benjaminiten Ehud, dessen Heft (nissab) mit der Klinge in den fetten Wanst Eglons hineindringt (Richt. 3, 16. 21 f.), ist das sicher anzunehmen. — Die Klingen bestanden bei den Israeliten wohl selten aus Erz (Bronze), wie der zweischneidige ägyptische Dolch im Berliner Museum, meist aus Eisen (vgl. 1. Sam. 13, 19. Jes. 2, 4. Joel 3, 15. Mich. 4, 3), was auch bei den Ägyptern, wie die blauen Klingen auf den Wandgemälden zeigen, das gewöhnliche war; der Griff wird wohl, wie bei den Ägyptern und Assyrern, aus verschiedenem, manchmal wertvollem Material gefertigt und öfters verziert worden sein, wenn auch wohl nicht in assyrischer Weise mit Tierköpfen. — Man trug das Schwert in einer vermutlich ledernen Scheide (hebr. táʿar, 1. Sam. 17, 51. 2. Sam. 20, 8. Jer. 47, 6. Hes. 21, 3 ff. 30, oder nadan, 1. Chr. 22 [21], 27; griech. thēkē, Joh. 18, 11), weshalb das Ziehen des Schwerts im Hebr. auch als „entleeren" und „öffnen", und das zum Gebrauch bereit gehaltene Schwert in der deutschen Bibel häufig als „bloßes" bezeichnet wird. Die ägyptischen Schwertscheiden umgeben gewöhnlich nicht, wie die mit metallenen Bändern beschlagenen und oft reich verzierten assyrischen, die ganze Klinge, sondern nur die nach vorn zu kehrende Seite und die Schneide derselben. — Das in der Scheide steckende Schwert gürtete man mittels eines besonderen Hüftgurtes über dem Rock an die Lenden (2. Mos. 32, 27. 1. Sam. 17, 39. 25, 13. 2. Sam. 20, 8 u. a.), und zwar ohne Zweifel in der Regel an der linken Seite, wie dies auch bei den Assyrern das gewöhnliche

Ägyptische Schwerter. Nach Weiß Kostümkunde.

war, während die Perser es an der rechten, die Griechen und Römer bald an der rechten, bald an der linken Seite zu tragen pflegten (die von Josephus, Jüd. Kr. III, 5, 5 beschriebene römische Infanterie trug links das Schwert und rechts den Dolch, die Reiterei aber ein Schwert auf der rechten Seite). Daß Ehud sein Schwert unter seinem Rock an die rechte Hüfte gürtete, wird offenbar als etwas Ungewöhnliches erwähnt und damit motiviert, daß er links war (Richt. 3, 16 vgl. mit V. 15. 21). — Sehr zweifelhaft ist, ob das hebr. Wort in 1. Mos. 49, 5 (mekherah) ein Schwert bezeichnet, wie wegen der Lautähnlichkeit mit dem griech. machaira angenommen worden ist. Dieses griechische Wort bezeichnete ursprünglich das als Hiebwaffe dienende lacedämonische Schwert, dessen Klinge messerartig war und einen stumpfen Rücken, leicht gekrümmte Schneide und schräg nach dem Rücken zulaufende Spitze hatte; dann wurde es auch von jedem krummen Säbel gebraucht (Joseph. a. a. O. nennt

den Reitersäbel so) im Unterschied von dem geraden, degenartigen Schwert (xiphos). — In der Zeit der Römerherrschaft kam bei den Juden auch das ganz kurze, wie der persische Dolch nur fußlange, aber etwas gekrümmte, unter den Kleidern verborgene Dolchmesser (sica) der Römer, wie es namentlich die Gladiatoren zu führen pflegten, in Gebrauch, die Hauptwaffe der fanatischen, nach ihr benannten Bande der Sikarier (Joseph., Altert. XX, 8, 10. Jüd. Kr. II, 13, 3 u. öfter). — Zur Bezeichnung von Spieß und Lanze hat das Hebr. mehrere Ausdrücke. Gewöhnlich wird der Spieß oder „Speer" chanîth (in der Sept. meist dory) genannt. Den so benannten Spieß führen als Hauptwaffe neben dem Schwert nicht bloß Saul, dem er zugleich als Scepter (s. d. A.) dient

h i K l

Wurfspeere.

(1. Sam. 18, 10 f. 19, 9 f. 20, 33. 22, 6. 26, 7 ff. 2. Sam. 1, 6), David (1. Sam. 21, 8) und die Helden und Heerführer jener Zeit (1. Sam. 26, 8. 2. Sam. 2, 23. 23, 8. 18. 1. Chr. 12 [11], 11. 20), sondern es sind auch Anführer (2. Kön. 11, 10. 2. Chr. 23, 9) und gemeine Krieger (1. Sam. 13, 19. 22), und zwar ganze Abteilungen damit bewehrt; insbesondere war er mit dem großen Schild die Stammeswaffe der Naphtaliten (1. Chr. 13 [12], 34). An hölzernem Schaft (2. Sam. 21, 19. 23, 7) war die eiserne, vom Schmied verfertigte (1. Sam. 13, 19) blinkende Spitze lahébeth, láhab, eigentl. „Flamme", 1. Sam. 17, 7. Hiob 39, 23, oder barak, eigentl. „Blitz", Nah. 3, 8. Hab. 3, 11) angebracht, die sich zu einem Winzermesser umarbeiten ließ (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3). Gewöhnlich zum Stoßen gebraucht, ließ sich die Waffe doch auch als Wurfspieß benützen (1. Sam. 18, 10 f. 19, 9 f. 20, 33), wie der Speer des gemeinen Mannes bei den Ägyptern (vgl. S. 886) für die Vornehmen zum Wurfspieß umgebildet wurde und bei den Assyrern auch zum Wurfe bestimmt war (vgl. S. 885. 889). In 2. Chr. 23, 10 sind darum die in V. 9 erwähnten Spieße „Wurfgeschosse" (schélach) genannt. Das untere Ende des Schaftes hat wohl oft einen Stachel gehabt, mittels dessen man den Spieß in die Erde stecken konnte (1. Sam. 26, 7), wie dies bei der langen arabischen Lanze gewöhnlich und bei dem assyrischen Speer nicht selten ist; auch an dem griechischen war, wenigstens in der nachhomerischen Zeit, ein solcher Stachel oder Schuh, saurōtēr genannt, angebracht (vgl. S. 1578 Anm.). Wenn der Gebrauch des israelitischen Spießes zum Wurfe anzeigt, daß der Schaft nicht übermäßig lang gewesen sein kann, so wird doch auch der mit einem weberbaumlangen Schaft ausgestattete Spieß Goliaths, dessen eiserne Spitze 600 Sekel oder nahezu 10 Kilogr. schwer gewesen sein soll (1. Sam. 17, 7. 45. 47. 2. Sam. 21, 19. 1. Chr. 21 [20], 5) und der ähnliche Spieß des von Benaja erlegten Ägypters (2. Sam. 23, 21. 1. Chr. 12 [11], 23) im hebr. Text chanîth genannt, während die Sept. den Goliaths als longchē bezeichnet. — Verschieden von dem gewöhnlichen Spieß ist die rómach genannte Stoßwaffe; denn sie charakterisiert als Stammeswaffe die Judäer und Gaditen im Unterschied von den mit dem Spieß bewehrten Naphtaliten (1. Chr. 13 [12], 8. 24). In älterer Zeit wohl in allgemeinerem Gebrauch (4. Mos. 25, 7. Richt. 5, 8), erscheint sie nachmals als Hauptwaffe im Heer des Reiches Juda (2. Chr. 11, 12. 14, 8. 25, 5. 26, 14) und auch noch als solche der nachexilischen Juden (Neh. 4, 13. 16, 21 [7. 10. 15]). Sonst kommt der Ausdruck von den Speeren vor, mit welchen die Baalspropheten sich selbst verwundeten (1. Kön. 18, 28; Luther: Pfriemen), ferner von denen der Ägypter in der Zeit Pharao Necho's (Jer. 46, 4) und von denjenigen, welche das zu dem Heere des Scythenfürsten Gog gehörige Kriegsvolk führte (Hes. 39, 9). Im letztangeführten Falle hat Luther das Wort durch „lange Spieße" wiedergegeben; und allerdings wird der Unterschied dieser Stichwaffe von dem gewöhnlichen Spieß nicht in der Spitze, die bei beiden wesentlich gleicher Art zu sein scheint (vgl. Joel 3, 15 [4, 10] mit Jes. 2, 4. Mich. 4, 3), sondern in der Länge und Schwere des Schaftes gelegen haben, wie denn nirgends ein Anzeichen vom Gebrauch der rómach genannten Waffe zum Wurfe zu finden ist. Man wird also wohl an eine Art Lanze zu denken haben. — Das Wort kîdôn hat Luther 1. Sam. 17, 6. 45 (hier nach Sept.). Jer. 6, 23. 50, 42 unrichtig mit „Schild", in den übrigen Stellen Jos. 8, 18. 26. Hiob 39, 23. 41, 21 besser mit „Lanze" übersetzt. Jedenfalls bezeichnet es eine Angriffswaffe (1. Sam. 17, 45), die von

dem gewöhnlichen Spieß verschieden war (Hiob 39, 23. 1. Sam. 17, 6 f.); Josua gibt damit seinem Heer das Angriffssignal, indem er dieselbe gegen Ai hin ausstreckt (Jos. 8, 18 f. 26); man braucht wegen dieser Verwendung nicht gerade anzunehmen, daß an der Waffe, wie Kimchi behauptet, ein Fähnchen angebracht war. Nach Hiob 39, 23 wurde sie auch von Reitern geführt; als Waffe der Chaldäer ist sie Jer. 6, 23, als solche der Babel angreifenden Meder und Perser Jer. 50, 42 genannt. Gewöhnlich denkt man an einen Wurfspieß, wofür allerdings Hiob 41, 21 zu sprechen scheint. Bedenken erregt nur, daß Goliaths kîdôn ehern genannt und von ihm „zwischen den Schultern" getragen wurde (1. Sam. 17, 6), während sonst nur von Schwertern, Dolchen und Bogen sicher bezeugt ist, daß man sie auch um die Schultern gehängt zu tragen pflegte. Indessen kommen auch bei den Griechen ausnahmsweise Speere vor, bei welchen nicht nur die Spitze und deren Schuh, sondern der ganze Speer ehern ist (vgl. Weiß a. a. O. S. 343), und ein derartiges Wurfgeschoß konnte wohl auch wie ein Schwert oder ein Dolch von den Schultern auf die Brust herabhängend getragen werden; ohnehin würde die Waffenrüstung Goliaths gar kein Stück zum Angriff aus einiger Entfernung aufweisen, wenn nicht auch hier kîdôn den Wurfspieß bezeichnete. Jedenfalls aber reicht jenes Bedenken nicht aus, um die durch alle übrigen Stellen empfohlene Annahme, daß kîdôn den Wurfspieß bezeichne, zu widerlegen. Namentlich verdient noch bemerkt zu werden, daß die Perser nach den Nachrichten der Alten neben einem zum Stoß gebrauchten Speer auch einen kurzen Wurfspieß zu führen pflegten, der als kurze aichmē, als palton und von Athenäus als sibyne (ein vorzugsweise auf der Jagd gebrauchter Wurfspieß) bezeichnet wird, womit nicht nur Jer. 50, 42, sondern auch die Wiedergabe des hebr. kîdôn durch zibynē in der Sept. Jer. 6, 23 (ebenso Jes. 2, 4 für chanîth) zu vergleichen ist; auch das griech. Wort gaisos, welches die Sept. in Jos. 8, 18. 26 gebraucht, bezeichnet eine Art Wurfspieß. — Das von dem „Speer" des Rephaiten Jesbibenob 2. Sam. 21, 16 gebrauchte hebr. Wort kajin bezeichnet wahrscheinlich nur die Spitze des Speers; sie bestand aus Erz und war 300 Sekel schwer, also halb so schwer als die eiserne Spießspitze Goliaths. — Zweimal sind von zum Durchbohren gebrauchten Waffen im Hebr. Wörter gebraucht, die sonst den Stab bezeichnen, nämlich 2. Sam. 18, 14 von den drei „Spießen", welche Joab dem Absalom ins Herz stieß (schébet), und Hab. 3, 14 (matteh), wo zu übersetzen ist: „Du durchbohrst mit seinen Speeren das Haupt seiner Horden." Auch das griech. Wort (kamax), welches 2. Makk. 5, 3 den Wurfspieß bezeichnet, bedeutet zunächst „Stange" oder „Pfahl". Zu 2. Sam. 18, 14 kann man vergleichen, daß auf griechischen Vasenbildern und Basreliefs die Krieger sehr häufig zwei kurze Wurfspeere führen, zuweilen auch ihrer drei in einer Hand tragen, wie der macedonische Infanterist auf einem Münzbild der Stadt Pelinna; ungleich häufiger war freilich, wie bei den Persern, die Bewaffnung mit einem längeren und einem kürzeren Speer (vgl. Guhl u. Koner a. a. O.

Ägyptische Streitaxt. Nach Wilkinson.

S. 294 f. 297). In Nah. 2, 4 bedeutet das mit „Spieße" übersetzte hebr. Wort eigentlich „Cypressen", und gemeint sind die aus solchem Holz bestehenden Speerschäfte. Die „Spieße" in Pred. 12, 11 sind dagegen Stacheln am Ochsenstecken

Ägyptisches Tem. Nach Wilkinson.

(s. Viehzucht) und Spr. 25, 18 bedeutet das mit „Spieß" übersetzte Wort vielmehr „Hammer" (s. u.). — Der Joh. 19, 34 erwähnte „Speer" der römischen Soldaten war in der früheren Kaiserzeit gegen 6 Fuß lang, von denen 3 auf die Länge des Eisens und die andern 3 auf die des Schaftes kamen (vgl. Guhl u. Koner a. a. O. S. 756).

Ägyptisches Kriegsbeil. Nach Wilkinson.

In 2. Makk. 5, 2 endlich wird man an „Spieße" von der Art der ziemlich langen Stoßlanzen der macedonischen Reiterei (Guhl u. Koner, S. 297) zu denken haben. — Vereinzelt sind in der Bibel auch noch andere Waffen erwähnt, die aber nicht zu den von den Israeliten gewöhnlich gebrauchten gehören. Die mit dem Wort segôr in Ps. 35, 3 (Luther: „schütze mich") bezeichnete Angriffswaffe soll nach vielen Erklärern eine Streitaxt sein. Der Gebrauch dieser Waffe ist allerdings im alten Orient ein weit verbreiteter. In Ägypten ist das einfache Kriegsbeil eine der ältesten Hiebwaffen; durch eine Verbindung desselben mit der

Stabkeule entstand das tem genannte, von den Königen und den vornehmsten Kriegern geführte Keulenmesser; daneben sind aber auch bei den gemeinen Kriegern einfache (vgl. S. 886), bei den vornehmen reich verzierte eigentliche Äxte im Gebrauch (vgl. Weiß a. a. O. S. 27). — Auch in den Heeren der Assyrer sieht man Krieger mit Beilen und Äxten; sie wurden nicht bloß als Pionierwerkzeug zum Fällen von Bäumen, bei der Zerstörung von Bauten u. dgl., sondern auch als Waffe gebraucht, und hatten für letzteren Zweck oft doppelte Klingen; Wagenkämpfer pflegen immer ein Beil in dem an der Seite des Kriegswagens angebrachten Köcher neben den Pfeilen mit sich zu führen. In der Bibel sind die Äxte der Chaldäer Jer. 46, 22 und wohl

Assyrische Äxte. Nach Weiß, Kostümkunde.

auch Ps. 74, 5 erwähnt. Die ein- und zweiklingigen Äxte, welche die Perser führten, und die Streitäxte der Scythen, Saker und Massageten (auch der Amazonen) nennen die griechischen Schriftsteller sagaris, und die Lautähnlichkeit eben dieses wahrscheinlich scythischen Wortes (vgl. das armenische sakr = Beil) mit dem hebr. segôr hat die obige Annahme veranlaßt. Dieselbe ist aber äußerst unwahrscheinlich, da nicht abzusehen ist, wie der Psalmist zu diesem Fremdwort (statt des hebr. ḳardom), und wie er überhaupt dazu gekommen sein sollte, dem Gotte Israels eine solche in Israel nicht übliche Waffe beizulegen. Bezeichnet das Wort segôr eine Angriffswaffe, so ist es jedenfalls geratener, mit anderen unter Vergleichung des arab. schidschâr an eine Art Lanze zu denken, die dann ebenso neben dem Spieß genannt ist, wie Hiob 39, 23 u. 1. Sam. 17, 45 der kîdôn. — Ein Streithammer ist wohl Spr. 25, 18 (mephîs; Luther: „Spieß"), sicherer Nah. 2, 2 (Luther: „der Zerstreuer"), Jer. 51, 20 (mappeṣ) und vielleicht Jer. 50, 23 (paṭṭîsch) erwähnt; verschieden geformte Doppelhämmer führten namentlich die Meder und Perser (vgl. Weiß a. a. O. S. 127 f.). — Die Keule oder der Streitkolben ist in einer gehäuften Bezeichnung verschiedener Angriffswaffen Hiob 41, 20 (Luther: „Hammer") erwähnt. Bei den Ägyptern gehörte die auch als Wurfstock verwendbare, etwas gekrümmte Holzkeule zu den ältesten Waffen; später wurde eine gerade und gleichmäßig dicke Stabkeule am oberen Ende mit einem Metallbeschlag oder einer Metallkugel, am unteren mit einem Handschutz versehen. Ähnliche Stabkeulen waren auch bei den Assyrern und Chaldäern im Gebrauch. Noch im Heer des Xerxes führten die Assyrer mit ehernen Buckeln beschlagene Keulen. — Bei dem „Stecken" Benaja's in 2. Sam. 23, 21 u. 1. Chr. 12 [11], 23, welcher dem Spieß des Ägypters gegenübersteht, darf man aber schwerlich an eine Holzkeule denken. Auch die „Fauststangen", welche unter den Waffen der Scharen des Scythenfürsten Gog erwähnt werden (Hes. 39, 9), sind, nach dem hebr. Ausdruck zu schließen, schwerlich Keulen; noch weniger freilich empfiehlt sich die Meinung, man habe an den gewöhnlichen Stab oder an den Stock, mit welchem der Reiter sein Tier antreibt (4. Mos. 22, 27), zu denken. Da auch Perser zu den Scharen Gogs gehören, so kann man eher an die mit Stacheln besetzten Stöcke denken, welche die Meder und Perser mittels eines Lederriemens als Wurfwaffe gegen den Feind schleuderten (vgl. Weiß. a. a. O. S. 123, Fig. 101, f. u. S. 128); oder es kann eine dem nebbût der Araber ähnliche Waffe gemeint sein. Diese, verschieden von der Keule (debbûs), welch letztere bei den Beduinen der syrischen Wüste noch heute die Hauptwaffe des Fußvolks ist, beschreibt Wetzstein (Monatsschrift für das Turnwesen v. Euler u. Eckler 1883, S. 6 ff.) als einen reichlich 2 m langen, geraden und schweren Eichenholzstab von durchweg gleicher Dicke (wenig über 4 cm), um den in spannenweiten Abständen zwei Finger breite, dünne Metallbänder gelegt oder auch Eisen- oder Messingdrähte gewickelt sind, und der an beiden Enden in der Länge von je 50 cm ringsum mit buckelköpfigen Nägeln beschlagen ist; das Volk nennt diese Waffe meist einfach ʿaṣâ (= Stab) oder chashab (= Holz); sie hat viel Ähnlichkeit mit der metallbeschlagenen einfachen Stabkeule der alten Ägypter (s. o.), nur daß ihr der Handschutz fehlt, wie sie denn auch in Ägypten viel gebraucht wird. — Die „Stangen" (griech. „Hölzer") der Schar, welche Jesum gefangen nahm (Matth. 26, 47. 55. Mark. 14, 43. 48. Luk. 22, 52), hat man dagegen wohl, wie die in 2. Makk. 4, 41, nicht für eigentliche Waffen, sondern für zum Ersatz derselben aufgegriffene Knüttel zu halten. — Das schon oben erwähnte Wort mekherah in 1. Mos. 49, 5 endlich, welches am wahrscheinlichsten eine gerundete, gekrümmte Waffe bedeutet, könnte der Name der Schlachtsichel sein, die in verschiedenen Gestalten sowohl von asiatischen Hilfstruppen der Ägypter (vgl. Weiß a. a. O. S. 81) als von diesen selbst (Weiß, S. 27 f.) geführt

wurde und offenbar auch zum Verlähmen der Ochsen (1. Mos. 49, 6) sehr geeignet war. — Wie dem schwerbewaffneten Goliath ein „Schildträger" vorangeht (1. Sam. 17, 7; vgl. S. 1415b), so waren Fürsten und andere vornehme Krieger in der älteren Zeit, in welcher sie noch zu Fuße in den Kampf zogen, in der Regel von einem Waffenträger begleitet, der ihnen die Waffen, die sie gerade nicht gebrauchten, nachtrug und auch selbst wenigstens mit einem Schwerte bewehrt war (Richt. 9, 54. 1. Sam. 14, 1—20. 16, 21. 20, 40. 31, 4—6. 2. Sam. 23, 37); manchmal waren es ihrer auch mehrere, wie denn 2. Sam. 18, 15 zehn Waffenträger Joabs erwähnt werden. — Wollte der Krieger sich der Ruhe überlassen, so hängte er das Schwert auf (vgl. Jdth. 13, 7) und stieß den Spieß in den Boden (1. Sam. 26, 7). Zu

Ägyptische Soldaten, der eine mit einer Schlachtsichel. Nach Wilkinson.

Hause pflegte man den letzteren wohl auch in einem besonderen Speerbehälter (Homers dûrodokē) aufzubewahren, woraus es zu erklären sein wird, daß Ps. 35, 3 im Hebr. der sonst vom Ausziehen des Schwertes aus der Scheide gebrauchte Ausdruck „ausleeren" auf den Spieß übertragen ist. Besatzungen von Türmen und Festungen hingen ihre Waffen, namentlich ihre Schilde und Helme manchmal oben an der Außenseite der Mauerzinnen auf, wo sie eine kriegerische Verzierung bildeten (Hhl. 4, 4. Hes. 27, 10 f.). — In besonderen „Zeughäusern" oder „Harnischkammern" (2. Kön. 20, 13. Jes. 39, 2. Neh. 3, 19. Joseph., Jüd. Kr. II, 17, 8) wurden in Friedenszeiten größere Mengen verschiedenartiger Schutz- und Trutzwaffen für den Kriegsbedarf aufgespeichert; so konnten vorsorgliche Könige das Volksheer, wenn ein Aufgebot nötig wurde, in kurzem kampftüchtig ausrüsten (2. Chr. 26, 14). — Die im Altertum verbreitete Sitte, gefallene Krieger dadurch zu ehren, daß man ihnen ihre Waffen mit ins Grab gab, wird wenigstens als eine fremdländische Hes. 32, 27 erwähnt; dagegen sind die Waffenrüstungen an den Säulen des Makkabäergrabmals in Modin (1. Makk. 13, 29) nach dem Grundtext nicht daran aufgehängte Waffen der Bestatteten, sondern als Kriegs- und Siegesembleme angebrachte Skulpturen. — Wertvolle erbeutete Waffen wurden häufig als Weihgeschenke in Heiligtümern deponiert (1. Sam. 21, 9. 31, 10. 1. Chr. 11 [10], 10; vgl. S. 1417), wogegen die gewöhnlichen Waffen erschlagener Feinde unter Umständen verbrannt wurden (vgl. Jes. 9, 5. Hes. 39, 9 f.). Im übrigen vgl. d. A. Krieg.

Wehrd (Hes. 26, 5. 14), s. v. a. Werder, d. h. Flußinsel, Halbinsel oder Damm. Der hebr. Text redet unbestimmter von einem Ort, wo man Netze ausbreitet, um sie zu trocknen.

Weib, s. Ehe u. Frauen.

Weibel, s. Krieg, S. 882.

Weichling, s. Unzucht.

Weide (Bachweide) nennt Luther den Baum, welcher hebr. ʿarab heißt. Es ist ein in Bachthälern, an fließendem Wasser (Jes. 44, 4) in Palästina (3. Mos. 23, 40), in Ägypten (Hiob 40, 17 [22]) und in Babylonien (Ps. 137, 2), nicht vereinzelt, sondern in Massen (daher immer die Mehrzahlsform ʿarabîm) wachsender Baum, dessen Zweige am Laubhüttenfest mit zur Herstellung der aus Baumzweigen errichteten Hütten verwendet wurden (3. Mos. 23, 40). Nach solchen Bäumen ist Jes. 15, 7 der heutige Wadi el-Achsa „Weidenbach" genannt (s. d. A. Bach). Auch noch heute ist Luthers Annahme, daß das Wort die Gattung Salix bezeichne, die herrschende, und es spricht für sie nicht nur die Sept., die itea und agnos darbietet, welch letzteres wenigstens einen weidenähnlichen Baum bezeichnet, und die Vulg. (salices), sondern auch die talmudische Tradition, nach welcher der ʿarab, dessen Zweige zu dem Lulab (vgl. S. 908b) des Laubhüttenfestes verwendet wurden, die Bachweide war. Daß aber in Ps. 137, 2 gerade die Trauerweide (Salix babylonica) gemeint sei, ist eine zwar anmutende, aber mit nichts zu beweisende Vermutung (die Araber nennen dieselbe stets ṣaphṣâph mustachî = die sich herunterbeugende Weide). — Neuerdings ist jedoch die herrschende, traditionelle Meinung über den ʿarab bestritten worden; und in der That kann darüber kein Zweifel sein, daß der von den heutigen Arabern Gharab genannte Baum nicht die Weide, sondern die ebenfalls das fließende Wasser liebende und häufig unter den Weiden stehende orientalische Pappel (Populus Euphratica) ist (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Jesaja 3. Ausg. S. 460 f. Genesis 4. Ausg. S. 568 u. Delitzsch zu Ps. 137, 2 in d. 3. Ausg.). Wenn

aber richtig ist, daß dieser am unteren Euphrat heimische, ein überaus heißes Klima verlangende Baum in Syrien und Palästina ausschließlich im Jordanthal und in den schon zum Ghôr gerechneten niedrigsten Partien der von Osten kommenden Seitenwadi's vorkommt (Wetzstein fand ihn nur einmal in der Gegend von Nimrin), so erregt die Ritualsatzung 3. Mos. 23, 40 Bedenken gegen die Identifikation des hebr. ʿarab mit der orientalischen Pappel, und es dürfte ratsamer sein, bei der traditionellen Ansicht zu bleiben und anzunehmen, daß die heutigen Araber den Namen von der Weide auf diese Pappel übertragen haben, während z. B. Abulfadl den Gharab noch ausdrücklich mit dem griech. itea, d. i. der Weide, identifiziert. — Die Weide nennen die heutigen Araber ṣaphṣâph, und so gibt auch schon die arab. Bibelübersetzung das hebr. ʿarab wieder; dagegen bezeichnet dieses Wort nach dem Talmud und den Rabbinen eine einzelne Art der Weiden (der Gattung ʿarab), die sich durch ihren weißen Stamm und ihre runden gezähnten Blätter charakterisieren und kleiner sein soll, als die Bachweide; nach dem Talmud ist sie von der Verwendung am Laubhüttenfest ausgeschlossen. Man hat sie in Salix subserrata *Wild.* botanisch bestimmen wollen. In der Bibel soll sie Hes. 17, 5 erwähnt sein in dem Wort ṣaphṣaphah, welches Luther mit „lose" übersetzt hat, während die neueren Ausleger meist übersetzen: „er setzte ihn als eine Weide". Doch ist diese Erklärung nicht unbedenklich.

Weidenbach, s. Bach und Weide.

Weihe, s. Geier.

Weihgeschenke. Im Unterschied von den Opfern versteht man unter W. solche der Gottheit dargebrachte Gaben, welche nicht sofortige gottesdienstliche Verwendung finden, sondern im Heiligtum verwahrt oder zum Schmuck desselben verwendet werden. Die Darbringung solcher W. war, wie bei allen Völkern des Altertums, so auch bei den Israeliten jederzeit Sitte. Sie wurden unter dem allgemeinsten Namen des Opfers korban, d. h. feierlich dargebrachtes, in die Nähe Gottes getragenes Geschenk, mit inbegriffen (4. Mos. 7, 3. 31, 50) oder „Hebe" (terûmah) genannt und konnten in allem bestehen, was Gegenstand des Besitzes war, auch in Häusern, Äckern, reinem und unreinem Vieh und in leibeigenen Menschen; vorzugsweise aber wurden edle Metalle, aus solchen gefertigte Gefäße und sonstige Kostbarkeiten als W. dargebracht. Am häufigsten fand die Darbringung von W. infolge eines Gelübdes (s. d. A.) statt. Es gab aber manche Veranlassungen, auch nicht gelobte W. darzubringen. Wie der Bau der Stiftshütte (2. Mos. 25, 1 ff. 35, 20 ff.) und der Bedarf an Transportwagen und silbernen und goldenen Gefäßen für dieselbe (4. Mos. 7), der beabsichtigte Tempelbau (1. Chr. 30 [29], 3 ff.), die nötig gewordenen Reparaturen an demselben (2. Kön. 12, 4 f. 22, 4 ff.) oder seine weitere Ausschmückung (2. Kön. 18, 16) und der Wiederaufbau des Tempels nach der Heimkehr aus dem Exil (Esr. 2, 68 f. Sach. 6, 10 f.) die Opferwilligkeit für Gottes Heiligtum zu freiwilligen Gaben aufriefen, so konnte in der Richterzeit auch der Wunsch ein Gottesbild ins Haus zu bekommen (Richt. 17, 3 f.), oder ein Ephod zur Befragung Jehova's zu besitzen (Richt. 8, 24 ff.), dazu bestimmen, Silber und Gold Jehova zu heiligen. Besonders üblich war es aber, zum Dank für verliehene Siege das im Krieg erbeutete Metall, namentlich das Silber und Gold ganz oder teilweise als W. darzubringen (4. Mos. 31, 50 ff. 2. Sam. 8, 10 ff. 7), oder erbeutete Trophäen (1. Sam. 21, 9. 5, 2. 31, 10) und wohl auch andere geschichtlich denkwürdige und dem gewöhnlichen Gebrauch entzogene Waffen (2. Kön. 11, 10; vgl. S. 1416 f.) im Heiligtum zu bleibendem Gedächtnis zu deponieren. Die nach 1. Sam. 6, 4 ff. von den Philistern bei der Rückgabe der Bundeslade dem Gotte Israels dargebrachten goldenen Kleinodien in der Gestalt von Beulen (vgl. S. 1217 Anm.) und Mäusen hatten den Charakter eines sühnenden Schuldopfers. — Durch die dargebrachten Weihgeschenke wurde der Reichtum des Tempelschatzes an edlem Metall und an silbernen und goldenen Gefäßen und Geräten begründet und vermehrt; man nahm dieselben auch nicht bloß von Israeliten, sondern auch von Fremden unbedenklich für das Heiligtum an (vgl. Jes. 18, 7. 23, 18. 2. Chr. 32, 23 u. a.). Namentlich haben in der Zeit des zweiten Tempels die den Juden günstig gesinnten heidnischen Oberherren häufig bedeutende Schenkungen für den Tempel und zur Bestreitung der gottesdienstlichen Bedürfnisse gemacht: so schon die persischen Könige, namentlich Darius und Artaxerxes (Esr. 6, 8 ff. 7, 15 ff. 8, 24 ff.), unter den Ptolemäern besonders Ptolemäus Philadelphus (Joseph., Altert. XII, 2, 4. 7—10. 15) u. Pt. Euergetes (Jos. gg. Ap. II, 5), unter den Seleuciden Antiochus der Gr. (Jos., Altert. XII, 3, 3) u. Seleukus IV. Philopator (2. Makk. 3, 2 f.); Demetrius I. Soter bot, um die Juden für sich zu gewinnen, dem Makkabäer Jonathan für den Tempel neben bedeutenden Geldsummen auch die Einkünfte von Ptolemais und dessen Gebiet an, das freilich seinem Gegner Alexander Balas erst mit Hilfe der Juden hätte entrissen werden müssen (1. Makk. 10, 39 ff.). Später konnten sich die Juden auch mancher Weihgeschenke rühmen, welche der Tempel römischer Gunst und Politik verdankte: der von Antonius Herodes dem Gr. zu Hilfe gesandte Feldherr Sosius ließ nach der Eroberung Jerusalems dort einen goldenen Kranz als Weihgeschenk zurück (Jos., Altert. XIV, 16, 4); Kaiser Augustus und

seine Gemahlin sandten kostbare Weingefäße für den Tempel (Jos., Jüd. Kr. V, 13, 6); auch seine Tochter Julia und sein Schwiegersohn Agrippa weihten demselben verschiedene goldene Gefäße. Natürlich blieben auch die Herodianer nicht in solchen Stiftungen zurück: Herodes d. Gr. umgab den ganzen Tempel mit den Trophäen, die er erbeutet hatte (Jos., Altert. XV, 11, 3), und schmückte ihn mit kostbaren Weihgeschenken, unter denen der goldene Weinstock und der den Gesetzeseiferern anstößige goldene Adler (S. 1668b) am meisten in die Augen fielen; und Herodes Agrippa I. ließ die schwere goldene Kette, welche Kaiser Claudius ihm geschenkt hatte, über der Schatzkammer des Tempels aufhängen (Jos., Altert. XIX, 6, 1). Auch von reichen Proselyten und Proselytinnen wurden viele W. gestiftet (vgl. Jos., Altert. XVIII, 3, 5. Jüd. Kr. II, 17, 3). Nach allem dem trugen die W. nicht wenig dazu bei, daß die Besucher des Heiligtums von demselben den Eindruck außerordentlicher Pracht und Kostbarkeit erhielten (vgl. Luk. 21, 5, wo für Luthers Kleinodien im Griech. Weihgeschenke steht).

Weihrauch. Die Namen des Weihrauchs in den alten Sprachen beziehen sich auf sein Aussehen beim Erguß aus der Rinde; Lebônah heißt im Hebräischen weiß, daher das griechische Libanos, das arabische Lubân und das lateinische Olibanum. Als Olibanum wird jetzt aller Weihrauch in den neuesten pharmakognostischen Werken aufgeführt. Bei den Israeliten ist Weihrauch als Räucherwerk viel gebraucht worden, am meisten zu gottesdienstlichen Zwecken, sowohl im Kultus Jehova's als in dem der Abgötter (s. die Artt. Räuchern, Räucherwerk u. Speisopfer); er fehlte daher nicht unter den im Tempel zu Jerusalem verwahrten Vorräten (1. Chr. 10 [9], 29. Neh. 13, 5. 9) und unter den freiwilligen Gaben, welche opferwilliger Sinn zur Bestreitung des Kultusbedarfs darbrachte (Jer. 17, 26. 41, 5). Der durch das Verbrennen der teuern Droge erzeugte Duft gehörte aber auch zu dem Luxus, den sich reiche Leute gestatteten (Hohesl. 3, 6); und bei dem Brand, der zu Ehren verstorbener Könige angezündet zu werden pflegte (vgl. S. 198b), wurde ohne Zweifel vorzugsweise Weihrauch verwendet, wie derselbe auch nachmals bei den Römern in der Kaiserzeit massenweise bei den Leichenbegängnissen verbrannt wurde, z. B. ließ Nero bei dem Begräbnisse der Poppaea eine ganz ungeheure Menge desselben verbrauchen. Bei den Griechen und Römern ist der Gebrauch desselben vom Orient her eingeführt worden, und vor dem trojanischen Krieg soll er nach Angabe der Alten den Griechen noch unbekannt gewesen sein. — Der beste im Februar oder März gewonnene, sogen. männliche Weihrauch, von den Griechen auch Stagonias (= in Tropfen hervorquellend) und in der Bibel „reiner Weihrauch“ genannt, bestand aus von Natur walzenförmigen Stückchen eines weißen, spröden, inwendig fettigen Harzes, das auf glühende Kohlen gelegt sofort mit klarer Flamme brannte. Die Ernte wird nach Monatsfrist alle 14 Tage wiederholt, bis der Mitte September eintretende Regen mehr und mehr die Schönheit der Ware beeinträchtigt. Die Israeliten haben den Weihrauch aus Arabien und zwar von den Sabäern (Jes. 60, 6. Jer. 6, 20) bezogen; und so nennen auch die griech. u. röm. Schriftsteller Arabien und speciell die Landschaft Saba oder das Gebirge der Sabäer, noch genauer den Küstenstrich von der Handelsstadt Kane an ostwärts bis zum Vorgebirge Syagros und der sachalitischen Handelsstadt Moscha als das Weihrauchland. Das

1
2

Weihrauch (Boswellia thurifera Colebrooke).
1. Blume, vergrößert; 2. Fruchtkapsel.

arabische Produkt ist aber weniger geschätzt als das afrikanische, wie schon Niebuhr 1763 in Erfahrung brachte. Ohne Zweifel wurde der Weihrauch von der Somaliküste schon damals nach den arabischen Häfen geschafft und von dort aus weiter versandt, so besorgen die Somali gegen Entschädigung an die Besitzer auch in Arabien die Einsammlung des Weihrauchs. — Das Land der „Weihrauchstufenberge“, aus welchem die Ägypter schon in den ältesten Zeiten den auch von ihnen viel zu Kultuszwecken verwendeten Weihrauch erhielten, war das Land Punt, unter welchem sowohl die südarabische Küste, wie auch die gegenüberliegende Somaliküste in der Nähe des Kaps Guardafui zu verstehen sind. Schon in sehr früher Zeit (im 17. Jahrh. v. Chr.) haben die alten Ägypter auch die von dort stammenden Weihrauchbäume kennen gelernt, indem die Lastschiffe der Königin Hatschepsu von der Fahrt

in das Land Punt unter anderem auch 31 in Kübel gepflanzte Weihrauchbäume mitbrachten (vgl. die Abbildung S. 56 und Brugsch, Gesch. Ägypt. S. 284 ff.). — Ob aus der Erwähnung des Weihrauchhügels in Hohesl. 4, 6 (vgl. V. 14) geschlossen werden darf, daß auch Salomo unter den exotischen Gewächsen seiner Gärten Weihrauchbäume hatte, oder daß dieselben sonst zu irgend einer Zeit in Palästina als exotische Gartengewächse kultiviert wurden, ist fraglich; sie können auch nur dem Zaubergarten der Poesie angehören; doch ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, da nach Theophrast und Plinius (XII, 31) Könige Asiens wirklich solche Anpflanzungen versucht haben sollen, und da wenigstens die Balsamgärten bei Jericho, Engedi und Zoar dem Reiche der Wirklichkeit angehört haben (S. 180 b). Dagegen ist die Meinung, der Weihrauchbaum sei auch auf dem Libanon gewachsen, nur ein durch den Gleichklang von Libanon und libanos veranlaßter Irrtum. — Den griechischen u. röm. Schriftstellern war wohl bekannt, daß der Weihrauch aus dem Stamme eines Baumes, nachdem man Einschnitte in seine Rinde gemacht habe, tropfenweise hervorquelle und teils an der Rinde erstarre, teils zum Boden herabträufle, wo man ihn auf aus Baumblättern geflochtenen Matten auffange; aber von dem Baum selbst gestehen sie nur unsichere Kunde zu haben, wie dies wohl auch bei Jesus Sirach (50, 8) anzunehmen sein wird. Jetzt weiß man, daß der Weihrauch das Gummiharz verschiedener Arten der zu den Burseraceen (vgl. S. 181) gehörigen Boswellien ist, derselben Familie, zu welcher auch der Myrrhenbaum, Balsamodendron Myrrha, *Nees* gehört. Es sind dies Bäume mit abfälligen unpaarigen Fiederblättern, blattachselständigen Blütenrispen oder Blütentrauben, deren kleine Blümchen einen fünfzähnigen Kelch, eine meist fünfblättrige Krone, 10 Staubfäden und einen Griffel haben, und mit einer dreikantigen, dreifächerigen und dreiklappigen Fruchtkapsel, die geflügelten Samen in sich schließt. Folgende Arten kommen hier besonders in Betracht*): 1) Boswellia Carterii, *Birdw.* (B. sacra, *Flück.*) wächst als 4—5 Meter hoher Baum in dem Kalkgebirge Ahl im nördlichen Somalilande, höchst wahrscheinlich findet derselbe sich auch wildwachsend in Arabien, wo man ihn in den Weihrauchbezirken als „Maghrayt d'sheebaz“ kennt, während die Somali ihn als „Mohr madow“ bezeichnen. In betreff der Form und Behaarung ihrer Fiederblättchen wechselt diese Art ganz beträchtlich in ihrem Aussehen. — 2) B. neclegta, *S. Le M. Moore* ist ein kleiner Baum, der sich durch seine silberweiße Rinde ausgezeichnet. Er liefert etwas geringeren Weihrauch. Im Somalilande kennt man ihn als „Muchos“ und auch als „Mohr add.“ (add. bedeutet weiß, vermutlich mit Bezug auf die Rinde?) — Nach Kapitän Hunter, welcher die Somaliküste besuchte, nennen die dortigen Eingeborenen jeden Weihrauchbaum „Baiyu“. Die Namen der einzelnen Arten oder Formen dieser Bäume sind zum Teil im westlichen und im östlichen Somalilande verschieden, so daß es zur Zeit unmöglich ist, dieselben genau zu sichten. — 3) B. Frereana, *Birdw.*, der „Yegaar“ oder „Gekar“ der Somalen, besonders einheimisch auf dem Ahlgebirge im Nordosten der Somaliküste. Die Blätter und Blüten dieses höchst eigentümlich aussehenden 3—4 Meter hohen Baumes duften nach Citronen und aus dem Stamm ergießt sich Luban Mati, welches sich durch feineren Geruch und Abwesenheit des Gummis vom Weihrauch unterscheidet. Luban Mati besteht mehr aus größeren, unregelmäßigeren Klumpen als aus sogenannten Thränen. — 4. B. thurifera, *Colebrooke* (B. glabra, *Roxb.*, B. serrata, *Stackh.*). Der „Salai“ oder „Salphal“ Centralindiens gibt einen terpentinartigen Harzsaft von Weihrauchgeruch, der in den nördlichen und centralen Ländern Indiens gelegentlich als Weihrauch dient. In Bombay ist dieses Produkt jedoch ganz unbekannt und ist es entschieden unrichtig, von einem „indischen Weihrauch“ zu sprechen, welcher aus Indien ausgeführt würde. Der Weihrauch des Somalilandes wird zunächst nach den kleinen Seeplätzen desselben gebracht und von da nach Aden, wohin auch die geringe Menge des arabischen Produktes gelangt. Im Jahre 1875—1876 betrug die Einfuhr Adens an Weihrauch 4646 Centner, wovon London den größten Teil empfing. Ungefähr 1000 Centner gingen nach Bombay und etwa halb so viel wurde nach den Plätzen des Roten Meeres, sowie nach Ägypten verschifft.

*) Wir benützen für die Aufzählung Notizen, die F. A. Flückigers „Pharmakognosie des Pflanzenreiches“ (II. Aufl. 1883) entlehnt sind.

Wein, Weinbau. Palästina gehört vermöge 1 seiner Bodenbeschaffenheit und seiner klimatischen Verhältnisse zu den von Natur vorzugsweise zum Weinbau geeigneten Erdstrichen. Neben seinen Äckern werden darum häufig seine Weinberge, neben seinen Feigen- und Ölbäumen seine Weinstöcke, neben seinem Korn und Öl sein Most genannt, wo es als gesegnetes, fruchtbares Land charakterisiert wird (vgl. z. B. 5. Mos. 6, 11. 7, 13. 8, 8. 33, 28. 2. Kön. 18, 32. Jer. 5, 17. 39, 10. Hos. 2, 8. 12 u. v. a.). Rebenpflanzungen waren über das ganze Land verbreitet; die günstig gelegenen Bergabhänge und Hügel wurden natürlich vorzugsweise dazu benutzt (Jes. 5, 1. Jer. 31, 5. Joel 3, 23. Am. 9, 13. Ps. 80, 21 u. a.); aber auch in Ebenen gab es Weingärten (z. B. nach dem Talmud in der Ebene Saron), und selbst in dem Mittagsland (Negeb) zeugen die den Namen „Traubenhügel“ tragenden Reihen von Kies- und Steinan-

häufungen, die man bei mehreren alten Ortslagen findet (Palmer, S. 271 f. 283. 286. 289), davon, daß die Rebenkultur in früheren Zeiten trotz der Trockenheit des Bodens auch dort nicht ganz gefehlt hat. Besonders berühmt war durch seine Rebenpflanzungen das Gebirge Juda's (1. Mos. 49, 11), vor allem die Umgebung Hebrons, in der das durch die große Traube der Kundschafter (4. Mos. 13, 24) bekannte Traubenthal (s. Eskol) lag, und die noch jetzt überreich an Weingärten ist, und die schönsten und größten Trauben im ganzen Lande liefert. Auch die Weingärten Engedi's (Hohesl. 1, 14) und der köstlich duftende, noch heute als vino d'oro hochgeschätzte Wein des Libanon (Hos. 14, 8) waren berühmt. Sonst werden Weingärten und Weinberge erwähnt bei Timnath (Richt. 14, 5), bei Silo (Richt. 21, 20 f.), bei Sichem (Richt. 9, 27), am Carmel (2. Chr. 26, 10), bei Jesreel (1. Kön. 21, 1 ff.). Weinberge bildeten einen wichtigen Bestandteil der königlichen Domänen (1. Chr. 28 [27], 27. 2. Chr. 10, 1); sie gaben manchen Ortschaften ihren Namen (s. Beth Cherem, Abel Nr. 3); und bei den Häusern waren neben Feigenbäumen große Weinstöcke, deren Reben schattige Lauben bildeten, etwas so Gewöhnliches, daß das Sitzen eines jeden „unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum" eine sprichwörtliche Charakteristik salomonischer Friedenszeiten werden konnte (1. Kön. 4, 25. Mich. 4, 4. Sach. 3, 10). — Die Weinkultur Palästina's blieb auch trotz aller Verwüstungen, welche die Kriege anrichteten, ziemlich lange in blühendem Zustande. Noch in den ersten Zeiten des Mittelalters waren die Weine der philistäisch-phönicischen Küste, die man nach Gaza, Askalon und Sarepta benannte, als die stärksten und edelsten am byzantinischen Hofe und im Abendlande hochgeschätzt und bildeten einen bedeutenden Handelsartikel. Erst infolge der Herrschaft des Islam und des Weinverbots des Korans ist es anders geworden. Man findet jetzt in Palästina zwar noch überall Weinlauben, aber nur noch in einzelnen Gegenden Weinberge, die meist Juden oder Christen gehören. — Wenn auch Abraham seinen Gästen noch keinen Wein vorsetzt (1. Mos. 18, 8), so war doch Canaan schon zu seiner Zeit (1. Mos. 14, 18) und jedenfalls vor der israelitischen Eroberung ein Rebenland; in der Überlieferung von Noah als dem ersten Pflanzer eines Weinberges (1. Mos. 9, 20; vgl. S. 1116) hat sich aber die Erinnerung an eine Zeit erhalten, in welcher es Ackerbau, aber noch keinen Weinbau gab, und vielleicht auch eine Erinnerung daran, daß von Armenien her (1. Mos. 8, 4) der Weinstock südwärts nach Canaan und den Nachbarländern eingeführt worden ist (vgl. V. Hehn, S. 67 f.). Unzweifelhafte Nachwirkungen haben auch bis in späte Zeiten hinein die dem Volke Israel in seiner Nomadenhirtenzeit eigenen, dem Weinbau ungünstigen Anschauungen auf die religiöse Wertung der Enthaltsamkeit vom Gewächs des Weinstocks geübt (vgl. Nasiräer Nr. 3 und Rechabiter). Jene Anschauungen selbst aber waren, seit das Volk ganz seßhaft geworden war, ganz abgestorben; der Weinbau hatte große volkswirtschaftliche Bedeutung gewonnen und anstatt der Abneigung des Nomaden gegen denselben war hohe Wertschätzung der edlen Reben herrschend geworden. Von ihr zeugen die den Weinbau betreffenden Gesetzesbestimmungen und nicht minder der sehr ausgedehnte Gebrauch, welchen, wie die volkstümlich sprichwörtliche (Richt. 8, 2. Hiob 24, 18. Jer. 31, 29. Hes. 18, 2), so auch die religiöse Bildersprache von dem Weinstock und den Geschäften des Weinbaus macht (vgl. z. B. 5. Mos. 32, 32. Richt. 9, 13. Ps. 128, 3. Jes. 1, 8. 18, 5. 63, 1 ff. Jer. 6, 9. 12, 10. Hes. 15, 2 ff. 17, 5 ff. 19, 10 ff. Hos. 14, 8. Joel 3, 18. Matth. 7, 16. 9, 17. Joh. 15, 1 ff. Jak. 3, 12. Offb. 14, 19 f.), besonders die Vergleichung des unter dem Volke Israel begründeten Reiches Gottes mit einem Weinberg und des Volkes selbst mit einem Weinstock (Ps. 80, 9 ff. Jes. 3, 14. 5, 1 ff. 27, 2 f. Jer. 2, 21. Hos. 10, 1. Matth. 20, 1 ff. 21, 28 ff. 33 ff.), welch letztere Vergleichung später in dem kolossalen goldenen Weinstock über dem Eingangsportal des herodianischen Tempels ihre plastische Darstellung erhielt. — Auch in Palästina's Nachbarländern war der Weinbau von nicht geringer Bedeutung: so im Moabiterland (vgl. 4. Mos. 22, 24), wo die Rebenpflanzungen des bei Hesbon gelegenen Sibma berühmt waren, die sich nordwärts bis Jaeser (s. d. A.), ostwärts bis zur Wüste und westwärts bis zum Toten Meer ausbreiteten und in Jes. 16, 8 ff. (vgl. Jer. 48, 32 f.) zu dem Bilde eines mächtigen, weithin rankenden Weinstocks zusammengefaßt sind. Auch im Lande der Ammoniter (Richt. 11, 33), der Edomiter (4. Mos. 20, 17), der Philister (Richt. 15, 5) werden gelegentlich Weinberge erwähnt. In Syrien war der Wein von Helbon (s. d. A.) am berühmtesten. Auch in Ägypten war die Weinkultur von den ältesten Zeiten an heimisch (vgl. 1. Mos. 40, 9 ff. 43, 34. 4. Mos. 20, 5. Ps. 78, 47. 105, 33); schon die Denkmäler des alten Reiches (vor der Zeit des Hyksos) weisen Weinberge, traubenreiche Weinstöcke, Traubenpressen und mancherlei Darstellungen der Zubereitung und des Genusses von Rebensaft, auch des übermäßigen, auf (vgl. Ebers, Äg. u. die Bb. Mose's, S. 322 ff. u. die altägyptische Abbildung einer Kelter oben S. 838); die Angabe Herodots (II, 77), daß die Ägypter keine Weinstöcke in ihrem Lande hätten, steht nicht nur mit dem Zeugnis der einheimischen Denkmäler und Inschriften, sondern auch mit seinen eigenen sonstigen Angaben, nach welchen Weinlibation und Weingenuß allgemein üblich war, und Osiris dem griechischen Dio-

nysos entspricht, im Widerspruch.*) Auch die von Plutarch angeführte Notiz des Hekatäus, daß vor Psammetich der Rebensaft überhaupt, oder wenigstens den Priestern und Königen verboten gewesen sei, ist falsch; und darin, daß Pharao's Mundschenk nach 1. Mos. 40, 11 seinem Herrn Traubensaft reicht, den er eben erst durch Zerdrücken der Traubenbeeren bereitet hat, darf man daher keine Umgehung des Weinverbots, sondern nur die Absonderlichkeit der Phantasiegebilde eines Traumes erkennen. — Bei Anlegung eines Weinberges wurde der Boden mit der Hacke umgegraben (Jes. 7, 25), von Steinen gereinigt, durch Erbauung von Mauern terrassiert, um die Herabschwemmung der Erde zu verhüten, und die Rebenpflanzung mit Hecken oder Mauern, bei besonderer Sorgfalt auch wohl mit beidem umgeben (4. Mos. 22, 24. Jes. 5, 2. 5. 17, 11. Spr. 24, 31. Matth. 21, 33) zum Schutz gegen das Vieh (2. Mos. 22, 5. Jes. 7, 25. Jer. 12, 10) und das Wild, namentlich gegen Wildschweine (Ps. 80, 14), Füchse (s. d. A. u. Hohesl. 2, 15), Schakale u. dgl. Man hieb in den Weinbergen selbst die Kelterkufen in Felsen (s. Kelter) und errichtete Hütten (Jes. 1, 8) oder baute turmartige Wachthäuser (Jes. 5, 2. Matth. 21, 33), in welchen die Weingärtner (2. Chr. 26, 10 u. a.) und Weinbergshüter (Hiob 27, 18. Hohesl. 1, 6. 8, 11 f.) wohnten ganz wie noch jetzt bei Hebron jeder Weingarten ein kleines Haus oder ein Türmchen von Stein hat, das den Hütern zur Behausung und zur Zeit der Weinlese den Besitzern und ihren Gästen zum Obdach dient (Robinson I, 354). Verboten war, den Weinberg auch noch als Saatfeld zu benützen (vgl. d. A. Verschiedenartiges), und zwar sollte, falls dies doch geschah, sowohl der Ertrag der Aussaat, als der der Reben dem Besitzer verloren gehen und als dem Heiligtum verfallen gelten (5. Mos. 22, 9). — Wie überall, so erforderte auch in Palästina der Weinberg eine sorgfältige, fleißige Pflege: die Reben mußten mit dem Winzermesser (Jes. 2, 4. 18, 5. Joel 3, 15. Mich. 4, 3; Luther „Sicheln") beschnitten (3. Mos. 25, 3 f.), die überflüssigen Schossen ausgebrochen (Joh. 15, 2), der Boden öfters behackt (Jes. 5, 6) und von Unkraut gesäubert (Spr. 24, 31. Jes. 27, 4), und der Weinberg vor seinen Verderbern möglichst behütet werden (Hohesl. 2, 15). Als einen solchen Verderber nennt Hasselquist (S. 550) auch das Wiesel. Schlimmere Verwüstungen richteten aber jedenfalls die Heuschrecken an (Joel 1, 7. 10 ff. Am. 4, 9), gegen die man die Weinberge nicht zu schützen vermochte. Auch Würmer werden als Vernichter des Ertrages genannt (5. Mos. 28, 39); man hat bei ihnen schwerlich an den von den Griechen ips oder ix, von den Römern convolvolus und bei uns Rebsticher genannten glänzend grünen oder blauen Rüsselkäfer, sondern eher an Raupen von der Art derjenigen der Traubenschabe (Tinea uvella) zu denken, die zuerst die Rebenblüte verderben und dann in zweiter Brut an den Traubenbeeren, in die sie sich einbohren, die sogen. Grünfäule verursachen. — Alle Weinbergsarbeit will das Gesetz für das je siebente Jahr, bezw. für das Sabbathjahr (s. d. A.) und für das Jobeljahr (s. d. A.) eingestellt wissen (2. Mos. 23, 11. 3. Mos. 25, 3 ff. 11). — In der Zeit des biblischen Altertums scheinen vorzugsweise Rebsorten mit dunkelroten, blauen oder schwarzen Trauben, die roten Wein lieferten, kultiviert worden zu sein; denn der Rebensaft wird nicht bloß „Traubenblut" genannt (1. Mos. 49, 11. 5. Mos. 32, 14), sondern auch öfters als rot bezeichnet und dient sowohl in Gerichtsdrohungen, als in dem von Christus eingesetzten Sakrament als Sinnbild des Blutes (1. Mos. 49, 12. Spr. 23, 31. Jes. 63, 2 f. Sir. 50, 17. 1. Makk. 6, 34. Matth. 26, 27 f. Offb. 14, 19 f.). Als Edelrebe besonders geschätzt war die sorek genannte Rebensorte (1. Mos. 49, 11. Jes. 5, 2. Jer. 2, 21), die sich nach Kimchi dadurch auszeichnete, daß ihre Beeren keine Kerne enthielten, und die man in einer noch jetzt in Arabien und Persien kultivierten Rebe mit kleinen, sehr süßen, weißen Trauben, die keine oder nur ganz weiche Kerne haben, wiedererkennen wollte; aber sowohl das hebr. Wort, als der Zusammenhang der Stelle 1. Mos. 49, 11 sprechen vielmehr für eine Traube, die roten Wein lieferte. — Aus Jes. 17, 10 darf man vielleicht schließen, daß auch ausländische gute Rebensorten nach Canaan verpflanzt worden sind. — Der edle Wein der palästinischen Küste, welcher zur Zeit des beginnenden Mittelalters ausgeführt wurde (s. oben), war übrigens von weißer, glänzender Farbe; und heutzutage werden bei Hebron und Bethlehem fast nur weiße Weine gezogen. — Wie zur Zeit der Kundschafter, so zeichnen sich aber auch heute noch die Trauben Palästina's, besonders die der Gegend Hebrons, durch ihre Größe aus: 3 Pfund schwere findet man häufig, noch größere und bis zu 12 Pfund schwere mit fast pflaumengroßen Beeren dann und wann. — Die Rebstöcke sind im Altertum in verschiedener Art gezogen worden. Römische Schriftsteller, wie Varro, Columella, Plinius, unterscheiden zunächst Baumplantagen (arbustum), in welchem man die Reben an Pappeln, Ulmen oder Eschen emporranken ließ (maritare vitem), und Weingärten (vinea) mit niedrig gehaltenen Rebstöcken; unter

*) Adolphe Pictet (Les origines indo-européennes 2. Aufl.) hat die geschichtlichen, linguistischen und selbst mythologischen Fragen in Bezug auf die Weinrebe bei den Völkern des Altertums sehr eingehend erörtert, und ist dabei zu der Einsicht gelangt, daß die Semiten und die Arier ebenfalls den Gebrauch des Weines gekannt haben, so daß sie denselben nach allen Ländern, wohin sie auswanderten, bis nach Ägypten, Indien und Europa einführen konnten. Ihnen wurde dies um so leichter, als sie die wildwachsende Pflanze in mehreren dieser Länder antrafen.

den letzteren unterscheiden sie wieder 1) solche mit senkrechten und durch Querstäbe verbundenen Pfählen (vinea jugata); 2) solche, in welchen die Reben ohne Stäbe am Boden hinrankten, wobei nur die traubenschweren Ruten dieser Lagerreben mit niedrigen Gabeln über den Boden emporgehoben wurden (vinea humi projecta); 3) solche, in welchen jeder Weinstock an einem besonderen Pfahl ohne Querhölzer aufrecht stand. Im alten Palästina scheinen mehrere dieser Behandlungsarten, vielleicht in verschiedenen Gegenden, üblich gewesen zu sein. Die Stellen Jes. 16, 8 u. Hes. 17, 6 lassen auf Lagerreben schließen, wie sie nach Plinius (XVII, 35, 15) in Nordafrika, Ägypten, Syrien und ganz Asien und auch in vielen Gegenden Europa's (z. B. in Spanien) vorherrschten und jetzt noch auf dem Libanon häufig sind. — Dagegen setzt Jes. 7, 23 Weinberge voraus, in welchen jeder Weinstock für sich stand und also wohl auch seinen besonderen Pfahl hatte; so stehen noch heutzutage bei Hebron die Weinstöcke einzeln, 8—10 Fuß von einander entfernt, in Reihen; sind sie 6—8 Fuß hoch gewachsen, so werden sie an starken Pfählen befestigt; ihre von einem Stock zum andern rankenden Schößlinge aber bilden Ketten von Gehängen und, wenn zwei Reihen Rebstöcke schräg gegen einander geneigt sind, eine Art von Laubengängen (Robinson II, 716). — Ps. 80, 11 endlich weist auch auf an Bäumen emporgezogene Reben hin. Die einzelnen in der Nähe der Häuser stehenden Weinstöcke, die man gern auf einem Boden mit reichlicher Bewässerung pflanzte (Hes. 17, 5. 8. 19, 10. 1. Mos. 49, 22), erreichen unter günstigen Verhältnissen, wie auch in unseren Weinländern, eine enorme Größe: Stephan Schulz fand auf dem südlichen Libanon einen 30 Fuß hohen Weinstock mit einem Stamm von $1\frac{1}{2}$ Fuß Durchmesser, dessen Reben eine mehr als 50 Fuß lange und breite Laube bildeten. — In Hes. 15, 2. Jes. 5, 3 u. Jer. 2, 21 hat man Belege dafür finden wollen, daß auch der wildwachsende Weinstock in Palästina vorkam; nun ist allerdings in diesen Stellen nur von verwilderten Reben die Rede; aber es ist recht wohl möglich, daß der, keine oder nur kleine und herbe Früchte zur Reife bringende wilde Weinstock, wie noch jetzt in Griechenland und Italien und im Orontesthal, wo er in Menge die Bäume und Sträucher überzieht, auch in Palästina vorkam.*) — Die Trauben fangen in Palästina schon im Juni an zu reifen; in der Ebene Genezareth konnte man nach Joseph. (J. K. III, 10, 3) sogar zehn Monate des Jahres reife Trauben pflücken; die Weinlese findet aber erst von Mitte September an bis in den Oktober hinein statt. Sie war auch bei den alten Israeliten ein Freudenfest; das Jauchzen und Singen der Leser und der Hedad-Ruf der Kelterer erfüllte das Land, und wenn die lustige Tagesarbeit zu Ende war, vergnügte sich das Volk gern an fröhlichem Tanz (Richt. 9, 27. Jes. 16, 10. Jer. 25, 30. 48, 33 u. a.). — Solcher Freude über den Lohn für die das Jahr über auf den Weinberg verwendete Arbeit verlustig zu werden, galt als eine der empfindlichsten Gottesstrafen (5. Mos. 28, 30. 49. Am. 5, 11. Zeph. 1, 13; vgl. auch Jes. 16, 9. 24, 7 ff. u. a. und als Gegensatz Jes. 62, 8. 65, 21. Am. 9, 14); und von diesem Gesichtspunkte aus begreift es sich, daß nach dem deuteronomischen Kriegsgesetz, wer einen neuen Weinberg pflanzt, aber noch nicht „gemein gemacht" hatte, d. h. noch nicht in seinen Gebrauch und Genuß eingetreten war, im Kriegsfall von der Heerespflichtigkeit befreit werden sollte (5. Mos. 20, 6. 1. Makk. 3, 56). — Seinem Danke für den Gottessegen sollte der fromme Israelite durch Darbringung der Erstlinge (2. Mos. 22, 29. 4. Mos. 18, 12. 5. Mos. 18, 4; vgl. d. A.) und des Zehntens (4. Mos. 18, 27. 30. Neh. 13, 5. 12; vgl. 5. Mos. 14, 23) vom Ertrag des Weinberges Ausdruck geben; beides wurde schon zu Most verarbeitet dargebracht (über den Ausdruck „Thränen" in 2. Mos. 22, 29 s. d. A. Kelter); doch mögen unter den Erstlingsfrüchten 5. Mos. 26, 2 auch Trauben gewesen sein. Den gemeinsamen Dank brachte das Volk sowohl in den täglichen sabbathlichen und festlichen Trankopfern (s. d. A.), als an dem unmittelbar auf die Weinlese folgenden Laubhüttenfest (s. d. A.) dar. — Aber auch die Armen sollten an der Freude der Weinlese teilhaben: wie schon zuvor jedem Wanderer erlaubt war, in dem Weinberg eines anderen nach seinem Bedarf Trauben zu essen und nur das Mitnehmen derselben in einem Gefäß als Diebstahl verboten war (5. Mos. 23, 24), so sprach das Gesetz ausdrücklich den Armen das Recht auf die Nachlese (Jer. 49, 9. Obad. 5) und auf alle abgefallenen Beeren zu (3. Mos. 19, 10. 5. Mos. 24, 21. Mich. 7, 1; vgl. S. 114a). — Die Trauben wurden nicht nur frisch, sondern auch getrocknet, also als Rosinen, gern gegessen (vgl. 4. Mos. 6, 3); man pflegte die getrockneten Weinbeeren in Kuchenform zusammenzupressen und so aufzubewahren und als Nahrungsmittel zu verwenden (vgl. S. 892a). Abgesehen von den zu solchem Zweck zurückbehaltenen Trauben, wurden diese bei der Lese in Körben (Jer. 6, 9) zu der Kelter getragen und sofort zu Most verarbeitet. Auch der noch süße Traubenmost war ein beliebtes Getränk, und ein Teil desselben ist vielleicht schon im Altertum zu Traubenhonig eingekocht worden (vgl. d. A. Honig).

*) Im spontanen Zustande findet sich die Weinrebe (Vitis vinifera *L.*) im gemäßigten Westasien, in Südeuropa, Algerien und Marokko. Ganz insbesondere im Pontus, in Armenien, im Süden des Kaukasus und des Kaspisees bietet sie den Anblick einer wildwachsenden Liane, welche hohe Bäume überzieht und ohne Schnitt oder irgendwelche Kultur eine Menge von Früchten trägt.

Aber keinenfalls war die Verarbeitung der Trauben zu Rosinen und des Mostes zu Traubenhonig (Dibs) so, wie heutzutage in Palästina, die hauptsächlichste Verwertung des Weinbergertrags. Der eigentliche Zweck der Rebenpflanzung war im alten Israel der Wein. Man füllte den Most aus der Kelterstufe in Schläuche, am besten in neue (Hiob 32, 19. Matth. 9, 17) oder in große, irdene Krüge (vgl. d. A. Faß) und ließ ihn gären und eine Zeit lang auf den Hefen liegen (Zeph. 1, 12), wodurch der Wein nachhaltige Stärke und Farbe erhält; war die erste Gärung nicht hinreichend stark gewesen, so wartete man wohl auch die im Jahr darauf eintretende zweite Gärung ab; dann füllte man den Wein in andere Gefäße um (vgl. Jes. 25, 6: „Hefenweine" u. Jer. 48, 11 f.); durch solches Umfüllen und durch längeres Lagern wurde er milder (Luk. 5, 39). **Weinkeller** hat Luther wohl mit Recht in 1. Chr. 28 [27], 27 erwähnt gefunden, da die Weinvorräte in Weinbergen

Transport von Wein.
Nach einem pompejanischen Gemälde.

wohl nur in unterirdischen Räumen aufbewahrt werden konnten; dagegen ist Hohesl. 2, 4 vielmehr ein zum Weintrinken bestimmter Saal gemeint. Über die zum Transport kleinerer Quantitäten Weines dienenden Schläuche (Jos. 9, 5. 13. 1. Sam. 16, 20. Judith 10, 6 u. a.) vgl. d. A. **Schlauch**, wo auch über den „Schlauch im Rauch" in Ps. 119, 83 schon das Nötige bemerkt ist. — Wie lohnend der Weinbau im alten Israel gewesen sein muß, kann man aus dem hohen Wert entnehmen, welchen nach Jes. 7, 23 ein, allerdings besonders guter Weinberg hatte, sowie aus dem Hohesl. 8, 11 f. erwähnten hohen Pachtzins (vgl. darüber S. 497). Die in ersterer Stelle bezeugte Sitte, die Weinberge nach der Zahl der Weinstöcke zu taxieren, hat sich im Libanon noch erhalten; während es aber zu Jesaja's Zeit Weinstöcke gab, die auf einen Sekel, also ca. 2 Mark 50 Pf. angeschlagen wurden, ist jetzt der Durchschnittswert eines Weinstocks auf dem Libanon nur 1 Piaster d. i. 18 Pfennige. So wertvoll der Frucht bringende Weinstock war, so wertlos war der unfruchtbare; denn sein Holz war als Nutzholz nicht zu gebrauchen; wenn man nicht etwa aus einem starken Rebschoß einen Stock machen wollte (Hes. 19, 11. 14), so taugte es nur zum Verbrennen (Hes. 15, 2 ff. Joh. 15, 6), und auch dazu durfte es nach dem Talmud beim Opferfeuer nicht gebraucht werden. — Der **Wein** war bei den Israeliten ein so gewöhnliches Getränke, daß er als ein Lebensbedürfnis (Sir. 39, 31 [26]) häufig mit dem Brote zusammengestellt wird; auch der gewöhnlichen Mahlzeit eines nur einigermaßen vermöglichen Israeliten und vollends einem festlichen Mahle durfte er nicht fehlen (vgl. die Artt. **Gastmahl**, **Getränke** und **Mahlzeiten**). 4
Bekanntlich rühmt die Bibel seine erheiternde, herzerfreuende Kraft (Ps. 104, 15. Spr. 31, 6. Richt. 9, 13. Sir. 31, 32 ff. 40, 20) und erkennt den diätetischen Wert des mäßigen Weingenusses an (1. Tim. 5, 23); auch gebraucht sie den Ausdruck „trunken werden" nicht selten ohne üblen Sinn (vgl. S. 479). Viel öfter aber finden sich ernste Rügen der auch bei den Israeliten, namentlich in den höheren Ständen zu Zeiten herrschend gewordenen Trunksucht und Völlerei (Belege findet man S. 480a); die üblen Folgen des unmäßigen Weingenusses sind an manchen abschreckenden Beispielen (vgl. z. B. 1. Sam. 25, 36 ff.) veranschaulicht und werden zuweilen drastisch geschildert (z. B. Jes. 19, 14. 28, 7 f.); der ungeratene Sohn, über den das Gesetz die Todesstrafe verhängt, wird als Trunkenbold charakterisiert (5. Mos. 21, 20); es wird vor dem verführerischen Reiz und der unversehens bethörenden und zu unordentlichem Wesen verleitenden Wirkung des Weines gewarnt (vgl. z. B. Spr. 20, 1. Hos. 4, 11. Hab. 2, 5, auch die Erzählungen von Noah und Lot 1. Mos. 9, 21. 19, 33. 35); auch werden dem Weingenuß der Priester bestimmte Schranken gezogen (s. **Priester** No. 3). — Man pflegte den Wein vor dem Trinken durch ein Tuch zu seihen, um ihn von den Hefen (Jes. 25, 6) und von etwa hineingefallenen Insekten (Matth. 23, 24) zu reinigen. Schwerlich waren die Israeliten gewohnt, den Wein, wie die Griechen und Römer, mit Wasser zu mischen; im A. T. findet sich keine Hindeutung darauf; denn Jes. 1, 22 ist vom **betrügerischen** Vermischen desselben mit Wasser die Rede; und auch im heutigen Orient trinkt man allenfalls Wasser neben dem Wein, verdünnt aber den Wein nicht. In 2. Makk. 15, 40 (nach berichtigter Übersetzung) und im Talmud ist allerdings solche Verdünnung als gebräuchlich bezeugt; aber das Zeugnis des 2. Makkabäerbuches gilt nur für die ägyptischen Juden, und beiderlei Zeugnis nur für Zeiten, in welchen die griechisch-römische Sitte Einfluß übte. Dagegen liebten die Israeliten den auch den Griechen und Römern wohlbekannten Würzwein (Hohesl. 8, 2; Luther:

„gemachter Wein"), der durch Zusatz von Gewürzen verschiedener Art (Myrrhen, Narde u. dgl.) nicht sowohl verstärkt — denn seine berauschende Kraft wird durch die Gewürze eher gemildert — als wohlschmeckender gemacht wurde; die Herstellung solchen Würzweins ist gemeint, wo im hebr. Grundtext vom Mischen des Weins die Rede ist (Jes. 5, 22. Ps. 75, 9. Spr. 9, 5); auch Hohesl. 7, 2 ist wahrscheinlich solcher Würzwein gemeint. — Der „süße Wein" in Apstlg. 2, 13 ist jedenfalls kein süßer Traubenmost, den es in der Pfingstzeit nicht gab; vielleicht ist gleukos, das sonst Most bedeutet, in dem Sinne gebraucht, den bei den Griechen glykys hat; es ist dies ein aus getrockneten Trauben gepreßter Wein, das passum der Römer. Furrer (in Schenkels Bibellexikon) berichtet, daß ein Jude in Hebron solchen süßen Wein bereitete, indem er Wasser auf getrocknete Trauben goß und den Aufguß unter Beigabe von Gewürz destillieren ließ. — Vgl. noch d. A. Essig u. Lenz, Botanik S. 133. 142 ff. 417. 578 ff. V. Hehn[6] S. 65 ff.

Wein, künstlicher. Unter dem hebräischen Namen schēkhar (daher sikera in der griechischen Bibel z. B. Luk. 1, 15, woraus unser „Cider" = „Obstwein" entstanden ist) erwähnt das A. T. künstlichen Wein, der samt dem daraus bereiteten Essig (s. d. A.) dem Nasiräer (s. d. A. Nr. 2) verboten war. Bei der Unbestimmtheit dieses Namens (s. d. A. Getränke), der einfach „Berauschendes" bedeutet und in der Rede der Dichter und Propheten oft (z. B. Spr. 20, 1. 34, 4. 6. Jes. 28, 7) frei mit der gewöhnlichen Bezeichnung des natürlichen Weins abwechselt, läßt sich nur vermutungsweise sagen, welche von den vielen Arten künstlichen Weins, die dem Altertume bekannt waren, in der Bibel gemeint seien. In der arabischen Sprache ist sakhar gewöhnlich der Palmwein, und gewiß haben schon die alten Hebräer (vgl. Herod. II, 86. III, 20) aus den Datteln einen beliebten Rauschtrank gewonnen. Der Talmud erwähnt Apfelwein und Honigwein oder eine Art Met. Im alten Palästina hat man wohl ohne Zweifel auch noch aus anderen Früchten künstlichen Wein zu bereiten gewußt, mag auch (s. d. A. Gerste) an Bier nicht zu denken sein. Kph.

Weinrufer (Sir. 20, 15), Ausrufer verkäuflichen Weins; im Griech. ist allgemein ein Herold oder Ausrufer genannt.

Weise. Von der Bedeutung, welche das Streben nach Weisheit für das gesamte Volksleben Israels gehabt hat, hat man vielfach zu geringe Vorstellungen. Mit dem ganz neuen Aufschwung, welchen dasselbe durch Salomo (vgl. S. 1356 f.), den alle seine Vorgänger und Zeitgenossen in Schatten stellenden (Pred. 1, 16. 1. Kön. 4, 30 f. [5, 10 f.]) Meister der Weisheit, gewonnen hatte, fehlte es unter den Israeliten nie an Männern, welche sich die Erwerbung, Verbreitung und weitere Ausbildung höherer Erkenntnis zur besonderen Aufgabe machten. Sie bildeten eine Lebens- und Weltanschauung aus, deren Wurzel die Furcht Jehova's war (Spr. 1, 7. 9, 10. Hiob 28, 28. Ps. 111, 10), und die ihr charakteristisches Gepräge von den durch Gottes Offenbarung kund gewordenen (vgl. z. B. Hiob 4, 12 ff. Spr. 30, 2—6) Wahrheiten des religiösen Glaubens empfing. Aber nicht einseitig aus dem religiösen Glauben war „die Lehre der Weisen" (Spr. 1, 6. 13, 14) erzeugt, so daß etwa nur die Folgerungen aus den Glaubenssätzen gezogen, oder diese auf die mannigfaltigen Lebensverhältnisse angewendet worden wären. Vielmehr gingen die Reflexionen des Weisen von der Erfahrung aus, von der Erfahrung früherer Geschlechter, wie sie die Überlieferung darbot (vgl. Hiob 8, 8 ff. 15, 18 f.), und von der eigenen nüchternen, von maßvoller Besonnenheit geleiteten, wohl auch mit dem Gleichmut und dem Scharfblick des Mannes von Bildung und Welterfahrung angestellten Beobachtung des Lebens der Menschen, ihres Thuns und Treibens, der Erfolge und Mißerfolge ihres Strebens, ihrer wechselvollen Schicksale und des Endes ihrer Wege; dann auch von der Betrachtung der bestehenden socialen Verhältnisse und Lebensordnungen und den Lehren der Geschichte, endlich auch von der Beobachtung der Natur, insbesondere der in ihr wahrnehmbaren Zweckordnung (vgl. Hiob 12, 7 ff. 38—41). So unternahmen es die Weisen, in immer weiterem Umfang „zu untersuchen und zu erforschen alles, was unter dem Himmel geschieht" (Pred. 1, 13). Der Zweck dieser Untersuchung aber war nicht bloß der, aus den einzelnen Erfahrungen im Licht des religiösen Glaubens allgemeine Regeln und Grundsätze praktischer Lebensweisheit zu gewinnen, sondern auch zu ermitteln, ob, in welchem Maße und in welcher Weise die Wahrheiten des Glaubens sich in dem Menschenleben, überhaupt in der Erfahrungswelt der diesseitigen Wirklichkeit bewährten, und inwieweit man mittels derselben die Rätsel des Lebens zu lösen vermöchte. Der Weise ging darum auch an den scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen der Lebenserfahrung mit dem religiösen Dogma nicht achtlos vorüber, sondern bemühte sich ernstlich, die ihm darin entgegentretenden Probleme zu lösen; besonders suchten die Weisen über die Erfahrungsthatsachen ins klare zu kommen, welche den Vergeltungsglauben zu erschüttern drohten. In der That wurde durch diese Bemühung eine einheitliche Welt- und Lebensanschauung gewonnen, welche Natur und Geschichte, Einzelleben und sociales Leben, die religiösen, die sittlichen und die rechtlichen Verhältnisse umfaßte, und in Gottes Weisheit, welche seine gesamte Wirksamkeit in der Welt vermittelt, den eigentlichen Grund sowohl der Na-

turordnung als der sittlichen Weltordnung gefunden hatte. Mochte aber der religiöse Erkenntnistrieb dieses Ziel einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung mehr oder weniger erreichen, oder, in den Widersprüchen des Glaubens und des Erfahrungswissens festgehalten, auf seine Erreichung skeptisch verzichten, die Erkenntnis und Furcht Jehova's hält die Lehre der Weisen immer als ihre Grundlage fest, und immer will sie schließlich dem praktisch-religiösen Zwecke dienen, von dieser Grundlage aus eine sittliche Wohlordnung und heilsame Gestaltung der Lebensverhältnisse des Einzelnen und der Gemeinschaft herzustellen. — Manches weist darauf hin, daß es besondere Kreise, enger oder loser verbundene Vereinigungen innerhalb der Volksgemeinschaft waren, in welchen dieses Streben nach Weisheit gepflegt, und die Lehre der Weisen ausgebildet, bewahrt und von einer Generation an die andere überliefert wurde. Vielleicht denkt man sich diese Vereinigungen am richtigsten denen ähnlich, in welchen am Ausgang des Mittelalters der zunftmäßige Meistergesang gepflegt wurde. Jedenfalls fanden Zusammenkünfte der Weisen statt, in welchen sie mit einander sich unterredeten und disputierten, oder einer seine neugewonnenen Erkenntnisse vortrug, und die anderen zuhörten und prüften, Zusammenkünfte, in welchen die Verschiedenheit der Meinungen oft zu lebhaftem Wettstreit der Weisen geführt haben wird (Hiob 12, 2 f. 13, 1 f. 15, 2. 17, 10. 36, 6 ff. 34, 2. 10. 34 ff.); wer lernbegierig war, konnte sich solchen Zusammenkünften anschließen (Spr. 13, 20. 15, 12); auch sammelte wohl ein Weisheitslehrer einen Kreis lernbegieriger Jünglinge um sich, denen er Unterweisung gab, oder es traten einzelne dauernd in ein freies Schülerverhältnis zu ihm (vgl. Spr. 1—9. Sir. 6, 35 f.). Aus dem engeren Kreis trat der Weise aber auch in die Öffentlichkeit; die Weisheit ließ sich auch hören auf den Gassen; sie predigte auch auf volkreichen Plätzen an den Thoren (Spr. 1, 20 f. 8, 1 ff.); und wenn der Weise auch von vornherein darauf verzichtete, bei den gottentfremdeten, übermütigen „Spöttern" etwas auszurichten, so boten ihm die Volksversammlungen an den Thoren (s. d. A.) doch willkommene Gelegenheit der Weisheit neue Jünger zu gewinnen. So bildeten „die Weisen" eine Geistesmacht, die auf die Entwickelung des geistigen und insbesondere des religiösen Lebens Israels neben den Priestern und den Propheten (vgl. Jer. 18, 18) einen nicht zu unterschätzenden Einfluß übten. Sie nehmen im altisraelitischen Volksleben eine ganz ähnliche Stellung ein, wie im späteren Judentum die Schriftgelehrten (s. d. A.). Freilich besteht zwischen beiden auch wieder ein großer Unterschied. Die Lehre „der Weisen" hat nicht nur noch keine heilige Schrift, insbesondere kein anerkanntes Gesetzbuch zu ihrer Grundlage, sondern sie stellt überhaupt die spezifisch theokratischen Gesichtspunkte gegen die allgemein menschlichen und den Kultus und alles Ceremonielle gegen das Sittliche in hohem Maße zurück. Teilweise ist dies eine Folge davon, daß sie vom Boden der Erfahrung und Beobachtung ausgeht (s. oben); vollständig aber erklärt sich diese Eigentümlichkeit nur daraus, daß sich die Weisheitslehre in dem relativ abgeschlossenen Bereich jener genossenschaftlichen Vereinigungen unabhängig sowohl von der priesterlichen Gesetzesüberlieferung als von der prophetischen Bezeugung des Willens und Rates Jehova's entwickelt, die ihr von ihren Anfängen her eigene Richtung auf das Gemeinmenschliche und die allgemein gültigen Wahrheiten festgehalten und sich ihren eigentümlichen Schatz von Ideen und Begriffen und ihre besondere Kunstsprache ausgebildet hat. Daraus erklärt sich auch, daß nur sehr spärliche Wechselbeziehungen zwischen ihr und dem Prophetismus nachweisbar sind, wogegen den ihrem Gebiet angehörigen Schriften (Spruchbuch, Hiob, Prediger, Jesus Sirach), auch wenn ihre Abfassung um Jahrhunderte auseinander liegt, gewisse Eigentümlichkeiten des Gedankenkreises, der Terminologie und der ganzen Ausdrucksweise gemeinsam sind. — Daß angesehene Weise auch in Angelegenheiten des öffentlichen Lebens zu Rate gezogen wurden und überhaupt ihren Einfluß zum Besten des Gemeinwohls geltend machten, wenn sich dazu Gelegenheit bot, versteht sich von selbst und erhellt aus manchen Stellen (vgl. z. B. Spr. 16, 14. 21, 22. 24, 5 f. Pred. 9, 14 f.). Über die dichterischen Formen der Weisheitslehre s. d. Artt. **Dichtkunst** u. **Spruch**. — Ein ähnliches Streben nach Weisheit hat sich übrigens zeitenweise bei Israels Brudervolk, den **Edomitern** geregt (vgl. Jer. 47, 7. Ob. 8. Bar. 3, 22 f., den Temaniter Eliphas im B. Hiob u. d. Artt. **Edom** Nr. 2 u. **Teman**), wie auch schon zu Salomo's Zeiten der Wetteifer in demselben in gewissem Maße einen internationalen Charakter gehabt zu haben scheint (vgl. S. 632 b. 1357 a). — Über die **ägyptischen** Weisen, die einmal neben den chartummîm (1. Mos. 41, 8), d. h. den Schriftkundigen (Luther: „Wahrsager"), gewöhnlich aber neben den Zauberkünstlern genannt und mit diesen in jenem Namen zusammengefaßt werden (2. Mos. 7, 11. 22. 8, 3. 14 f. 9, 11) vgl. 1. Kön. 4, 30. [5, 10]. Apstlg. 7, 22 u. S. 50). — Über die Weisen der **Chaldäer** (Jes. 44, 25. Jer. 50, 35. 51, 57) s. d. Artt. **Magier** u. **Sterne** Nr. 3. Im Buche Daniel sind in der deutschen Bibel auch die chaldäischen 'ashschaphîm (Sept. meist magoi, Vulg. magi) „Weise" genannt; sie bilden aber nur **eine** Klasse der chaldäischen Weisen (Dan. 2, 12 ff. 18. 25. 48. 4, 3. 15. 5, 7 f.), neben der noch drei andere, nämlich die chartummîm, die Zauberer und Chaldäer (Dan. 2, 2) oder die chartummîm, die Chaldäer und die Astrologen (Dan. 4, 4. 5, 11), manchmal auch nur eine

(Dan. 1, 20) oder zwei derselben (Dan. 2, 10. 5, 7) genannt werden (vgl. zu diesen Bezeichnungen S. 1575b). Statt der Chaldäer werden neben ihnen wohl auch „die Weisen" genannt (vgl. 2, 27 mit 4, 4. 5, 11, auch 5, 15), in welchem Falle dieser Ausdruck natürlich im engeren Sinne gebraucht ist. Die herrschende Annahme, daß mit dem Namen 'ashschaphîm speciell die Beschwörer bezeichnet werden, hat eine etymologische Grundlage, die man kaum als zuverlässig ansehen darf. — Über die Persischen Weisen, „die sich auf Zeiten verstanden", d. h. als Astrologen Anweisung gaben, was an bestimmten Tagen zu thun und zu lassen sei (vgl. 1. Chr. 13 [12], 32), und zugleich die Rechtskundigen waren (Esth. 1, 13), vgl. die Artt. Magier u. Perser Nr. 4, und über die „Weisen aus dem Morgenlande" die Artt. Magier u. Sterne Nr. 4.

Weizen nimmt unter den von den Israeliten gebauten Getreidearten die erste Stelle ein (s. Ackerbau Nr. 2. 4. 5. 8). Nicht nur die Kuchen (s. d. A.), sondern auch das gewöhnliche Brot war meist aus Weizenmehl (2. Mos. 29, 2) gebacken (s. Backen); Gerstenbrot pflegten nur die Unbemittelteren zu essen (s. Gerste). Außerdem diente der Weizen auch in der Form von gerösteten Körnern und von Grütze als Nahrungsmittel (s. 3. Mos. 23, 14 u. vgl. die Artt. Grütze u. Sangen). Wie die Gerstenernte, so wurde auch die um 8—14 Tage spätere (Ruth 2, 23), je nach den verschiedenen Gegenden in die gewöhnlich regenlose Zeit vom Ende des April bis zum Anfang des Juni fallende Weizenernte häufig zur Bezeichnung der Jahreszeit gebraucht (1. Mos. 30, 14. Richt. 15, 1. 1. Sam. 12, 17 f.). Über die Krankheiten des Weizens s. d. A. Getreide, über seinen Preis d. A. Geldwert, S. 497a, über den Weizenexport die Artt. Ackerbau Nr. 8 und Handel Nr. 2 und über die darzubringenden Erstlinge der Weizenernte die Artt. Pfingsten u. Speisopfer.

Welschland. Infolge der politischen und internationalen Verhältnisse des Mittelalters war es zu Luthers Zeit üblich, den Ausdruck Welschland, d. h. fremdes Land, vorzugsweise von Italien zu gebrauchen. So kommt er auch in der deutschen Bibel vor (Apstlg. 18, 2. 27, 1. 6. 10, 1), wo im Griech. Italia steht; nur Hebr. 13, 24 ist letzterer Name von Luther beibehalten worden. Derselbe (von dem oskischen Worte vitlu = Rind herkommend; vgl. vitulus, Kalb) eignete ursprünglich nur der südlichsten Spitze der italienischen Halbinsel (südlich von dem Flüßchen Laus), wo das Hirtenvolk der Italier wohnte, wurde aber von den Griechen auf Unteritalien und von den Römern nach Unterwerfung Unteritaliens (266 v. Chr.) auf die ganze Halbinsel bis zu den Flüssen Macra und Rubico ausgedehnt, während der nördlicher gelegene Teil derselben als Gallia cisalpina von Italia propria unterschieden wurde, bis endlich Kaiser Augustus auch diese oberitalienischen Polandschaften in den Namen mitinbegriff. Im N. T. ist daher überall (auch Hebr. 13, 24) der umfassendere Sinn desselben vorauszusetzen. Über die „welsche Schar" Apstlg. 10, 1 s. Römer Nr. 3.

Werft, s. Weberei Nr. 2.

Wermut (hebr. la'anah) kommt in der Bibel nur in Vergleichungen oder in bildlicher Bedeutung vor. Als im höchsten Maße bitter steht er Spr. 5, 4 dem Honig gegenüber; in Am. 5, 7 u. 6, 12 ist er Bild bittern und verderblichen Unrechts, und 5. Mos. 29, 18 [17] ist der Abgöttische eine Wurzel, die Gift und Wermut trägt, genannt; Jer. 9, 15. 23, 15. Klgl. 3, 15. 19 ist der Wermut Bild bitterer Leiden und schmerzlicher, totbringender Strafgerichte, und dem entsprechend ist endlich Off. 8, 11 dem vom Himmel gefallenen Stern, welcher den dritten Teil der Gewässer zu bittern, vielen Menschen den Tod bringenden Wermutswassern macht, der Name Wermut beigelegt. In allen diesen Stellen tritt mehr oder weniger deutlich die Vorstellung zu Tage, daß der Wermut nicht bloß bitter, sondern auch giftig ist, wie er denn auch in mehreren derselben (5. Mos. 29, 18. Jer. 9, 15. 23, 15. Klgl. 3, 19. Am. 6, 12) mit dem rôsch genannten bitteren Gift (Luther: Galle), über welches die Artt. Coloquinte und Gift zu vergleichen sind, zusammengestellt wird. Schwerlich ist diese Darstellung aus der Erfahrung entstanden, daß der Genuß von Wermut seitens eines Wurmkranken allerlei Krankheitserscheinungen zur Folge haben kann, wie J. D. Michaelis meinte; sie beruht wohl nur auf dem dem unkundigen Volke nahe liegenden Irrtum, daß, was dem Geschmack so wenig zusagt, auch der Gesundheit nachteilig sei. In schroffem Gegensatz zu ihr steht freilich das Urteil des in der Heilkunde erfahrenen Altertums, das den Wermut als äußerst nützlich und heilsam (unter anderem als Wurmmittel) hochgeschätzt, so daß Plinius sogar geneigt ist, die Sitte, nach welcher die Sieger bei der Wettfahrt an den Lateinischen Festen Wermut zu trinken bekamen, aus der Meinung der Alten zu erklären, Gesundheit sei eine recht ehrenwerte Belohnung (Plinius XXVII, 28). Die Alten schätzten besonders den pontischen (aus Pontus, Kappadocien und vom Taurus bezogenen) Wermut, der weniger bitter war, als der italische. — Mit dem Namen Wermut werden verschiedene Arten der zur Familie der vereinsblütigen Pflanzen gehörigen Beifuße (Artemisia) bezeichnet. Der echte (A. absinthium *L.*) ist eine 0,60—1,25 m hohe Staude, hat einen aufrechten, oberwärts rispigen Stengel, seidenhaarig-weißgraue, 2—3fach fiederteilige Blätter mit lanzettlichen stumpfen Zipfelchen, in

Achseltrauben hängende, kleine, fast kugelige, gelbliche Blüten mit zottigem Blütenboden, von denen die am Rande stehenden nur weiblich sind; die ganze Pflanze hat einen starken, unangenehmen Geruch und schmeckt äußerst bitter. Hasselquist (S. 184) fand sie in „unglaublicher Menge" auf dem Küstenweg von Akko nach Tyrus. — Auf dem Tabor fand er (S. 554) auch den römischen Wermut (A. pontica *L.*), der sich durch den kahlen Blütenboden, die vielspaltigen, unterseits weißlichfilzigen, mit linealischen Zipfelchen ausgestatteten Blätter und die Öhrchen am Grunde des Blattstiels von jenem unterscheidet. Eine in Palästina, Ägypten und Arabien vorkommende, in der Umgebung von Bethlehem in Menge wachsende Art mit vieläſtigem Stengel, sehr kleinen, verkehrt eiförmigen, lappigen und filzigen Blättern, halbkugeligen, gestielten, in einseitigen Trauben stehenden Blüten hat man A. judaica genannt. Die Araber nennen die Pflanze schich (schecha). Ihr sehr kleiner Same, oder vielmehr die kleinen Blütenhüllen kamen früher als Wurmsamen in den Handel, während jetzt die Blüten anderer Wermutarten als solcher verwendet worden. Auch die Stabwurz (Eberreis; A. abrotonum *L.*), auf welche Celsius das arab. schich und das hebr. la'anah speciell beziehen will, ist nur eine andere Art desselben Geschlechts, die sich besonders dadurch charakterisiert, daß die unteren Blätter doppeltfiederteilig mit schmallinealischen Zipfeln, die oberen dagegen dreispaltig oder ganz und haarförmig sind; der Blütenboden ist kahl, die fast kugeligen Blütenköpfchen graulich oder grüngelb; sie wird wie der Wermut gebraucht. Vgl. Lenz, Botanik, S. 475 f.

Wicken (Jes. 28, 25. 27), s. Kümmel.

Widder (hebr. 'ajil) waren, besonders wenn sie fett und wohlgemästet waren, die am höchsten geschätzten Schlachttiere (1. Mos. 31, 38. 5. Mos. 32, 14. Hes. 39, 18) und daher auch die wertvollsten Opfertiere unter allem Kleinvieh. Insbesondere macht das Gesetz den Widder zum ordnungsmäßigen Schuldopfertier (3. Mos. 5, 15. 18. 6, 6. 19, 21. 4. Mos. 5, 8. Esr. 10, 19), wogegen derselbe zum Sündopfer nie verwendet wird (auch nicht 2. Chr. 29, 21, wo nur die Ziegenböcke zum Sünd-, die Widder aber zum Brandopfer bestimmt sind; vgl. V. 22. 23). Daneben war der Widder von den ältesten Zeiten an (1. Mos. 22, 13) ein bevorzugtes Brandopfertier (1. Sam. 15, 22. Ps. 68, 15. Jes. 1, 11). So werden für die Neumonds- und Festbrandopfer neben anderen Tieren ein (4. Mos. 28, 11. 19. 24. 27. 29, 2. 8. 36) oder zwei (3. Mos. 23, 18. 4. Mos. 29, 13. 17. 20. 23. 26. 29. 32) Widder gefordert, und auch sonst wird bei feierlichen Opferhandlungen zum Brandopfer gern auch ein Widder genommen (3. Mos. 8, 18. 9, 2. 16, 3. 4. Mos. 7, 15. 87); die Zahl der Brandopferwidder wird aber auch gesteigert und entspricht dann oft der Zahl der Brandopferfarren; öfters sind es ihrer gerade 7 (4. Mos. 23, 1. 29. 1. Chr. 16 [15], 26. 2. Chr. 13, 9. 29, 21. Hiob 42, 8. Hes. 45, 23), und manchmal wurden ganze Hekatomben von Widdern als Brandopfer dargebracht (1. Chr. 30 [29], 21. Mich. 6, 7). — Auch zum Friedensopfer wurde der Widder verwendet (3. Mos. 9, 4. 18), manchmal eine größere Anzahl (4. Mos. 7, 17. 88); jedoch fordert ihn das Gesetz für diesen Zweck nur als Priesterweihopfer (2. Mos. 29, 19 ff. 3. Mos. 8, 22 ff.) und als Ausweiheopfer des Nasiräers (4. Mos. 6, 14 ff.). Die vorgeschriebene Quantität der sowohl beim Brand- als beim Friedensopfer zu einem Widder hinzuzufügenden Speis- und Trankopferzugaben (4. Mos. 15, 6 f. 28, 12. 14. 28) entspricht seinem zwischen dem Farren und dem Lamm stehenden Wert. Sonst vgl. d. A. Schafe, zu dem wir noch bemerken, daß der israelitische Herdenbesitzer nach 1. Mos. 32, 14 in der Regel, wie Varro (de re rustica II, 3 a. E.), je einen Widder für 10 Schafe und je einen Bock für 10 Ziegen in der Herde gehalten zu haben scheint. (Über die Verwendung von Widderfellen zu Decken vgl. d. A. Stiftshütte S. 1583 b.)

Wiedehopf ist nach der Tradition der 3. Mos. 11, 19. 5. Mos. 14, 18 unter dem hebr. Namen dukhiphat erwähnte unreine Vogel; ihn meinen wohl auch die Targume mit ihrem naggar ṭûra' (= Berg-, Felsenspalter) und der Syr. und der Talmud mit ihrem tarnegôl bara' (= wilder Hahn), Namen, die von den Rabbinen teilweise unrichtig auf den Auerhahn (Tetrao urogallus *L.*) bezogen worden sind (vgl. ZDMG. XXXI, S. 206 ff.). Der von den Arabern hudhud, im System Upupa epops genannte, durch seinen hohen aufrichtbaren Federbusch ausgezeichnete Vogel kommt im Sommer in Palästina in waldigen Gegenden und felsigen Thälern häufig vor; noch häufiger ist er in Ägypten, wo er auch überwintert. Er nistet in Baumhöhlen oder — und dies ist im Süden das gewöhnliche — in Felsritzen und Mauerlöchern. Seine Unreinlichkeit und sein Gestank, die sprichwörtlich geworden sind und ihm Namen, wie Stinkhahn, Kotvogel u. dgl. eingetragen haben, beruhen darauf, daß schon das brütende Weibchen seinen eigenen Unrat selten, den Kot der Jungen aber gar nicht aus dem Neste wegschafft; sind aber die Jungen erst erwachsen, so werden sie und die Alten ganz sauber, und ihr Fleisch ist, besonders gegen den Winter hin, sehr fett, zart und wohlschmeckend. — Daß es im Gesetz als unrein verboten ist, wird wohl mehr in der Ernährungsweise, als in jener Unreinlichkeit des Wiedehopf seinen Grund haben. Er nährt sich nämlich von Kerbtieren, die er mit seinem langen, dünnen, leicht gekrümmten Schnabel nicht nur aus Löchern hervorzuziehen oder heraus-

zubohren weiß, sondern nach denen er auch mit Vorliebe Mist und Aas durchsucht. Auch Plinius bemerkt, daß er von ekelhaften Dingen lebe. Vgl. Lenz, Zoologie, S. 312.

Wiesel. Unter den besonders unreinen (vgl. S. 1296 f.) Kriechtieren ist 3. Mos. 11, 29 an erster Stelle das Wiesel genannt. Zwar wird das hebr. Wort chóled von manchen auf den Maulwurf (s. d. A.) gedeutet, der im Syrischen und Arabischen (chuld) in der That diesen Namen führt. Aber alle alten Übersetzer, welche das hebr. Wort nicht beibehalten, geben es durch Wiesel wieder; und im Talmud ist das chuldah genannte Tier, das den Vögeln, namentlich den Hühnern gefährlich ist, mit einem unreinen Kriechtier (Maus u. dgl.) im Maul über die Hebebrote hinweglaufen und Wasser aus einem Gefäß lecken kann, auch gezähmt gehalten wird (vgl. dazu Lenz, Zoologie, S. 92 ff.) ohne Zweifel das Wiesel. In Palästina ist sowohl das kleinere, 15—18 cm lange, braune und an Oberlippe, Unterseite und den Pfoten weiße gemeine Wiesel (Mustela vulgaris) als der größere, 45 cm lange, nur am Kopf mit weißen Flecken und Binden gezeichnete, sonst teils heller teils dunkler braune Iltis (Mustela putorius) heimisch. Die Unreinheit des Wiesels ist wohl vorzugsweise darin begründet, daß der blutdürstige Räuber sich von kleineren Säugetieren und Vögeln, von Schlangen, Lurchen und Kerbtieren nährt, vielleicht auch in dem, besonders bei dem Iltis ganz unleidlichen Gestank.

Wildesel. Der in der Bibel öfters erwähnte Wildesel (hebr. pére' = der Springer u. dichterisch 'arôd = der Flüchtige; griech. onagros; bei Luther: „Wild"), dessen Eigenart und Lebensweise Hiob 39, 5—8 beschrieben ist, ist der in Persien, der großen Tartarei, dem Euphratgebiet und der syrisch-arabischen Wüste heimische, sogenannte Kulan (Asinus Onager oder hemippus), der Stammvater des zahmen Esels. In früheren Zeiten war er in Syrien und Kleinasien viel weiter verbreitet; auch die Israeliten müssen häufig Gelegenheit gehabt haben, das scheue Steppentier kennen zu lernen, während man es jetzt erst in den Wüsten ostwärts vom Hauran und nordwärts von Damaskus, und auch da nur selten antrifft. Er ist sowohl von dem in Centralasien, namentlich in der Mongolei heimischen Dschiggetai oder Halbesel (Asinus hemionus), als von dem in den nordafrikanischen Wüsten lebenden Steppenesel (Asinus africanus) artlich verschieden. In dem großen, hohen Kopf mit der zwischen den Augen platten, darüber flachrund erhobenen Stirn und den dicken mit steifen Borstenhaaren

Jagd auf Wildesel. Marmorplatte aus Kojundjik. Im Britischen Museum zu London.

bekleideten Lippen, in der Gestaltung der Ohren und in dem mit einer spannenlangen Quaste von straffen, steifen Haaren besetzten Schwanz gleicht er dem gemeinen Esel, ist aber beträchtlich höher und viel feiner und edler gebaut; auch sind die Ohren kürzer; das weich behaarte Fell ist gelblich weiß, an der Oberseite des Kopfes und an den Seiten des Halses und des Rumpfes blaß isabellfarben, an der Brust und dem Bauch ganz weiß; längs der Breite des Rückens läuft ein fast kaffeebrauner Streifen, zu beiden Seiten von weißen Streifen eingesäumt, die auch an der Hinterseite der Keulen herablaufen; der Hals ist mit einer steif aufgerichteten, schwarzbraunen Mähne von 8—10 cm langen wollartigen Haaren geschmückt. Er lebt in öden, baumlosen (**Waldesel** ist daher ein ganz unpassender Name) Steppen (Hiob 39, 6. 24, 5. Jes. 32, 14. Jer. 2, 24), gewöhnlich in Herden, die, von einem Hengst geführt, aus Stuten und Füllen beiderlei Geschlechts bestehen. Doch trifft man ihn auch einzeln umherschweifend, und einem solchen einzelnen Wildesel vergleicht Hosea (8, 9) das unaufhaltsam seinem eigenen Sinne folgende und Assur zulaufende Ephraim, wie auch die Araber einen hartnäckig auf seinen Sinn bestehenden Menschen einen einzelnen Wildesel nennen. Am liebsten nährt er sich von salzhaltigen (das Hiob 39, 6 von Luther mit „Wüste" übersetzte Wort bedeutet eigentlich „Salzland") oder bittermilchigen, aber auch von anderen (nur nicht von aromatischen und stachligen) Steppengewächsen (Hiob 6, 5. 39, 8. Jer. 14, 6) und kommt höchstens einen Tag um den anderen zur Tränke (Ps. 104, 11). Seine Sinne, Gehör, Gesicht und Geruch, sind überaus fein und an Schnelligkeit kommen ihm nur die allerbesten Pferde gleich. Die Jagd auf das scheue Tier ist daher sehr schwierig, hatte aber gerade deshalb schon im Altertum für die assyrischen Könige, und hat noch heute für die Beduinen einen besonderen Reiz und ist lohnend, da das auch von dem Löwen gern gefressene (Sir. 13, 23 [18]), an Zartheit das Hirschfleisch übertreffende Fleisch als Leckerbissen gilt und auch das Fell gut zu verwerten ist. Wenn Varro bemerkt, daß die in Phrygien und Lykaonien herdenweise lebenden Wildesel leicht zu zähmen seien und gern zur Zucht gebraucht würden, so hat er wohl eingefangene Füllen im Sinn, die auch jetzt noch gezähmt werden und als Reitesel dienen. Das alte und im Freien lebende Tier aber ist bei seiner scheuen Unbändigkeit, seiner Schnelligkeit und seinem Hang auf weiten Wüstenstrecken unaufhaltsam umherzuschweifen ein treffendes Bild des unstäten, freiheitsstolzen Beduinen (1. Mos. 16, 12), aber auch des umherstreifenden hungrigen Gesindels, das Nahrung nimmt, wo es sie findet (Hiob 24, 5). Das Wildeselfüllen ist Bild der Unbändigkeit und Unvernunft (Hiob 11, 12), die in der Brunstzeit wie toll umherrennende und nach Luft schnappende Wildeselstute Bild des in abgöttischem Eifer entbrannten Israel (Jer. 2, 34 f.); und „bei den Wildeseln sich aufhalten" ist der stärkste Ausdruck für das Herabsinken zu tierischer Lebensweise (Dan. 5, 21). Vgl. **Xenophon**, Anab. I, 5. **Ker-Porter**, Travels in Georgia, Persia etc. I, S. 459 u. die Mitteilungen daraus bei **Rosenmüller**, Handb. d. bibl. Altertumskunde IV, 2, S. 160 ff. **Layard**, Ninive und seine Überreste, ed. Meißner, S. 171 f. **Wetzstein** in Delitzschs Hiob, 2. Ausg. S. 507. **Lenz**, Zoologie, S. 208 ff.

Wind (Spr. 30, 31), s. Hund, 661 b.

Winde. Die alten Israeliten haben (wie Homer) die verschiedenen Winde nur nach den 4 Himmelsgegenden als Ost-, Süd-, West- und Nordwind unterschieden (Jer. 49, 36. Dan. 7, 2. Offb. 7, 1). „Die vier Winde" ist darum eine gebräuchliche Bezeichnung der vier Himmelsgegenden (1. Chr. 10 [9], 24. Hes. 37, 9. Dan. 8, 8. 11, 4. Sach. 2, 6. Matth. 24, 31), während „in alle Winde" (Jer. 49, 33. Hes. 5, 10. 12 u. a.) s. v. ist a. „nach allen Richtungen". Wollte der Israelite genauer eine zwischen zwei Hauptwinden liegende Windrichtung bezeichnen, so nannte er die betreffenden Hauptwinde **neben einander**; in dieser Weise ist Ps. 78, 26 der Südostwind bezeichnet (vgl. dieselbe Bezeichnungsweise des Nordostens in Jes. 41, 25). — Die Bodenverhältnisse Palästina's bringen es mit sich, daß hinsichtlich der Richtung und Wirkung der Winde zwischen den einzelnen Landstrichen beträchtliche Verschiedenheiten bestehen; ganz eigenartig sind die Windverhältnisse in dem tief gelegenen, im Westen und Osten von hohen Bergzügen eingeschlossenen Jordanthal, und auch auf der Küstenniederung am Mittelmeer weichen sie natürlich von denen des gebirgigen Binnenlandes ab; geringer sind ihre Verschiedenheiten innerhalb des letzteren. Bei alledem gibt es aber gewisse Grundverhältnisse, welche sich mit **großer Regelmäßigkeit** in Palästina und ganz Syrien geltend machen und in den einzelnen Gegenden eben nur lokalen Modifikationen unterliegen. Die Windverhältnisse in Jerusalem, über welche wir durch die auf der dortigen meteorologischen Station angestellten Beobachtungen genauer unterrichtet sind, können darum im großen und ganzen als für Palästina überhaupt gültige angesehen werden. — Im allgemeinen sind dieselben durch zweierlei bedingt: einmal dadurch, daß Palästina im Sommer noch in der Region des Nordostpassats liegt, während mit dem Herbst die Grenze dieser Region weiter nach Süden (gegen den Äquator hin) zurückweicht; sodann und vorzugsweise dadurch, daß im Sommer die unteren kühler gebliebenen Luftschichten von dem Meere aus nach dem Kontinent hin strömen, während die oberen von dem stärker erwärmten Kontinent

aus meerwärts ziehen, daß dagegen im Winter umgekehrt die unteren Luftschichten von dem Kontinent aus dem wärmer gebliebenen Meer zu strömen, wogegen die oberen landeinwärts ziehen. Weil am Tag das Land rascher und stärker erwärmt wird, als das Meer, während in der Nacht das Meer wärmer ist, als das durch Wärmestrahlung rascher erkaltende Land, so bringt der Wechsel von Tag und Nacht die eben bezeichnete Luftcirkulation täglich im kleinen mit sich: bei Tage fließen die wärmeren oberen Luftschichten vom Lande aus nach dem Meere zu, und die kühleren unteren vom Meere aus in das hierdurch auf dem Lande entstehende Gebiet verminderten Luftdrucks, wogegen in der Nacht der Vorgang sich umkehrt. Hieraus begreift es sich, daß in den heißen Sommermonaten vom Juni bis zum September, oft auch schon im Mai, ziemlich regelmäßig morgens um 8 oder 9 Uhr ein vom Mittelmeer kommender leichter Tagesluftzug sich erhebt, bei heiterem Himmel den ganzen Tag über weht, um die Zeit des Sonnenuntergangs etwas kräftiger werdend, das Seine zu der erquickenden Abendkühle beiträgt (1. Mos. 3, 8. Hohesl. 2, 17) und bis gegen die 10. Abendstunde hin fortdauert. Überhaupt herrschen im Sommer die vom Mittelmeer kommenden West- und überwiegend Nordwestwinde bei weitem vor und halten oft 2—3 Wochen lang ununterbrochen an. Die durch den Tagesluftzug und dieses Vorherrschen des Seewinds bewirkte Milderung der Hitze wird als große Wohlthat empfunden. — Ein stärkerer West- (auch WNW.-) und Südwestwind führt in der Regel den Regen herbei (vgl. 1. Kön. 18, 43—45. Luk. 12, 54), namentlich in den winterlichen Regenmonaten, in welchen er oft 8 Tage hinter einander weht, am meisten im Dezember, Januar, Februar und April. Auch die Araber nennen diese Winde „die Väter des Regens". Die Aufheiterung des Himmels erfolgt in der Regel durch einen Umschlag des Windes nach Norden oder Osten (vgl. Hiob 26, 13. 37, 21). Der Nordwind, um die Zeit der Herbstnachtgleiche am häufigsten, ist rauh (vgl. Sept. in Spr. 27, 16) und trocken, bringt im Winter Kälte (Sir. 43, 22 [20]; vgl. Hiob 37, 9) und auch bis in das spätere Frühjahr hinein oft empfindliche Kühle; Hieronymus, der die Witterungsverhältnisse Palästina's aus vieljähriger Erfahrung kannte, nennt ihn den rauhesten Wind (ventus durissimus) und charakterisiert ihn in seiner dem Wortlaut des hebr. Textes widersprechenden, aber dem wirklichen Sachverhalt Rechnung tragenden Übersetzung von Spr. 25, 23 als Wolken- und Regenzerstreuer; auch Josephus nennt ihn (Altert. XV, 9, 6) den hellsten, heitersten Wind. In der eben angeführten Stelle Spr. 25, 23, wo der hebr. Text den Nordwind als Regenbringer bezeichnet, kann darum nicht wohl reiner Nordwind gemeint sein, der nur für Unterägypten (überhaupt Nordafrika) Regen herbeiführt; man wird an den Nordwest zu denken haben, der wenigstens für den Süden Palästina's zum Regenwind werden kann, und zugleich anzunehmen haben, daß nicht gewöhnlicher Regen, sondern ein mit rauhem, stürmischem Wetter verbundener gemeint ist. Einen an der palästinischen Küste hinfegenden, stürmischen Nordwind, der, wo er die brandenden Wogen gegen entgegenstehende Uferfelsen peitscht, wie bei Joppe, für die Schiffe höchst gefährlich wird, nannten die dortigen Seefahrer melamboreion (den schwarzen Nordwind; vgl. Joseph., J. Kr. III, 9, 5). — Die östlichen Winde wehen sehr selten in den Monaten Juli, August und September, sonst aber in allen Monaten, am häufigsten gegen das Ende des Oktober, im November, März und der zweiten Hälfte des Mai. Von der syrisch-arabischen Wüste herkommend (Jer. 4, 11. 13, 24. Hiob 1, 19) bringt der Ostwind (kadîm) klaren Himmel und erhöhte Temperatur. In den Wintermonaten, in welchen er selten heftig wird, verdankt man ihm die zwischen die Regentage fallenden heiteren und wärmeren Tage. Dagegen ist er in anderer Jahreszeit, namentlich wenn er im Frühjahr länger anhält, ein ausdörrender, die Sonnenhitze unerträglich machender und Saaten und Bäume versengender Wind (1. Mos. 41, 6. 23. 27 im Hebr.; Hes. 17, 10. 19, 12. Hos. 13, 15. Jon. 4, 8), den die Sept. daher meist kausōn (= der Versenger) nennt (vgl. auch Jak. 1, 11), und der heutzutage auf dem Libanon semûm, d. i. Giftwind, genannt wird. „Der Ostwind — sagt Wetzstein bei Delitzsch, Hiob 2. Ausg. S. 349 f. — ist trocken, regt das Blut auf, beengt die Brust, verursacht Unruhe und Angst, schlaflose Nächte und böse Träume. Mensch und Tier fühlt sich bei seinem Wehen schwach und krank. Daher vergleicht man im Leben das Unangenehme, Widrige mit ihm." Zum Worfeln wegen seines stoßweisen Wehens ganz ungeeignet, wird er doch nur verhältnismäßig selten zum Sturm. Geschieht dies aber, so ist er wegen seiner heftigen Stöße um so gefährlicher, reißt alles mit sich fort (Hiob 15, 2. 27, 21. Jes. 27, 8. Jer. 18, 17. Hab. 1, 9), bricht und entwurzelt Bäume, stürzt Häuser um (Hiob 1, 19; vgl. Matth. 7, 25. Sir. 22, 19. 21), zertrümmert Schiffe (Ps. 48, 8. Hes. 27, 26) und richtet sonst großen Schaden an. Heutzutage heißt der Ostwind in Syrien und Arabien ausschließlich sharkîja, d. h. der von Sonnenaufgang her wehende, dasselbe Wort, welches in der Form Sirokko oder Scirokko in die abendländischen Sprachen übergegangen ist. Aber nicht überall, wo in der Bibel der Ostwind genannt ist, ist reiner Ostwind gemeint. Jedenfalls wird auch der Südostwind mit darunter befaßt (vgl. Ps. 78, 26). Die Sept. hat in manchen Stellen (2. Mos. 10, 13. 14, 21. Hiob 38, 24. Ps. 78, 26. Hes. 27, 26) an seiner Statt geradezu den Südwind (Notos) genannt. Dies darum, weil in

Ägypten der im April und Mai wehende, schwüle, ausdörrende, die Luft mit Sand und Staub erfüllende, die Sonne verschleiernde und den Himmel aschgrau färbende Chamsîn (so genannt, weil er innerhalb 50 Tagen weht) von Süden kommt. Dieser Wind wird in jenen Monaten auch den Reisenden auf der Sinaihalbinsel und im südlichen Palästina überaus lästig, während er weiter nach Norden hin und zumal im Gebirge viel erträglicher ist. Er kommt in Palästina selten direkt von Süden, öfter von Südosten und noch häufiger von SSW., stellt sich oft in heftigen Stößen ein oder steigert sich in kurzer Zeit zum Sturm, hält aber meistenteils nur einen oder zwei Tage, nur selten länger an. Diesen Wind, auf welchen die Reisenden den Namen Sirokko (s. oben) übertragen haben, hat man, wenn er von SO. kam, auch im Altertum ohne Zweifel Ostwind genannt, und z. B. in 1. Mos. 41, 6. 23. 27 paßt wenigstens sachlich ein solcher Chamsin besser, als ein eigentlicher Ostwind, während umgekehrt in 2. Mos. 14, 21 der „Ostwind" Bezeichnung eines starken Windes im allgemeinen zu sein scheint (vgl. S. 987b). Es fehlt aber auch nicht an Hinweisungen auf die Hitze (Hiob 37, 17. Luk. 12, 55) und die Stürme (Jes. 21, 1. Sach. 9, 14), welche die aus den südlichen Himmelsgegenden kommenden Winde bringen. Rein südliche Winde sind übrigens in Palästina selten und wehen in Jerusalem durchschnittlich nur an 11 Tagen des Jahres. — Nicht selten sind ganz lokale heftige Wirbelwinde, die mit rasender Schnelligkeit Staub und Spreu fortwirbeln und alles Bewegliche mit sich fortreißen (vgl. Jes. 17, 13. Ps. 83, 14); am häufigsten wird der Reisende in den Wüsten der Sinaihalbinsel von ihnen überrascht. Palmer (S. 82) sagt davon: „Zu den merkwürdigsten Heimsuchungen gehört der Wirbelwind. Wütend, wie der schrecklichste Sturm, alles auf seinem Wege niederreißend, ist er doch so partiell, daß man in einer Entfernung von wenigen Schritten den Verlauf ungestört verfolgen kann. Wenn, wie es mir einmal geschah, des Nachbars Zelt um die Ohren saust, während die eigene Leinwand sich nicht bewegt, so gewährt die Beobachtung dieses Phänomens eine große Genugthuung." Die schlimmsten Wirbelwinde, die auf den Tennen und an dem in Schwaden auf den Feldern liegenden abgeschnittenen Getreide öfters großen Schaden anrichten, entstehen beim plötzlichen Umschlag des Westwindes in Ostwind. — Auch die heftigen Stoßwinde (griech. lailaps; vgl. Weish. 5, 15. 24. Mark. 4, 37. Luk. 8, 23. 2. Petr. 2, 17; Luther: „Wirbel" oder „Windwirbel") kommen häufig vor und werden namentlich den Booten auf dem See Genezareth oft gefährlich (Matth. 8, 24 ff. 14, 24 u. a.). — In Pred. 1, 5 könnte man einen Beleg dafür finden, daß auch schon bei den Juden Wahrnehmungen über das sogenannte Drehungsgesetz des Windes gemacht worden sind (vgl. H. W. Dove, das Gesetz der Stürme 1861, S. 63); aber in Wirklichkeit redet die Stelle wohl nur von einer regellosen, bald nach dieser, bald nach jener Himmelsgegend sich wendenden, dabei aber immer in einerlei Weise sich wiederholenden Kreisbewegung. Sicher erschien das oft unvermutet plötzliche Sicherheben und Sichlegen des Windes und Sturmes und ihr unberechenbarer Lauf dem Israeliten als etwas ganz außer dem Bereich, wie der menschlichen Macht (Spr. 30, 4), so auch des menschlichen Wissens liegendes (Pred. 11, 5. Joh. 3, 8). Um so mehr machte sich auch hier die religiöse Naturbetrachtung geltend. Gott, der als Schöpfer (Am. 4, 13) dem Winde sein Gewicht gab (Hiob 28, 25), läßt ihn aus seinen Vorratskammern (Luther: aus heimlichen Örtern) kommen (Ps. 135, 7. Jer. 10, 13. 51, 16), damit er seine Befehle ausrichte (Ps. 148, 8. 104, 4). Wenn er selbst erscheint, so geht der Sturm vor ihm her (1. Kön. 18, 11. Ps. 50, 3. Nah. 1, 3), oder er schwebt auf den Fittichen des Windes (Ps. 18, 11. 104, 3). Namentlich gebraucht er Stürme und schädliche Winde zur Vollstreckung seiner Gerichte (Sir. 39, 33 f. [28]. Jes. 29, 6. Am. 1, 14. Weish. 5, 24), und der Sturmwind ist darum auch ein gebräuchliches Bild des göttlichen Gerichtes (z. B. Jer. 51, 1. Hes. 13, 11) und vor ihm hergejagte Spreu und Staub Bild der durch sein richterliches Einschreiten Verjagten, Versprengten und Vernichteten (Jes. 41, 16. Hiob 21, 18 u. a.). — Auf einer in der Natur der Sache begründeten Analogie beruht es, daß sowohl im Hebr. als im Griech., wie in vielen anderen Sprachen, das den Wind bezeichnende Wort auch zur Bezeichnung des Geistes gebraucht wurde, und daß dem entsprechend der Wind zur sinnenfälligen Darstellung des belebenden und erneuernden Geistes Gottes dient (vgl. Hes. 37, 9 f. Joh. 3, 8. Apstlg. 2, 2). — Über die in Apstlg. 27 u. 28 erwähnten Winde s. d. A. Schiffe Nr. 5.

Wirken, s. Weberei.

Witterung. Palästina gehört bezüglich seiner Witterung dem subtropischen Gebiet der Winterregen an. Weil es im Sommer und nur in ihm noch in der Region des trockenen Passatwindes liegt (s. Winde), so ist der Sommer im allgemeinen regenlos, der Winter dagegen eine Regenzeit. In der mittleren Jahrestemperatur, die aber natürlich für die verschiedenen Gegenden durch die verschiedenen Höhenverhältnisse bedingt ist (in Jerusalem*) 17,4 ° C.), steht es im allgemeinen der Nordküste Afrika's gleich. Die Witterungs- und Temperaturverhältnisse kehren Jahr für

*) Wir bemerken ein- für allemal, daß sich alle folgenden Angaben über die Durchschnittstemperatur und die Mittelzahl der Regentage auf Jerusalem beziehen.

Jahr mit großer Regelmäßigkeit wieder. Nur zwei Jahreszeiten, Sommer und Winter, scheiden sich bestimmt gegen einander ab; die Frühlings- und die Herbstzeit sind zu kurz und haben jenen gegenüber zu wenig charakteristisches Gepräge, als daß sie als besondere Jahreszeiten neben sie gestellt werden könnten (vgl. d. A. Jahr, S. 671b). Es fehlt zwar nicht an einem Namen für den Herbst: chóreph bedeutet eigentlich die Obsternte, daher den Herbst; aber im Sprachgebrauch ist es die gewöhnliche Bezeichnung der ganzen winterlichen Jahreszeit geworden, indem diese nach ihrem Anfange benannt wurde; der andere, im Aram. gebräuchlichere Name derselben sethav bezeichnet sie als die Zeit, in welcher der Himmel bewölkt ist, und Esr. 10, 13 wird sie „Zeit der Regengüsse“ (Luther: regnicht Wetter) genannt. In civilrechtlicher Beziehung läßt der Talmud sie mit dem Laubhüttenfest beginnen und mit dem Passahfest enden. An lang anhaltenden, ununterbrochenen Regen ist aber keineswegs zu denken; es gibt in der Regenzeit noch viele schöne Tage, und auch die Temperatur ist im Oktober, November und einem großen Teil des Dezembers meist noch mild und angenehm. Die Zahl der Regentage, die für das ganze Jahr durchschnittlich nur etwa 50 mit einer Regenmenge von 49 cm (in Leipzig 54, in Berlin 59, in Frankfurt a. M. 62, in München 81 cm) beträgt, übersteigt in den Wintermonaten selten und in der Regel nur im Dezember und Januar ein Drittel aller Tage des Monats. Dafür strömt aber dann auch der Regen um so reichlicher, besonders in der Nacht; es sind meist heftige Sturzregen, infolge deren in kurzer Zeit die Wasserrinnsale gefüllt werden, aus den Bergschluchten brausende Gießbäche herabstürzen, Bäche und Ströme gewaltig anschwellen und übertreten, die Straßen aufgeweicht und unwegsam und die Übergänge über Flüsse und selbst über sonst kleine Bäche lebensgefährlich werden. Nimmt man noch hinzu, daß im Januar, zuweilen auch noch im Februar, die Kälte empfindlich wird, und daß in diesen Monaten nicht selten Schnee, zuweilen fußtief fällt (s. Schnee), so begreift es sich, daß das Reisen in der Winterszeit sehr beschwerlich und mitunter gefährlich ist (vgl. Matth. 24, 20), und militärische Operationen oft ganz unmöglich wurden (Joseph., Altert. XIV, 15, 12). Oft ist der Regen mit feinem Hagel gemischt, und auch heftige, mit Gewittern verbundene Hagelwetter sind in der Winterszeit nicht selten (vgl. Jes. 28, 17. 30, 30. 32, 19. Hes. 13, 11. 38, 22 u. a.), können aber nur ausnahmsweise in der Zeit, wo die Saat schon geschoßt hat, bedeutenderen Schaden anrichten (vgl. Hagg. 2, 18 Sir. 39, 24. 4. Esr. 15, 13; zu 2. Mos. 9, 18 ff. Ps. 78, 47 f. 105, 32 f. vgl. S. 1231a). — Die Regengüsse, mit welchen die Regenzeit beginnt und endet, werden in der Bibel durch die Ausdrücke Frühregen (jôreh oder môreh, im Targ. Jon. bakkîr) und Spätregen (malkôsch, im Targ. Jon. lakîsch) bezeichnet (5. Mos. 11, 14. Jer. 3, 3. 5, 24. Hos. 6, 3. Joel 2, 23. Sach. 10, 1); unpassend nennt Luther jenen Jak. 5, 7 „Morgenregen“ und diesen Hiob 29, 23. Spr. 16, 15 und Jak. 5, 7 „Abendregen“; beide haben ihre bestimmte Zeit (vgl. „Regen zu seiner Zeit“ 3. Mos. 26, 4. 5. Mos. 11, 14. 28, 12. Jer. 5, 24. Hes. 34, 26), und ihr rechtzeitiges Eintreffen und ausreichendes Maß ist eine Hauptbedingung für ein fruchtbares Jahr. Jedoch ist es eine dem wirklichen Sachverhalt nicht entsprechende Vorstellung, wenn man sie sich durch eine regelmäßig wiederkehrende regenlose Zwischenperiode getrennt denkt. — Der Frühregen beginnt gewöhnlich in der zweiten Hälfte des Oktober mit leichten Regenschauern oder auch mit einem Gewitter; die im Oktober noch ziemlich hohe Temperatur (im Mittel 21,5° C.) sinkt dann, der trockene, durchhitzte Boden wird angefeuchtet und abgekühlt, und der Landmann kann, da der Regen nur zeitweise (im Mittel hat der Oktober nur 3 Regentage) und meist in der Nacht fällt, darangehen, sein Feld umzupflügen und die Winterfrucht zu säen. Zuweilen muß er aber bis zum Anfang des November auf den Beginn des Frühregens warten. Gewöhnlich werden im November unter weiterem Sinken der Temperatur (durchschnittlich 16° C.) die Regengüsse häufiger und stärker (von 4 bis zu 17, durchschnittlich aber nur 6 Regentage), und noch mehr ist dies im Dezember der Fall, in welchem die Durchschnittstemperatur auf 10° C. sinkt (durchschnittlich 11 Regentage). Zwischenhinein gibt es noch manche angenehme Tage heiteren Sonnenscheins, während deren der Landmann neue Saaten ausstreuen kann. Nur selten fällt schon im Dezember ein bald wegschmelzender Schnee, und noch seltener kommt schon gegen Ende Dezembers Frost vor. Im Januar, dem kältesten Monat (Durchschnittstemperatur 8,5° C.), tritt in der Regel erst der eigentliche Winter mit Kälte, Sturmwind, Regen und Schneegestöber ein und währt, von schönen Tagen unterbrochen, bis in den Februar hinein; es regnet im Januar durchschnittlich an 10 Tagen; der Schnee kann im Gebirgsland wohl dann und wann mehrere Tage liegen bleiben, schmilzt aber meist schon nach wenigen Stunden; an den vereinzelten Frosttagen gibt es zu — 3° C. Kälte, Reif (Hiob 38, 29. Ps. 147, 16. Sir. 43, 21) überzieht den Boden, Wasserlachen gefrieren, und selbst größere Teiche, wie der Hiskiateich in Jerusalem, werden dann und wann mit einer dünnen Eiskruste überzogen; zu einem wirklichen Gefrieren des Bodens kommt es aber nicht. Im Februar fängt die Temperatur an langsam zu steigen (im Mittel 12° C.); es gibt zwar noch einzelne Frosttage und Schneefälle; aber die Regentage (im Mittel 8) werden häufiger von schönem Wetter, das länger, oft selbst wochenlang anhält, unter-

brochen; auch sind die Regengüsse minder heftig; es gibt oft 15 und mehr schöne Tage, und im ganzen hat der Februar den Ruf eines milden Monats. Gegen Ende desselben stellt sich jedoch mit untrüglicher Regelmäßigkeit noch ein Nachwinter mit kalten, regnerischen und stürmischen Tagen und Nächten ein, der für alte Leute besonders gefährlich gilt; gewöhnlich dauert er eine Woche, etwa vom 25. Febr. bis zum 3. März; es sind die 7 bösen Tage, die in Syrien und Palästina eijâm elʿagâiz, d. h. „die (Sterbe-) Tage der alten Leute" und in Ägypten aʿdschâz, d. h. „die Abschlußtage des Winters" genannt werden (vgl. über sie die Mitteilungen Wetzsteins in Delitzschs Komm. zu dem Hohenl. u. Koheleth, S. 445 ff.). Gleich nach denselben erfreut man sich des schönsten Frühlingswetters; es beginnt die Zeit, von der es im Hohenliede (2, 11—13) heißt:

„Siehe der Winter ist vorüber,
Der Regen ist vergangen, dahingeschwunden.
Die Blumen sind hervorgekommen im Lande,
Die Zeit des Gesanges ist herbeigekommen,
Und die Stimme der Turteltaube läßt sich hören in unserm Lande.
Der Feigenbaum rötet seine Früchtlein,
Und die Weinstöcke stehen in Blüte, spenden ihren Duft."

Die mittlere Temperatur steigt im März auf 13°, im April auf 14 ° C.; dabei sind aber die täglichen Temperaturschwankungen sehr bedeutend; so groß die Mittagshitze sein kann, so kühl pflegen die Nächte zu sein; während am Mittag oder am Nachmittag die Hitze bis auf 30 ° C. steigen kann, kann die Temperatur in der Nacht bis auf 5°, im März auch bis auf 2 ° sinken; wer solche Nächte unter freiem Himmel zubringt, dem muß es erwünscht sein, sich an einem Kohlenfeuer wärmen zu können (Mark. 14, 54. 67. Luk. 22, 25 f. Joh. 18, 18. 25). In einzelnen Ausnahmefällen kann noch im April sogar Schneefall eintreten. Im März fällt der Regen in verschiedenen Jahren bald häufiger, bald auch wieder seltener (im Mittel 6 Regentage); im April (mit durchschnittlich 4 Regentagen) aber reicht er gewöhnlich nur noch in die erste Woche, seltener bis in die zweite hinein. Diese Regenschauer des März und April, die häufig mit Gewitter verbunden sind, bilden den Spätregen, der für die Blüte und Körnerbildung des Getreides, für das Wachstum des Grases und für die Saat und Anpflanzung der Sommerfrüchte unentbehrlich ist; fällt er reichlich, so gibt es eine reiche Ernte; ist er spärlich, fällt er bloß strichweise (Am. 4, 7) *), oder bleibt er ganz aus, so ist ein starker, unter Umständen auch ein völliger Ernteausfall sicher zu erwarten; mehr noch als auf den Frühregen, der sich wohl verspäten, aber nie ausbleiben kann, wartete darum der israelitische Landmann mit Sehnsucht auf den Spätregen (Hiob 29, 23. Spr. 16, 15. Sach. 10, 1). — Schon in der zweiten Hälfte des April ist in den meisten Jahren der Himmel unumwölkt; es beginnt der Sommer (hebr. kajis, d. h. die glühende, heiße Jahreszeit; vgl. Fleischer in Levy's Chaldäischem Wörterbuch I, S. 426 a). Die Nächte, in welchen starker Taufall eintritt, können allerdings noch recht kühl sein; selbst im Mai (mit einer Mitteltemperatur von 20 ° C.) kann es neben Tagen, in welchen der Südwind die Hitze auf 40 ° steigert, Nächte mit einer Temperatur von nur 5° C. geben. In manchen Jahren kommen im Mai auch noch einzelne Regenschauer; so gab es z. B. im J. 1844 noch 5, im J. 1866 noch 4 Regentage; auch Gewitter, manchmal mit Hagel, sind nichts Ungewöhnliches. Aber auch wenn der Himmel ganz heiter bleibt, erhält in diesen Monaten der vom Winterregen getränkte Boden die Vegetation frisch; die Hitze wird selten drückend; die mit Blütenduft erfüllte Luft ist mild und angenehm. In der Zeit zwischen Mitte April und Mitte Mai beginnt, in den verschiedenen Landesstrichen gegen vier Wochen auseinanderliegend (s. u.), die Gerstenernte, 2—3 Wochen nach derselben die Weizenernte; im Gebirgsland fällt jene meist in die erste Hälfte des Mai, und diese zwischen Mitte Mai und Mitte Juni; in letzter Zeit gehört ein Gewitter schon zu den außerordentlichen Vorkommnissen (1. Sam. 12, 17 f.); der Regen bleibt gänzlich aus (vgl. Spr. 26, 1); „niemals — sagt Hieronymus — haben wir am Ende des Monats Juni oder im Juli in diesen Provinzen und insbesondere in Judäa Regen zu sehen bekommen"; daher kann man das Dreschgeschäft ohne Schaden ganz unter freiem Himmel zu Ende führen. Die Morgennebel, die im Mai noch öfters die Thäler, Ebenen und niedrigeren Hügellandschaften bedecken, werden in den folgenden Sommermonaten nur etwa zu leichten Morgenwolken, welche die höheren Berggipfel umhüllen, aber in kurzer Zeit, von der Sonnenwärme aufgelöst, wieder verschwinden (vgl. Hos. 6, 4 u. 13, 3 nach berichtigter Übersetzung). Die mittlere Temperatur steigt in den Monaten Juni (23 ° C.) und Juli (24 ° C.), weil jetzt auch die Nächte schwül werden, allmählich, bis sie im August mit 24,6 ° C. ihren Höhepunkt

*) Ohne Zweifel bezieht sich diese Stelle auf den Spätregen; aber nicht richtig ist es, wenn manche Auslegung die Zeitbestimmung „als es noch drei Monate bis zur Ernte waren" so auffassen, als ob damit der gewöhnliche Anfangstermin des Spätregens angegeben werde, wobei man denselben bis Ende Februar zurückschiebt und für Nordpalästina die Ernte einen Monat später ansetzt, als in der Gegend von Jerusalem. Die Stelle besagt nur, daß der Regen statt, wie sonst, 1—1½ Monate, schon 3 Monate vor der Ernte aufgehört habe, daß also der Spätregen ausgeblieben, oder vielmehr nur als Strichregen gefallen sei.

erreicht. Die Hitze wird jedoch durch die Kürze der Tage — am längsten geht die Sonne kurz vor 5 Uhr auf und kurz nach 7 Uhr unter (vgl. S. 1632b) —, durch den aus Nordwesten kommenden Tagesluftzug (s. Winde), durch den häufig sehr starken Nachttau und durch die Reinheit der Luft sehr gemildert und ist, wenigstens in Jerusalem, nur drückend, wenn der Südwind weht. Bei dem gänzlichen Ausbleiben des Regens erstirbt aber auf den Feldern mehr und mehr alles Grün, und die Landschaft bekommt ein dürres, ödes Aussehen; eine Zeit lang kann sich das Auge noch an hellgrünen Hirsefeldern oder an dem dunkleren Grün vereinzelter Fruchtbäume und Sträucher, etwa auch an dem eines Weinbergs erquicken; aber gegen den August hin sieht auch das Laub dürr und welk aus; der Nachwuchs des Grases, den der Nachttau noch ermöglicht hatte, hört in den niedriger gelegenen Gegenden ganz auf, so daß die Herden nur noch an den Kräutern auf kühleren Gebirgshöhen oder in Thalgründen mit fließendem Wasser Weide finden; die Bäche versiegen; das Wasser in den Cisternen geht zur Neige, und das ganze Land ist ausgetrocknet und verdorrt. So bleibt es im September, in welchem die Hitze noch wenig abnimmt (im Mittel $22{,}5^{\circ}$ C.) und nur einzelne Nächte Kühlung bringen. Gegen Ende desselben und Anfang Oktobers, der Zeit der Weinlese, fangen endlich Nebel und Wolken wieder an sich zu zeigen; dann und wann kommt wohl auch ein flüchtiger Regenschauer; aber nachhaltig erquickt wird das dürstende Land erst, wenn der ersehnte Frühregen sich einstellt. — Hervorzuheben ist noch, daß im Sommer die Atmosphäre in Paläſtina meist überaus klar und rein ist, so daß entfernte Gegenstände sehr deutlich sichtbar sind, und der Reisende die Entfernungen leicht viel zu niedrig anschlägt; der Glanz der Sonne und des Sonnenscheins, wie der des sternenbesäten Nachthimmels ist darum auch unvergleichlich viel größer, als bei uns; nicht Italien, sondern nur etwa Griechenland kommt hierin Palästina gleich. Wenn jedoch der Sirokko die Luft mit feinem Staub und Sand erfüllt, oder wenn zuweilen ein trockener, rauchartiger Dunst aufsteigt, wird diese Durchsichtigkeit der Atmosphäre getrübt. — Gewaltiger, als sie bei uns zu sein pflegen, sind häufig die Gewitter: in ihren Donnern hörte der Israelite die furchtbar prächtige Stimme Jehova's, in ihren zerschmetternden Blitzen erkannte er die feurigen Geschosse des zürnenden Gottes; aber er wußte auch wohl von dem Segen und der Erquickung, welche sie den dürstenden Fluren und allem was lebt und webt zu bringen pflegen (vgl. bes. Ps. 29; auch Ps. 18, 9. 13 ff. Hiob 36, 29 ff. 37, 1 ff.). — Schließlich haben wir noch die sehr bedeutenden Verschiedenheiten zu erwähnen, welche in den Witterungs- und Temperaturverhältnissen zwischen den verschiedenen Landstrichen Palästina's bestehen. Am abweichendsten von denen des Gebirgslandes, die wir bisher vorzugsweise im Auge gehabt haben, gestalten sie sich in dem tiefgelegenen Jordanthal und den Umgebungen des Toten Meeres. Hier ist der Sommer überaus heiß, und der Winter sehr mild; die mittlere Jahrestemperatur ist beträchtlich höher, als im Gebirgsland; das Klima ist ein subtropisches und entspricht etwa dem von Nubien und Südarabien: während im Gebirgsland und auch auf der Küstenniederung die Dattelpalme ihre Früchte nicht zeitigen kann, brachte sie hier reichen und vorzüglichen Ertrag, und bei Jericho gedieh einst die Balsamstaude, der Cyperstrauch, das Zuckerrohr und die Baumwolle. Nie fällt hier Schnee; während in der Umgebung Jerusalems rauhes Winterwetter herrschen und der Schnee mehrere Tage liegen kann, bleibt in dem so nahen, aber mehr als 1000 m tiefer gelegenen Jericho das Klima so mild, daß die sommerliche linnene Kleidung nicht zu leicht wird (vgl. Joseph., J. Kr. IV, 8, 3). Herodes d. Gr. brachte darum den Winter gern in Jericho zu. Natürlich fällt hier die Erntezeit beträchtlich früher als im übrigen Lande: die Gerstenernte ist gewöhnlich schon gegen den 20. April, die Weizenernte um die Mitte des Mai beendet; nach talmudischen Angaben wurde dieser früheren Reife des Getreides auch darin Rechnung getragen, daß man die Gerstenernte im Jordanthal schon vor der Darbringung der Webegarbe (s. d. A.) beginnen durfte. Der Regentage sind es hier viel weniger als in Jerusalem, und die jährliche Regenmenge ist viel geringer; schon in der ersten Hälfte des April kann man die Winterbäche völlig ausgetrocknet finden; die Zeit, in welcher das untere Jordanthal und die Umgegend des Toten Meeres den unumwölkten Strahlen einer brennenden Sonne ausgesetzt ist, währt 7, ja selbst 8 Monate. Beim Mangel kühlender Winde steigt darum auch die Hitze im Sommer zu einer unerträglichen Höhe, zumal wenn auch noch ein heißer Ost- oder Südwind weht. Am Toten Meer hat man schon in der ersten Hälfte des Mai um Mittag eine Temperatur von 43° C. im Schatten beobachtet, und im Juli beträgt sie bei Engedi oft noch nach Sonnenuntergang 44°. — Hinsichtlich ihrer Temperaturverhältnisse steht die Küstenniederung am Mittelmeer zwischen dem Jordanthal und dem Gebirgsland; die Ernte fällt etwa 10 Tage später als in jenem und 14—20 Tage früher, als in diesem; der Winter ist infolge der wärmeren Seeluft mild, der Sommer zeitenweise erstickend heiß (vgl. Joseph., J. Kr. III, 9, 1); doch ist die mittlere Jahrestemperatur nur ausreichend, um z. B. die Dattelpalme zum Blühen zu bringen, nicht aber um sie Früchte zeitigen zu lassen; um so herrlicher gedeihen die Orangen und Citronen. An Regentagen und an Regenmenge ist die Küstenniederung ärmer als

das Gebirgsland; erst an der phönicischen Küste, wo der hochragende Wall des Libanon dem vom Meer herkommenden Winde im Wege steht, wird der Regenfall ein reichlicherer, als in der Gegend von Jerusalem. — Größer als im eigentlichen Palästina sind sowohl die täglichen, als die jährlichen Temperaturschwankungen auf der baumlosen Steppenhochebene im südlichen Teil des Ostjordanlands (s. Ebene). Der Winter ist hier strenger und hält länger an; im Frühling entwickelt sich eine reiche, üppige Vegetation; aber sie ist nur von kurzer Dauer; in dem glühend heißen Sommer, in welchem bald auch die Nächte schwül und taulos werden, erstirbt sie ganz, und die baumlose Steppe bietet den Anblick einer öden Wüste. — Eine wesentliche Veränderung der klimatischen und meteorologischen Verhältnisse hat in Palästina seit den Zeiten der Bibel nicht stattgefunden; die Erntezeiten und die Zeit der Weinlese sind z. B. noch heute dieselben, wie damals. Dagegen war in früheren Zeiten ganz anders als heutzutage für die Sammlung und Ausnutzung des in den Wintermonaten auf das Land herniederkommenden Wasserschatzes gesorgt; auch die Verminderung des Waldbestandes hat schwerlich einen so bedeutenden nachteiligen Einfluß auf das Maß, in welchem Palästina an den Segnungen des Regens teil hat, geübt, als man gewöhnlich meint (s. d. A. Wald).

Witwen. Unter den Hilfsbedürftigen, die unter dem besonderen Schutz und der Fürsorge Gottes stehen, und deren sich auch jeder gottesfürchtige Israelite in barmherziger Liebe annehmen soll, werden begreiflicherweise die W. und Waisen häufig hervorgehoben (vgl. z. B. 2. Mos. 22, 22 ff. 5. Mos. 10, 18. 27, 19. Jes. 1, 17. Jer. 7, 6. 22, 3. Sach. 7, 10 u. a.). Ihnen sollen alle die gesetzlichen Anordnungen zu gute kommen, welche den Armen die Erlangung des nötigen Unterhalts erleichtern (s. Arme u. S. 21b), oder sie gegen hartherzige Gläubiger schützen sollen (s. Schuld- u. Pfandwesen). Die äußere Lage der W. war freilich selbstverständlich eine verschiedene; neben ganz armen (vgl. z. B. 1. Kön. 17, 9 ff.) gab es auch reiche (Judith 8, 6), und mancher Witwe mochten die Ansprüche, die sie an die Hinterlassenschaft ihres Mannes hatte (s. Erbrecht, S. 406b. 407b), ihr Auskommen sichern. In die Lage eines Rechtsbeistandes zu bedürfen konnte aber bei den Einrichtungen der israelitischen Rechtspflege und der so oft herrschenden Habsucht und Ungerechtigkeit leicht jede Witwe kommen (s. Gerichtswesen Nr. 5). Kinderlose Witwen, deren Eltern noch lebten, kehrten wohl in der Regel in das Vaterhaus zurück und wurden ganz, wie unverheiratet gebliebene Töchter, zum Hause des Vaters gerechnet, so daß z. B. die verwitwete Priestertochter mit vom Geheiligten essen durfte (3. Mos. 22, 13. 1. Mos. 38, 11). Nur bedurfte das Entsagungsgelübde einer solchen Witwe keiner väterlichen Einwilligung, sondern war ohne weiteres verbindlich (4. Mos. 30, 10). In vielen Fällen sicherte auch das Institut der Leviratsehe die noch jüngeren kinderlosen Witwen gegen länger dauernde Vereinsamung (s. Ehe Nr. 3). Über sonstige Wiederverheiratung der W. s. d. A. Ehe, S. 351. Daß aber manche W. den Traueranzug dauernd beibehielten, allem Schmuck und aller sonst üblichen Lebensfreude entsagten und in stiller Zurückgezogenheit lebten, war auch bei den Israeliten nichts Ungewöhnliches (1. Mos. 38, 14. Judith 8, 5 f. 16, 9 f.). — Von der besonderen Fürsorge, deren sich W. und Waisen in den Zeiten des späteren gesetzeseifrigen Judentums zu erfreuen hatten, zeugen unter anderem die Notizen über den Beuteanteil, der ihnen von den Makkabäern zugewiesen wurde (2. Makk. 8, 28. 30), und über den Gebrauch, ihr Vermögen als Depositum im Tempelschatz zu verwahren (2. Makk. 3, 10). Gerade dieser Gebrauch mochte aber auch nicht selten scheinheiliger Habsucht den Anhalt dazu bieten, sie unter frömmelnden Vorwänden um das Ihre zu bringen (Mark. 12, 40. Luk. 20, 47. Matth. 23, 14). — In der urchristlichen Kirche gehörte die Versorgung der W. zu den Erweisungen der christlichen Liebe, welche am frühesten geregelt worden sind. Wenn auch selbstverständlich dem Liebeseifer des einzelnen viel Raum blieb (Apstlg. 9, 39 ff. Jak. 1, 27), so galt die Witwenversorgung doch auch von vornherein überall als Gemeindeangelegenheit, und in Jerusalem hat das Interesse an einer geregelten und gleichmäßigen Erfüllung dieser Liebespflicht zur Errichtung des ersten christlichen Gemeindeamts geführt (Apstlg. 6, 1 ff.). Schon im apostolischen Zeitalter werden aber Anordnungen nötig, welche bezweckten, dem Mißbrauch der gemeindlichen Witwenversorgung zu wehren und dieselbe auf die „rechten" Witwen zu beschränken. Als solche „rechten" Witwen sollten nur diejenigen gelten, welche keine Angehörigen mehr hatten, die sie versorgen konnten, und denen diese Liebespflicht in erster Linie oblag, also ganz vereinsamte und hilflose Witwen; dabei wurde vorausgesetzt, daß eine solche rechte Witwe nicht durch üppiges Leben Anstoß gebe, sondern in Gottvertrauen und anhaltendem Gebet (vgl. Luk. 2, 36 f.) ihren Christenglauben bewähre; auch wurde, falls eine Witwe Kinder oder Enkel hatte, von ihr gefordert, daß sie vor allem in der Versorgung und Erziehung derselben frommen Sinnes in ihrem eigenen Hause walte (1. Tim. 5, 3—8. 16). Weiter bestand nach 1. Tim. 5, 9 ff. zur Zeit der Abfassung dieses Briefes in den betreffenden Gemeinden die Einrichtung, daß eine Anzahl gewählter oder sonstwie in eine Liste eingetragener Witwen zum

Dienst der Gemeinde berufen waren. Man hat dabei nicht an Diakonissinnen zu denken, sondern an die Matronen, welche nachmals bei Kirchenvätern vom Ende des zweiten bis zum vierten Jahrhundert als Ältestinnen (presbytides, viduae seniores) oder als Chor der Witwen erwähnt werden. Sie führten die Aufsicht über den weiblichen Teil der Gemeinde, besonders über Witwen und Waisen, und mit der Aufnahme in ihren Verband war, wenn nicht förmlich und ausdrücklich, so doch nach einer als selbstverständlich geltenden Voraussetzung die Verpflichtung verbunden, im Witwenstande zu bleiben und sich fortan nur dem Dienste Christi an der Gemeinde zu widmen (vgl. 1. Tim. 5, 11. 12; statt „den ersten Glauben" l. „die erste Treue"). Nachmals hatten sie jedenfalls dieses Gelübde abzulegen, trugen eine besondere Witwentracht, wurden durch Handauflegung geweiht und saßen in den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen an einem besonderen Platz neben den Presbytern, und zwar unbedeckt. Auch wurden später Jungfrauen, die das Gelübde der Ehelosigkeit ablegten, mit aufgenommen und mit unter dem Namen „Witwen" inbegriffen. Von der Laodicenischen Synode (364 n. Chr.) wurde das Institut aufgehoben oder wenigstens so reformiert, daß diese Witwen nicht mehr als Trägerinnen eines kirchlichen Amtes galten. Die für die Anfänge dieses Instituts in 1. Tim. 5, 9 ff. getroffenen Anordnungen stellen fest, daß die zum Gemeindedienst berufenen Witwen mindestens 60 Jahre alt sein müßten, während junge Witwen nicht zuzulassen seien; daß sie ferner nur einmal verheiratet gewesen sein durften (s. Ehe, S. 351 b), und endlich, daß sie sich in Übung guter Werke, unter welchen beispielsweise das Aufziehen von Kindern an erster Stelle genannt ist, bewährt haben müßten. Ganz unhaltbar ist die Meinung, daß es sich in 1. Tim. 5, 9—15 nur um Eintragung in die Liste der von der Gemeinde zu versorgenden Witwen handle.

Woche. Die 7tägige Woche — im Hebr. (schabu'a), Griech. (hebdomas) und Latein. (septimana) nach der Siebenzahl der Tage benannt, während das deutsche Wort den Zeitwechsel bezeichnet — ist nach dem Zeugnis der Bibel schon eine althebräische (1. Mos. 29, 27), vormosaische Institution. Vom Sabbath abgesehen, hatten aber die einzelnen Wochentage bei den Israeliten keine Namen; nur Bezeichnungen, wie „am Tag nach dem Sabbath" (3. Mos. 23, 11. 15. 16), „am Tag nach dem Passah" (4. Mos. 33, 3. Jos. 5, 11), waren üblich. Selbst die Zählung oder Numerierung der Wochentage war nicht sehr gebräuchlich; sie kommt im A. T. nur in der Abzielung auf den 7. Tag, als den Sabbath (1. Mos. 1. 2. Mos. 16, 5. 22 ff. u. a.) vor; man pflegte lieber nach Monatstagen, als nach Wochentagen zu datieren. Es hängt dies damit zusammen, daß trotz der in gottesdienstlichen und ceremoniellen Anordnungen (wie auch in geschichtlichen Angaben) überaus häufigen Bemessung einer bestimmten Zeitdauer nach sieben Tagen, doch die Woche als Einheit nur verhältnismäßig selten als Zeitmaß gebraucht wurde. Außer in einigen vereinzelten Fällen (1. Mos. 29, 27 f. 3. Mos. 12, 5. Dan. 10, 2 f.) geschieht es nur bei der Bestimmung des 7 Wochen nach Beginn der Ernte zu feiernden Pfingstfestes, welches darum den Namen Wochenfest führte (vgl. 2. Mos. 34, 22. 4. Mos. 28, 26. 5. Mos. 16, 9 f. 16. 2. Chr. 8, 13 u. d. A. Pfingsten). Auch im späteren Judentum und so auch im N. T., wo die Woche nach jüdisch-aramäischem Sprachgebrauch (vgl. auch schon 3. Mos. 23, 15) sabbaton oder im Plur. sabbata heißt, bleibt es bei der bloßen Zählung oder Numerierung der Wochentage (Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 9. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1. Apstlg. 20, 7. 1. Kor. 16, 2). Nur der Freitag erhielt als Vorsabbath oder Rüsttag (s. d. A.) seinen besonderen Namen. — Die 7tägige Woche ist aus der durch den Mondwechsel an die Hand gegebenen Vierteilung des Mondmonats entstanden und konnte so bei verschiedenen Völkern, ohne Abhängigkeit des einen von dem anderen, in Gebrauch kommen. Daraus erklärt es sich, daß wir sie als urwüchsiges Institut z. B. bei den Chinesen und bei den Peruanern antreffen. Zu den semitischen und den meisten abendländischen Völkern ist sie aber, teilweise erst in verhältnismäßig später Zeit, unmittelbar oder mittelbar aus Babylonien gekommen. Die Ägypter und die Griechen teilten ursprünglich den Monat in 3 zehntägige Wochen, und die Römer hatten eine 8tägige Woche. Bei den Babyloniern dagegen hatte jene natürliche Vierteilung des Monats an der schon aus dem vorsemitischen Babylonismus stammenden und von Hause aus in der Zahl der Planeten begründeten Heiligkeit der Siebenzahl eine besondere Stütze; und so kam auch bei ihnen und den Assyrern die Sitte auf die einzelnen Wochentage nach den planetarischen Gottheiten zu benennen. Es geschah dies aber geraume Zeit mit noch schwankender Reihenfolge dieser Gottheiten; neben der älteren: Sin (Mond), Samas (Sonne), Nebo (Merkur), Istar (Venus), Adar (Saturn), Nergal (Mars) und Bel-Merodach (Jupiter), kommen andere vor, darunter auch die später in allgemeineren Gebrauch gekommene: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn. — Die Hebräer nun müssen die 7tägige Woche schon bei ihrer Auswanderung aus Babylonien (s. Ur Casdim) mitgenommen haben, und zwar wahrscheinlich bevor die Benennung der Wochentage nach den Planetengöttern aufgekommen war (s. Sabbath Nr. 1). Dasselbe

wird auch für die Aramäer anzunehmen sein (1. Mos. 29, 27). Bei diesen aber fand nachmals auch jene babylonisch-assyrische Benennung der Wochentage Eingang, und zwar in der Reihenfolge der Planetengottheiten, welche Saturn die letzte Stelle anwies. Denn nicht nur waren diese 7 Götter den aramäischen Mandäern bekannt, sondern bei den harranischen Zabiern waren auch die Wochentage denselben in der Reihenfolge Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn geweiht. Bei den christlichen Aramäern findet sich dagegen nur die biblische Bezeichnungsweise der Wochentage. Durch die in West- und Nordarabien angesiedelten Juden kam ziemlich spät, aber noch vor Muhammed die 7tägige Woche mit den Namen ʿarûbe für Freitag (s. Rüsttag) und sabtu für den Sabbath auch zu den Arabern. Zu den Griechen und Römern aber kam sie teils durch die Juden, teils durch die heidnischen Aramäer, von welchen insbesondere die in ihren Anfängen (Saturnstag!) seit der ersten Kaiserzeit nachweisbare Benennung der Wochentage nach den planetarischen Gottheiten entlehnt wurde. Durch die Römer wurde diese, vielleicht auch die 7tägige Woche selbst, nicht nur an die gallischen, sondern auch an die germanischen Völker übermittelt, welche jedoch in den Benennungen Ziwstag (Dienstag), Wodanstag (Mittwoch), Thorstag und Freiastag die römischen Götternamen mit denen der entsprechenden deutschen Götter vertauschten. Dagegen haben die slavischen Völker die 7tägige Woche erst mit ihrer Christianisierung erhalten, weshalb bei ihnen auch die biblische Numerierung der Wochentage üblich blieb. Vgl. über alles dies Schrader in den Stud. u. Krit. 1874, S. 343 ff. u. KAT.², S. 18 ff. — Die Wochen in Dan. 9, 24—27 sind Jahrwochen oder Jahrsiebente (vgl. 3. Mos. 25, 8 u. d. A. Sabbathjahr Nr. 4).

Wohlgerüche, s. Räuchern, Salbe u. Specereien.

Wolf (Canis lupus; hebr. ze'ēb). Der noch heute in Palästina in allen Teilen des Landes vereinzelt oder paarweise dann und wann anzutreffende Wolf war früher wohl noch häufiger und erscheint auch in der Bibel als der Hauptfeind der Schafherden (Sir. 13, 21. Matth. 10, 16. Luk. 10, 3. Joh. 10, 12), weshalb das friedliche Zusammensein von Wolf und Lamm den in der messianischen Zeit wiederkehrenden völligen Frieden in der Schöpfung veranschaulicht (Jes. 11, 6. 65, 25). Weil der Wolf bei Tag ruhig im Versteck zu liegen pflegt und sich erst am Abend aufmacht, um in gefräßiger Gier Beute zu suchen, sind „die Wölfe am Abend" (wörtlich: „Abendwölfe") ein besonders bezeichnendes Bild habsüchtiger, räuberischer Richter (Zeph. 3, 3) oder auch der ungestüm auf ihr Ziel losstürzenden Schlachtrosse der Chaldäer (Hab. 1, 8); auch „der Wolf aus der Wüste" (Jer. 5, 6) ist ein passender Ausdruck, da in Palästina, wie überhaupt im Süden, mehr Steppen und Wildnisse, als Wälder dem Wolf als Aufenthaltsorte dienen. Wie ein Midianiterfürst den Namen „Wolf" führte (Richt. 7, 25: Seb), so wird der kriegerische, raublustige Stamm Benjamin ein reißender Wolf genannt (1. Mos. 49, 27; vgl. Richt. 20, 21. 25 u. d. A. Benjamin). Sonst ist der Wolf Bild blutdürstiger und raublustiger Fürsten (Hes. 22, 27. Zeph. 3, 3), falscher Propheten und Lehrer (Matth. 7, 15. Apstlg. 20, 29) und offener Feinde und Verfolger der Gemeinde Gottes (Matth. 10, 16. Luk. 10, 3. Joh. 10, 12). Der Wolf hat in südlicheren Ländern einen kurzhaarigeren und rauheren Pelz, dessen gelbgraue Färbung, wie bei uns, im Sommer mehr in das Rötliche, im Winter aber nicht, wie bei uns, ins Gelbliche, sondern ins Schwärzliche spielt; eine artliche Verschiedenheit wird dadurch natürlich nicht begründet.

Wolken- und Feuersäule. Nach der biblischen Erzählung gab Gott in der mosaischen Zeit seine persönliche Gegenwart in der Regel durch seine Erscheinung in einer Wolke (2. Mos. 16, 10. 34, 5. 4. Mos. 11, 25) oder im Feuer (2. Mos. 3, 2 ff.; vgl. auch 1. Mos. 15, 17) oder — und dies ist das Gewöhnlichste — in der Wolke und im Feuer sinnenfällig kund. Dabei dient die Wolke dazu die Herrlichkeit des unnahbaren und unschaubaren Heiligen zu verhüllen (vgl. Ps. 97, 2. Hiob 36, 29), während das Feuer dieselbe als eine für die unreine Kreatur und insbesondere den unberufen Nahenden verzehrende darstellt. Das Urbild dieser Gotteserscheinungen ist die auf dem Sinai. Von einer dichten, dunkeln Wetterwolke umhüllt kommt Jehova im Feuer auf denselben herab, um mit Moses und dem Volke Israel zu reden, und während seine Herrlichkeit, anzusehen wie ein verzehrendes Feuer, dauernd auf der Spitze des Berges wohnt, bleibt der Berg von der Wolke bedeckt (2. Mos. 19, 9. 16. 18. 24, 15—18. 5. Mos. 4, 11. 5, 22). Eng schließt sich an dieses Urbild die sinnenfällige Darstellung der dauernden Gegenwart Jehova's inmitten seines Volkes während der Wüstenwanderung an, von welcher die in der sogen. Grundschrift des Pentateuchs verzeichnete Überlieferung berichtet: die Wolke bedeckt die von der Herrlichkeit Jehova's erfüllte Stiftshütte, und in der Nacht leuchtet sie in hellem Feuerglanz; ihr ruhiges Verbleiben über der Hütte weist das Volk an gelagert zu bleiben, ihre Erhebung gibt das Zeichen zum Aufbruch, und ihre Niedersenkung zeigt den neuen Lagerplatz an; während des Zuges aber befindet sie sich über den Israeliten, als sichtbares Unterpfand des gött-

lichen Schutzes (2. Mos. 40, 34—38. 4. Mos. 9, 15—23. 10, 11 f. 34). Meist ist von dieser Wolke so gesprochen, als sei dieselbe während des ganzen Wüstenzuges fort und fort für alles Volk sichtbar gewesen; aber 4. Mos. 16, 42 [17, 7] ist vorausgesetzt, daß sie nur in außerordentlichen Fällen zu sehen war. Diese Überlieferung hat Jesaja vor Augen, wenn er Jes. 4, 5 f. die schützende und schirmende Gnadengegenwart Jehova's in der Gottesstadt der Vollendungszeit durch eine den Berg Zion bedeckende Rauchwolke, die in der Nacht als Feuerglanz erscheint, veranschaulicht; ebenso fußt auf ihr (vgl. bes. 4. Mos. 10, 34) die Aussage über die Wolke und das Feuer in Ps. 105, 39; und nicht minder (vgl. bes. 2. Mos. 40, 34 f.) die Darstellung, wie beim Einzug Jehova's in den salomonischen Tempel die seine Herrlichkeit in sich bergende Wolke diesen erfüllte (1. Kön. 8, 10 f. 2. Chr. 5, 13 f.); es ist dies die einzige derartige sinnenfällige Erscheinung Jehova's, welche die Bibel aus der nachmosaischen Zeit berichtet; nur in prophetischen Visionen (Jes. 6, 4. Hes. 10, 3 f.) kommt noch analoges vor. — Neben jener Vorstellung von der über der Stiftshütte lagernden Wolke finden wir nun, sicher wenigstens in einer Stelle (3. Mos. 16, 2), auch die, daß Jehova in die Wolke gehüllt auf dem Gnadenstuhl im Allerheiligsten zu erscheinen pflegte (vgl. S. 248a), und in mehreren Stellen (2. Mos. 33, 9 f. 4. Mos. 12, 5. 10. 5. Mos. 31, 15; vgl. auch Ps. 99, 7) die ähnliche, daß er zuweilen in die Wolkensäule gehüllt im Eingang der Stiftshütte erschienen sei, um mit Moses zu reden. Nimmt man auch mit Recht an, daß die letzteren Stellen nicht aus der Grundschrift der Bb. Mose's stammen, so scheint doch wenigstens in 2. Mos. 33, 9 f. u. 4. Mos. 12, 5. 10 ebenfalls jene Vorstellung von der über der Stiftshütte lagernden Wolke vorausgesetzt zu sein, da von einem Herabkommen der Wolkensäule und 4. Mos. 12, 10 von einem Weichen der Wolke von der Hütte gesprochen wird. — Von der Wolkensäule ist aber auch schon vor der Erbauung der Stiftshütte und ohne alle Beziehung auf sie die Rede. In ihr zieht Jehova vor dem Volke her, um es den rechten Weg zu führen, und in der Nacht wird sie zur dem Volke leuchtenden Feuersäule (2. Mos. 13, 21 f. 14, 19 f. 24. 4. Mos. 14, 14. 5. Mos. 1, 33; vgl. Ps. 78, 14. Neh. 9, 12 u. 19); einmal (2. Mos. 14, 19 f. 24) tritt sie auch hinter die Israeliten, um diese gegen die sie verfolgenden Ägypter zu schützen. So wird Jehova in der Wolken- und Feuersäule der Zugführer und Zugbeschließer (vgl. Jes. 52, 12). Es ist die sogen. jehovistische Überlieferung, in welcher wir dieser Vorstellung begegnen, und wahrscheinlich wurde nach ihr seit der Erbauung der Stiftshütte die Wolken- und Feuersäule, während das Volk gelagert war, für gewöhnlich als in der Gotteswohnung befindlich gedacht (vgl. 5. Mos. 31, 15). Jedenfalls aber liegt hier eine andere Vorstellung von der sinnenfälligen Darstellung der leitenden und schützenden persönlichen Gegenwart Jehova's während der Wanderung von einem Lagerplatz zum andern vor: an die Stelle der über dem Volk mitziehenden Wolke ist die vor ihm herziehende Wolkensäule getreten. Es erinnert diese Vorstellung an die noch heute bei den Handels- und Pilgerkarawanen übliche Sitte, bei nächtlicher Wanderung durch die Wüste den einzelnen Zügen Leuchten an der Spitze langer Stangen vorantragen und mittels derselben auch jedem Zug im voraus seinen Lagerplatz bezeichnen zu lassen (vgl. S. 1301a). Aus dem Altertum berichtet Curtius von der Sitte der Perser, dem Heere auf seinem Marsch das auf silbernem Altar brennende heilige Feuer vorantragen zu lassen, und von Alexander d. Gr., daß er dem Heere das Zeichen zum Aufbruch statt mit der Trompete mittels einer über dem Hauptzelt aufgerichteten langen Stange, an welcher nachts ein Feuer brannte, und am Tag Rauch aufstieg, habe geben lassen. Naturalistische Wundererklärer haben diese Analogien benutzt, um auch aus der Wolken- und Feuersäule eine den Israeliten an einer langen Stange vorausgetragene Feuerpfanne zu machen, die am Tag durch ihren Rauch und bei Nacht durch ihren Feuerschein als Wegweiser und Signal gedient habe. Dabei geht aber der eigentliche Kern der Vorstellung ganz verloren. Mehr innere Verwandtschaft mit der biblischen Überlieferung hat die schon von Clemens von Alexandrien verglichene Sage von dem Feuer, welches dem Trasybul, als er von Phyle aus gegen die 30 Tyrannen zog, in der Nacht als Führer voranzog, oder die von der am Himmel brennenden Fackel, welche die Flotte des Korinthers Timoleon während der Nacht nach Italien leitete (Diod. Sic. XVI, 66). Der Kern der biblischen Vorstellung von der Wolken- und Feuersäule aber, daß nämlich Jehova selbst oder der Engel Jehova's (vgl. 2. Mos. 14, 19, auch 2. Mos. 3, 2) Israel durch die Wüste geleitet und während der Wanderung behütet habe, wird getroffen, wenn der Verf. des Buches der Weisheit (10, 17) die Weisheit Gottes, und wenn Philo den göttlichen Logos in der Wolken- und Feuersäule erkennt.

Worfeln, Worfschaufel, s. Ackerbau Nr. 7.

Wucher bezeichnet in der Bibel jeden aus einem Darlehen gezogenen Zins oder sonstigen Gewinn, nicht bloß den übermäßigen (vgl. Matth. 25, 27. Luk. 19, 23), weshalb auch der Gläubiger ohne übeln Nebensinn „Wucherer" genannt wird (Luk. 7, 41 f.). Da aber das Zinsennehmen von dem Volksgenossen überhaupt untersagt ist (s. d. A. Schuld- und Pfandwesen u. vgl. noch Luk. 6, 34), so heftet sich an den Ausdruck fast immer schon ein übler Sinn.

Würmer. Der dem deutschen „Wurm“ entsprechende hebr. Ausdruck tôlaʿ, tôleʿah, tôláʿath umfaßt neben den eigentlichen Würmern auch Raupen, Maden, an Pflanzen herumkriechende Insekten u. dgl., wie das entsprechende griech. Wort skōlēx auch von Schmetterlingsraupen (z. B. von Aristoteles), und wie unser deutsches Würmer volkstümlich in gleich umfassendem Sinne gebraucht wird. So sind die Würmer, welche den Ertrag des Weinstocks vernichten (5. Mos. 28, 39), und die, welche die Ricinusstaude verderben (Jon. 4, 7), am wahrscheinlichsten Raupen (s. Wein Nr. 2 u. Kürbis); die in verderbendem Manna entstehenden (2. Mos. 16, 20), sind Maden, vielleicht auch Larven der Mannaschildläuse (s. Manna), und insbesondere wurde die Carmesinschildlaus schlechtweg „Wurm“ genannt (s. Carmesin). Engeren Sinnes ist das hebr. Wort rimmah, das der Grundbedeutung (= Zersetztes, Verfaultes) gemäß nur von den in faulenden Pflanzenstoffen (2. Mos. 16, 24), in Geschwüren (Hiob 7, 5) und in verwesenden Leichen (Hiob 17, 14. 21, 26. 24, 20. Jes. 14, 11, wo Luther unrichtig „Motten“ übersetzt) entstehenden Maden und Würmern gebraucht wird. Für letzteres Wort kann überall auch das umfassendere tôláʿath und das entsprechende griech. skōlēx (Sir. 10, 13 [11]. 19, 3. 1. Makk. 2, 62) stehen (vgl. 2. Mos. 16, 20 mit V. 24. Jes. 14, 11; 66, 24), nicht aber umgekehrt. Als Bezeichnung des Elenden und Verachteten werden beide Ausdrücke bildlich gebraucht (Hiob 25, 6), wenn auch tôláʿath gebräuchlicher ist (Ps. 22, 7. Jes. 41, 14). Von den den Leichnam verzehrenden Würmern ist die bildliche Verwendung des Wurms zur Bezeichnung der Höllenqual entlehnt (Jes. 66, 24. Jdth. 16, 21. Sir. 7, 19. Mark. 9, 44. 46. 48). — Mit „Gewürm“ hat Luther das alle kleineren, am Boden kriechenden Landtiere bezeichnende Wort rémes (s. Tiere), einigemale (3. Mos. 5, 2. 22, 5) auch das noch allgemeinere schéreṣ (= Gewimmel) übersetzt. In Mich. 7, 17 ist „Erdenkriecher“ (Luth.: „Gewürm auf Erden“) dichterische Bezeichnung der Schlangen; über Hiob 4, 19 u. Jes. 51, 8 vgl. d. A. Motte. Die „Würmer“ (griech. herpeton = Kriechtier), welche Weish. 11, 16 als Gegenstand der Verehrung seitens der Ägypter genannt sind, sind wahrscheinlich Krokodile und Schlangen (vgl. 15, 18 f. u. Hes. 8, 10); die „bösen Würmer“ aber, mit welchen die Ägypter nach Weish. 16, 1 gestraft wurden, sind nach dem Griech. überhaupt schädliche und gefährliche Tiere (vgl. V. 9), wobei mit an die im 2. Buch Mose nicht erwähnten Schlangen (Weish. 17, 9) gedacht sein kann. — Auf Holzwürmer ist Bar. 6, 19 [20] hingedeutet; in der Sept. sind sie auch Spr. 12, 4 (wo Luther richtiger übersetzt) u. 25, 20 u. in der Vulg. 2. Sam. 23, 8 erwähnt. Auf den Altar soll nach dem Talmud kein wurmstichiges Holz kommen, und es war ein Geschäft der zum Altardienst nicht tauglichen Priester solche unverwendbaren Scheite auszuscheiden. — Über die Wurmkrankheit des Antiochus Epiphanes (2. Makk. 9, 5 ff.) und Herodes Agrippa's I. (Apstlg. 12, 23) vgl. d. A. Krankheiten, S. 876. Wir verweisen bezüglich derselben namentlich noch auf Rud. Leuckart, Die Parasiten des Menschen, 2. Aufl. I, S. 176 ff., wo konstatiert ist, daß nicht nur Darmwände, sondern auch die Leibeswand am Nabel und in der Leistengegend infolge des Andrängens massenhafter Spulwürmer durchbrochen werden kann, indem Bindegewebsentzündungen Geschwüre erzeugen, die beim Aufbrechen Würmer entleeren (die sogen. Wurmabscesse). Wenn bezüglich des Herodes Agrippa Josephus (Altert. XIX, 8, 2) nur von heftigen Leibschmerzen redet, die den plötzlich Erkrankten bis zu seinem nach 5 Tagen erfolgten Tode ununterbrochen quälten, so läßt sich dies zwar mit der Angabe Apstlg. 12, 23 unschwer vereinigen, da ein von Würmern veranlaßter Darmdurchbruch Bauchfellentzündung hervorrufen kann und selten später als nach 4 Tagen den Tod herbeiführt. Aber wahrscheinlicher ist doch, daß die Erwähnung der Wurmkrankheit in Apstlg. 12, 23 auf einer Übertragung von Herodes d. Gr. auf Herodes Agrippa beruht; von jenem berichtet auch Josephus in der Beschreibung seiner letzten schrecklichen Krankheit (Altert. XVII, 6, 5. Jüd. Kr. I, 33, 5) unter anderem, daß in den eitrigen Geschwüren seiner Schamteile Würmer entstanden. An den Schamteilen soll auch die Wurmkrankheit begonnen haben, an welcher der Kaiser Galerius Maximinus (311 n. Chr.) starb. Alle derartigen Todesfälle wurden im ganzen Altertum als besondere göttliche Strafgerichte angesehen (vgl. Herod. IV, 205).

Würze (von Wurz, d. i. Kraut, Pflanze, Wurzel) heißen wohlriechende Pflanzenstoffe und den Wohlgeschmack der Speisen erhöhende Pflanzenzuthaten (vgl. „Gewürze“). Luther gibt damit gewöhnlich das hebr. bésem oder bósem, das griech. arōma wieder (s. d. A. Balsam). Über 1. Mos. 37, 25 u. 43, 11 s. d. A. Tragakanth. In 1. Mos. 24, 53 erklärt Luther das Wort durch „köstliche Früchte“; doch hat er selbst das entsprechende hebr. Wort migdanôth in 2. Chr. 21, 3. 32, 23 u. Esr. 1, 6 richtiger durch „Kleinodien“ übersetzt. Sonst vgl. die Artt. Salbe u. Specereien.

Wüsten im eigentlichen vollen Sinne des Wortes hat Palästina nicht aufzuweisen. Es ist für die Verhältnisse des heiligen Landes charakteristisch, daß das gebräuchlichste hebräische Wort für „Wüste“, midbār, eigentlich „Trift“ bedeutet, gebildet wie dieses von einem Zeitwort i. S. von „treiben“. Denn die meisten „wüsten“

Strecken des h. Landes haben in alter Zeit, wie noch heute, wenigstens teilweise als Weideland für Kleinviehherden ausgenutzt werden können (s. bes. 2. Chr. 26, 10. Jer. 9, 10 [9]. Joel 1, 19) und haben deshalb eine, wenn auch numerisch geringe, nomadische Bevölkerung gehabt (Ps. 65, 13). Midbār steht daher teils im Gegensatz zum Kulturland, z. B. dem Gartenland (Jes. 32, 15) — daher heißt „Wüste Gibeon" ein mit Dornen und Disteln besetztes Terrain, s. d. A. Gibeon —, teils im Gegensatz zur eigentlichen Wüste. Dasselbe gilt von dem Worte ʿarabah (von Luther nur selten mit „Wüste" übersetzt, Am. 6, 14. Jer. 5, 6. 17, 6; gewöhnlich mit „Feld, Gefilde, Blachfeld, blaches Feld"), dem am besten unser „Steppe" entspricht, daher gebraucht im Unterschied und Gegensatz zur fruchtbaren Ebene Saron (Jes. 33, 9), oder den Fruchtgärten überhaupt (Jes. 51, 3). Das Wort dient (m. d. Artikel: ha-ʿarabah) zur stehenden Bezeichnung der tiefen Thalspalte, deren Mittelpunkt das Tote Meer ist, und zwar als Name sowohl des südlich vom Toten Meere gelegenen Teiles (5. Mos. 2, 8), der noch heute Wadi el-ʿAraba heißt, als insbesondere des Jordanthales (heute el-Ghôr, s. d. A. Jordan) zwischen Canaan und Gilead (z. B. Jos. 12, 1 ff. 18, 18. 2. Sam. 2, 29. 4, 7. 2. Kön. 25, 4. Hes. 47, 8). Deshalb heißt der in die Südostecke des Toten Meeres einmündende Grenzbach zwischen Moab und Edom (bei der „Wüste Edom" 2. Kön. 3, 8) nachal ha-ʿarabah („Bach in der Wüste") Am. 6, 14 (vgl. Jes. 15, 7: „Bach der Heide"; Luther: „Weidenbach"), und das Tote Meer selbst „das Meer der Arabah" (5. Mos. 4, 49. Jos. 3, 16. 2. Kön. 14, 25. Sach. 14, 10). Einzelne Teile des Jordanthales wurden dann insbesondere mit diesem Namen belegt. So hieß die Umgebung von Jericho ʿArbôt Jerēchô „Blachfeld zu Jericho" (2. Kön. 25, 5), „Feld bei J." (Jer. 39, 5. 52, 8), „Gefilde J." (Jos. 4, 13. 5, 10), auch „Blachfeld in der Wüste" (2. Sam. 15, 28. 17, 16). Dieselbe Gegend ist es, welche Matth. 3, 1 als „Wüste des jüdischen Landes" bezeichnet ist (vgl. Mark. 1, 4), woselbst Johannes taufte. Die gegenüberliegenden Strecken des linken Jordanufers nördlich vom Toten Meere sind die „Gefilde Moabs" (4. Mos. 22, 1. Jos. 13, 32), oder „Gefilde der Moabiter" (4. Mos. 26, 3. 5. Mos. 34, 1. 8 u. ö.); deren südlichster Teil aber, das heutige Ghôr el-Belka, heißt im A. T. jeschîmôn („Wüste, Einöde"; 4. Mos. 21, 10. 23, 8), dort lag Beth Jesimoth (s. d. A.). — Der ausgedehnteste wüste Strich Canaans war aber die „Wüste Juda", insonderheit als der Schauplatz der Jugend- und Verfolgungsgeschichte Davids bekannt (1. Sam. 16, 11. 17, 15. 34 f. 23 f.), in altchristlicher Zeit der Aufenthaltsort zahlreicher Anachoreten (s. ZDPV. III, 1 ff. 234 ff.). Sie ist bereits S. 808 geschildert worden. Über einzelne Teile derselben s. d. Artt. Beth Aven, Engedi, Jeruel, Maon, Siph, Tekoa. — Ausgedehnte Wüsten grenzen im Süden und Osten an Palästina. Im Süden die Wüste des peträischen Arabien, der Sinai-Halbinsel. Sie heißt im A. T. im Unterschied vom Kulturlande des südlichen Juda schlechtweg „die Wüste" (1. Mos. 14, 6. 17, 7. 2. Mos. 3, 1. 18. 5. Mos. 1, 31. 11, 24. Jes. 16, 1). Durch sie hatte Moses einst das Volk Israel aus dem Lande der Knechtschaft ins Land der Verheißung geführt. In Erinnerung an diese grundlegliche Gottesthat wird ihrer oft gedacht als der Stätte göttlicher Gnadenerweisung (5. Mos. 32, 10. Hos. 13, 5. Am. 2, 10); aber auch als des Ortes, da Israel trotz der Erfahrung göttlicher Gnade schnöden Ungehorsam bewies (Hes. 20, 13), und seit der mosaischen Erlösungszeit gilt daher Dichtern und Propheten die Wüste als „Emblem der Durchgangsstätte von der Knechtschaft zur Freiheit, von Niedrigkeit zur Herrlichkeit" (Jes. 40, 3. Hos. 1, 16. Ps. 68, 5). Teile dieser großen Wüste sind die Wüste Kades (S. 818b), Paran (s. d. A.), Sin (S. 899), Sinai, Sur, Zin (s. d. Artt.); sonst vgl. die Artt. Arabien Nr. 2, Bach, Berseba, Lagerstätten. — Im Osten des heiligen Landes liegt endlich die syrisch-arabische Wüste. Sie ist Hes. 20, 35 gemeint unter der „Wüste der Völker", d. h. der an viele Völker grenzenden und diesen gehörenden. Durch sie (genauer: an ihrem nördlichen Rande hin) führte der Weg von Canaan nach Mesopotamien, der Weg, den Assurs und Babels Heere nahmen, und welchen das Volk Israel in die Gefangenschaft wandern mußte, auf welchem es aber auch von Gott wieder heimgeführt werden sollte, wie er die Väter aus Ägypten durch die Wüste hatte nach Canaan wandern lassen (Jes. 40 ff.). Ein Teil der syrisch-arabischen Wüste war die Wüste Kedemoth (s. d. A.). — Jes. 21, 1 heißt Babel die „Meereswüste", ein symbolischer Name, der an die Thatsache anknüpft, daß das babylonische Tiefland zu Zeiten von dem Wasser der die Dämme durchbrechenden Fluten des Euphrat weit und breit überschwemmt wurde. Keilschriftlich heißt daher Babylonien geradezu mat tihamtiw, das „Meeresland", der König von Babel sar tihamtiw, der „König des Meeres". M.

Wunderbaum, s. Kürbis.

X.

Xanthikus (2. Makk. 11, 30. 33. 12, 1 [11, 38]) war der 6. Monat des mit dem Herbstmonat Dios beginnenden Jahres im Kalender der Macedonier und der Seleuciden, entsprechend dem jüdischen Nisan (s. Monate), den schon Josephus (Altert. I, 3, 3. III, 10, 5. Jüd. Kr. V, 3, 1) ihm gleichsetzt. Luther hat ihn wesentlich zutreffend „April" genannt.

Xenios (2. Makk. 6, 2), s. Jupiter. Abweichend berichtet Josephus (Altert. XII, 5, 5), der Beiname des Zeus, welchem der Tempel in Samarien von Antiochus Epiphanes geweiht wurde, sei Hellenios gewesen; so hieß der als Stammesgottheit der vereinten Griechen auf dem Panhellenion in Ägina verehrte Zeus (s. Jupiter).

Xerxes, s. Ahasverus, Esther, Perser Nr. 3 u. Persepolis.

Y.

Ysop (hebr. 'ezôb, griech. hyssōpos). Der Ysop „der aus der Wand wächst" steht 1. Kön. 4, 33 [5, 13] der Libanonceder gegenüber als Bezeichnung der untersten Grenze des Gewächsreiches, aus welchem Salomo's Spruchweisheit ihre Vergleichungen entnahm. Ein Büschel davon diente als Pinsel um die Überschwellen und Pfosten der Häuser mit dem Blut des Passahlammes zu bestreichen (2. Mos. 12, 22). In Verbindung mit Cedernholz und carmesinfarbener Wolle bildet er ferner den bei der Reinigung von aussätzigen Menschen und Häusern gebrauchten Sprengwedel (3. Mos. 14, 4. 6. 49 ff.), wie ein solcher nach späterer Überlieferung auch schon von Moses bei der Sprengung des Bundesopferbluts gebraucht worden sein soll (Hebr. 9, 19); in Verbindung mit denselben Stoffen wurde Ysop mit der Sündopferkuh zu Asche verbrannt, um das Laugenwasser zur Reinigung von Leichenunreinheit herzustellen (4. Mos. 19, 6), und auch beim Gebrauch dieses Wassers diente er als Sprengwedel (4. Mos. 19, 18). Mit Bezug auf diese Reinigungsceremonien ist er Ps. 51, 9 bildlicher Weise als wirksames Reinigungsmittel von Sündenunreinheit genannt. Endlich wurde nach Joh. 19, 29 der mit Essig gefüllte Schwamm, mit welchem der Durst des Gekreuzigten gestillt wurde, um einen Ysop gelegt und ihm so zum Munde hingehalten. — Wir fügen noch bei, daß nach Josephus (Jüd. Kr. VI, 3, 4) ein jüdisches Dorf jenseits des Jordans Bethezob, d. ist Ysophausen hieß. Der zur Familie der Lippenblütenpflanzen gehörige Ysop ist ein strauchartiges Kraut mit schmalen, gestichelten Gegenblättern, einseitig gewendeten Blütentrauben und vier kleinen hartschaligen, dunkelfarbigen Früchtchen. Die kleinen Blumen haben einen fünfzähnigen, gestreiften Kelch, eine aus einer kurzen ausgerandeten Oberlippe und einer dreiteiligen (durch die Ausrandung des mittleren Lappens anscheinend vierteiligen) Unterlippe bestehende Krone, zwei Paar ungleiche Staubfäden und einen Griffel mit zwei Narben. Der hier besonders in Betracht kommende Hyssopus officinalis *L.* wird 1—1½ Fuß hoch, hat einen unten ästigen und holzigen Stengel, schmal lanzettförmige, zolllange, schwarzgrüne, etwas steife, fein behaarte und durch das in ihnen enthaltene ätherische Öl kampherartig duftende und gewürzhaft schmeckende Blätter und eine wirtelartige Blütentraube mit vielen, gewöhnlich blauen, doch auch weißen Blumen, die ein gutes Bienenfutter sind. Er wächst in Italien wild auf Schutt und Mauern, bei uns in Gärten und verwildert, und wurde im Altertum viel als Reinigungsmittel sowohl innerlich als zur Reinigung der Haut gebraucht. Nimmt man hinzu, daß die haarigen Blätterbüschel des Ysop die Flüssigkeit, in welche sie getaucht werden, leicht aufnehmen und beim Schütteln auch wieder leicht von sich geben, daß der Ysop also zum Sprengwedel sich gut eignet, so ist der ceremonielle Gebrauch der Pflanze, der in der Bibel erwähnt wird, in allen Beziehungen begreiflich, und die alte Tradition, welche das hebr. 'ezôb und das griech. hyssōpos für den Namen derselben auch heute noch so genannten Pflanze erklärt, erscheint wohl begründet.

— Man hat jedoch das Bedenken erhoben, das Vorkommen des Ysop sei für Palästina ebensowenig konstatiert, als für Griechenland: seit Belon (16. Jahrh.) eine übrigens von der unsrigen verschiedene Art dort gefunden haben will, ist der Ysop nur im Bericht der Expedition Lynchs unter den Gewächsen Palästina's erwähnt worden. Man hat daher angenommen, der hebr. Name bezeichne eine verwandte, dem Ysop ähnliche Pflanze, oder er umfasse solche wenigstens mit. In Betracht kommen dabei die Gattungen Origanum, Thymus, Satureja und Micromeria,

Ysop (Hyssopus officinalis).

lauter kleine, ein Fuß oder etwas darüber hohe, wohlriechende und teilweise in Geschmack, Geruch und medizinischer Wirkung dem Ysop nahe kommende strauchartige Lippenblumenkräuter, die steinigen Boden lieben und sich, wie der Ysop, gern in Mauerritzen und Felsspalten zeigen. In der That bezeichnen ältere rabbinische Autoritäten (Saadia, Abulwalid, R. Tanchum, Maimonides) den 'ezôb als die von den Arabern ṣaʿtar oder zaʿṭar genannte Pflanze, in der man gewöhnlich die meist rot oder rötlich blühende Gattung Origanum (Dosten, Wohlgemuth) findet. Von ihr kommt zwar nicht die als Garten- und Küchengewächs bekannteste Art, der Majoran (Origanum majorana), wohl aber Origanum vulgare, Origanum creticum und Origanum heracleoticum in Italien, Griechenland und Kleinasien wild wachsend vor, und auch in Palästina, z. B. bei Bethlehem ist mindestens eine Art nachgewiesen. Das weißblühende Origanum creticum bezeichnet Plinius (XX, 67) ausdrücklich als dem Ysop ähnlich. — Auf dem Sinai wächst die zaʿṭar genannte duftreiche Pflanze in großer Menge und gilt als das beste Schaffutter (Burckhardt, S. 913. Robinson I, S. 180). Die Sinaimönche unterscheiden sie aber von dem Ysop und belegen mit diesem Namen die daneben ebenfalls in Menge wachsende, wohlriechende Pflanze Dschaʿde (Robins. I, S. 175. 180. Ebers, Durch Gosen, S. 340. 370), die wohl auch eines jener Lippenblumenkräuter ist. Übrigens soll der zaʿṭar des Sinai nach Burckhardt ein Basilienkraut (Ocimum) und nach Robinson und Ebers ein Thymian (Thymus serpyllum *Forsk.*) sein. — Von Thymianen ist in Palästina namentlich der schmalblättrige und weißblühende Kopfthymian (Thymus capitatus *Link*) heimisch. Von der Gattung des Saturei hat Tristram eine Art (Satureja Thymbra *Link*) in Menge auf dem Carmel gefunden; eine andere, der Berg-Saturei (Satureja montana *Link*) wird in der Gegend von Verona isopo genannt und statt des Ysop gebraucht. — Endlich kommen auch von der am nächsten mit dem Saturei verwandten Gattung Micromeria einige Arten in Syrien und Palästina vor. — Während nun die griech. und römischen Schriftsteller die genannten Gattungen von Lippenblütenpflanzen von dem Ysop unterschieden haben (vgl. Lenz, Botanik S. 518—525), muß man die Möglichkeit zugeben, daß die Israeliten den Namen Ysop auch auf sie übertragen haben. — Dagegen an Pflanzen ganz anderer Art, wie z. B. das Mauergoldmoos (Thenius) oder der Kapperstrauch (Tristram) kann bei dem hebr. 'ezôb angesichts der alten Identifikation desselben mit dem Ysop nicht gedacht werden. Der Umstand, daß er in 1. Kön. 4, 33 [5, 13] scheinbar zu den Bäumen und im Talmud (tr. Parah XI, 8) zu den (als Brennmaterial dienenden) Hölzern gerechnet, in letzterem (tr. Succah XIII a) auch unter den Rohrarten und Zweigen, mit denen die Laubhütten gedeckt werden durften, aufgezählt wird, darf nicht verleiten, einen Baum oder eigentlichen Strauch in ihm zu suchen. Ebensowenig darf dazu die Stelle Joh. 19, 29 verleiten. Freilich sagen die anderen Evangelisten (Matth. 27, 48. Mark. 15, 36), daß der mit Essig getränkte Schwamm dem Gekreuzigten mittels eines „Rohres" gereicht worden sei, und man hat daher durch Kombination beider Angaben aus dem Ysop und dem Rohr einen Ysopstengel machen wollen, und dann entweder den Ysop für einen Baum oder Strauch ausgegeben oder grundlos behauptet, der Ysop erreiche

im Orient eine bäumchenartige Größe. Andere kombinierten beiderlei Angaben, indem sie einen Ysopbüschel an dem Rohr befestigt dachten, dessen Zweck entweder gewesen sei, den Essig bitter zu machen oder durch seinen aromatischen Geruch den Gekreuzigten zugleich mit der Löschung des Dursts zu erquicken. Seit man gelernt hat, auf derartige Harmonisierung von Einzelheiten der evangelischen Überlieferung zu verzichten, ist nur die Frage geblieben, welche der beiden Angaben als die genauere vorzuziehen ist. Für die des Johannes kann man sich nur unter der Voraussetzung entscheiden, daß das Kreuz sehr niedrig war (S. 880 a), und daß die Kriegsknechte das erste beste, zu dem Zwecke ausreichende Kraut ausgerauft haben. Der sinnigen Betrachtungsweise des Johannes entspricht es dann ganz, daß er es im Gedanken an den ceremoniellen Gebrauch des Ysop nachmals bedeutsam fand, daß es gerade ein Ysopbüschel war. Dagegen hat es wenig Wahrscheinlichkeit, daß wegen der 2. Mos. 12, 22 erwähnten Verwendung des Ysopbüschels bei der Passahfeier ein Pseudojohannes aus dem „Rohr" der älteren Überlieferung einen Ysop gemacht haben soll, da diese im Ritus der Passahfeier ohnehin wenig hervortretende Verwendung schon seit der Verlegung der Passahfeier nach Jerusalem (vgl. S. 447 a) außer Gebrauch gekommen war, und daher auch von der jüdischen Überlieferung zu dem gerechnet wurde, was nur für die erste Passahfeier beim Auszug aus Ägypten angeordnet war. Doch läßt sich über obige Frage nur im Zusammenhang mit der Beantwortung der gesamten johanneischen Frage entscheiden. Vgl. zu d. A. die von Arnold in Herzogs Real-Encyklopädie unter Ysop mitgeteilten Bemerkungen von Schlechtendals.

Z.

Zaanaim, s. Zaenannim.

Zabadäer (1. Makk. 12, 31), ein zwischen dem Eleutherus und Damaskus seßhafter Araberstamm, welchen der Makkabäer Jonathan schlug und beraubte. Man vergleicht die am östlichen Abhang des Antilibanos längs der Ufer des Barada liegende Ebene Zebedâni, durch welche der Weg von Damaskus nach Baalbek führt, mit gleichnamigem Bach und Dorf. Josephus (Altert. XIII, 5, 10) nennt sie statt Zabadäer unrichtig die Nabatäer.

Zabdiel (= Geschenk Gottes) ist nach 1. Makk. 11, 17 der auch bei jüdischen Männern vorkommende (1. Chr. 28 [27], 2. Neh. 11, 14) Name des Araberfürsten, welcher dem zu ihm geflüchteten Alexander Balas (s. d. A.) den Kopf abhauen ließ und diesen dem Ptolemäus Philometor sandte (146 v. Chr.). Josephus (Altert. XIII, 4, 8) nennt Zabêlos; nach Diodorus Sik. hieß er Diokles und war Herr von Abä. Nach letzterem soll ihm Alex. Balas seinen unmündigen Sohn Antiochus anvertraut gehabt haben, wogegen sonst (allerdings für etwas spätere Zeit) der Araber Emalkuel (1. Makk. 11, 39; vgl. d. A.) oder Malchus (Josephus, Altert. XIII, 5, 1) als Erzieher desselben genannt wird. Die verräterische Ermordung des Alex. Balas aber gibt Diodor den diesen begleitenden Stabsoffizieren seines Feldherrn Heliades Schuld.

Zabulon, s. Sebulon.

Zachäus (Zakchaios), ein römischer Oberzollbeamter von jüdischer (nach anderer, weniger wahrscheinlicher Meinung: heidnischer) Abkunft zu Jericho (Luk. 19, 1–10). Als Diener der römischen Generalpächter, welche die Zölle Judäa's gepachtet hatten und durch einheimische Beamte erheben ließen, nahm er teil sowohl an der Wohlhabenheit dieses Beamtenstandes, als auch an dem Hasse und der Verachtung, welche das jüdische Volk demselben als einem Werkzeug ausländischer Unterdrückung und vielfacher Ungerechtigkeit widmete (vgl. d. A. Zöllner). Als Jesus auf seiner letzten Fahrt nach Jerusalem durch Jericho kam, bemühte sich dieser Mann, den erhabenen Freund der „Zöllner und Sünder" zu Gesicht zu bekommen und stieg, da er klein von Gestalt war, auf einen Maulbeerfeigenbaum an dem Wege, welchen Jesus inmitten seiner Jünger und zahlreicher anderen Festpilger daherkam. Jesus, vielleicht von einem Begleiter auf den in der Gegend wohlbekannten Oberzöllner aufmerksam gemacht, las in dessen Herzen eine scheue Sehnsucht nach dem Reiche Gottes und kam derselben entgegen, indem er ihn herabrief und sich bei ihm zu Gaste lud. Die Wahl eines solchen Gastfreundes befremdete die Begleiter Jesu lebhaft, aber dem Zachäus gewann die Herablassung Jesu das Herz ab, so daß er ihn nicht nur mit Freuden aufnahm, sondern ihm aus freien Stücken erklärte, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben und alles etwa ungerecht Erworbene vierfältig zurückzuerstatten. Jesus verließ sein Haus mit

dem Segenswort „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren" und mit der Gewißheit, einen „Verlorenen" gerettet zu haben. Die spätere Sage hat den Zachäus zum nachmaligen Bischof von Cäsarea gemacht. — Der 2. Makk. 10, 19 erwähnte Zachäus ist nicht weiter bekannt. Bg.

Zacharias, s. Sacharja.

Zacken nennt Luther die Zinken der Fleischgabel (1. Sam. 2, 13), die geschärften Eisenscheiben des Dreschwagens (Jes. 41, 15), den Dreschschlitten (2. Sam. 12, 31. Am. 1, 3; vgl. d. A. Ackerbau, S. 22 f.) und die Sicheln an den Kriegswagen (2. Makk. 13, 2; vgl. S. 1753).

Zadok (griech. Sadōk und Saduk), Sohn Ahitobs (s. d. A.), war schon unter David neben Abjathar Inhaber des (Hohe-)Priesteramts (2. Sam. 20, 25; über 2. Sam. 8, 17. 1. Chr. 19 [18], 16. 25 [24], 3. 6. 31 vgl. d. A. Abjathar). Als solcher tritt er in der Erzählung d. Bb. Samuelis zwar erst in der Zeit hervor, nachdem Jerusalem schon geraume Zeit Residenz und Sitz der Bundeslade geworden war, wird aber stets vor Abjathar genannt und erscheint auch 2. Sam. 15, 24 ff. als derjenige von beiden, welchem das Heiligtum der Bundeslade vorzugsweise anvertraut war, und die Oberaufsicht über alle Leviten zustand; sein Amtssitz war nach dieser Stelle Jerusalem. David ebenso treu ergeben, wie sein Amtsgenosse, leistete er seinem Könige während der Empörung Absaloms gute Dienste, indem er demselben im Verein mit Abjathar durch seinen Sohn Ahimaaz (s. d. A.) und Abjathars Sohn Jonathan über die Maßnahmen Absaloms Bericht erstattete (2. Sam. 15, 27 f 35 f. 17, 15 ff.) und vor Davids Heimkehr den Auftrag, die Ältesten Juda's zur feierlichen Wiedereinholung des Königs zu bestimmen, mit gutem Erfolg ausrichtete (2. Sam. 19, 11—15). Bei dem Versuch Adonia's, sich gegen Davids Willen des Thrones zu bemächtigen, gehörte Zadok zu den Getreuen, welche für Salomo eintraten, und vollzog in Davids Auftrag die Salbung Salomo's (1. Kön. 1, 8. 26 32 ff. 38 f. 44 f.), während Abjathar zu den Anhängern Adonia's gehörte. Infolge davon setzte Salomo nach Davids Tode Abjathar ab und machte Zadok zum alleinigen (Hohe-)Priester (1. Kön. 2, 26 f. 35). Daß jener in dem Verzeichnis der Reichsbeamten Salomo's noch neben Zadok aufgeführt wird (1. Kön. 4, 4), geschieht wohl nur im Hinblick auf den Personalbestand, welchen Salomo bei seinem Regierungsantritt vorfand, und darauf, daß Abjathar unter Salomo noch am Leben war; daß dieser ihn später begnadigt habe, darf man sicher nicht daraus folgern. Der hohe Rang, den Zadok schon unter David einnahm, gibt sich auch darin kund, daß er unter den Würdenträgern, die auf Salomo's Seite standen, an erster Stelle, selbst vor dem Propheten Nathan, genannt wird (1. Kön. 1, 8. 32. 38. 44. 45). Unter Salomo aber erfreute sich auch sein Sohn und Nachfolger im (Hohe-)Priesteramt Asarja (s. d. A.) als erster Reichsbeamter des besonderen Vertrauens des Königs (1. Kön. 4, 2). — Es erhellt aus diesen Nachrichten der älteren Quellen, daß Zadok seine oberpriesterliche Stellung nicht erst den erwähnten Verdiensten um David und Salomo verdankte; die Notiz 1. Kön. 2, 35 kann daher nicht besagen, daß er durch Abjathars Absetzung überhaupt erst Oberpriester geworden sei; vielmehr hatte sich Abjathar, der treue priesterliche Leidensgefährte Davids, als dieser König Gesamtisraels geworden war, allem Anschein nach mit einer zweiten Oberpriesterstelle begnügen müssen, und jene Notiz will nur besagen, daß Zadok durch Abjathars Absetzung alleiniger Oberpriester wurde. Worin die bevorzugte Stellung Zadoks begründet war, ist aus den älteren Quellen nicht zu ersehen. Es fragt sich nun, ob aus der Chronik ein Aufschluß darüber zu gewinnen ist. Obschon der Chronist (in der übrigens dunkeln und vielleicht verderbten Stelle 1. Chr. 30 [29], 22) von einer mit Salomo's Salbung gleichzeitigen Salbung Zadoks zum Priester redet, setzt er doch im Einklang mit den älteren Quellen voraus, daß Zadok schon unter David Oberpriester war. Nach 1. Chr. 16 [15], 11 stand er mit Abjathar schon bei der Einholung der Bundeslade auf den Zion an der Spitze der Häupter der levitischen Vaterhäuser; und nach 1. Chr. 17 [16], 39—42 soll ihm David die Besorgung des gesetzmäßigen Opferkultus bei der mosaischen Stiftshütte auf der Höhe zu Gibeon übertragen haben. So sehr letztere Angabe begründetem Zweifel unterliegt (vgl. S. 1589b u. 649a), so darf man in ihr doch wohl eine Nachwirkung der Erinnerung finden, daß Zadok auch schon unter David als der eigentliche legitime Oberpriester galt. Nach einem von dem Chronisten überarbeiteten (vgl. Graf, Die geschichtl. Bücher des A. T.s, S. 198 f.) Verzeichnis der Kriegsleute, welche sich in Hebron versammelten, um David zum König Gesamtisraels zu erheben (1. Chr. 13 [12], 26—28), war Zadok*) damals allerdings noch nicht Oberpriester; denn als Fürst der Aaroniten wird ein gewisser Jojada genannt, Zadok aber ausdrücklich als „Knabe" bezeichnet; dabei erscheint er aber, obschon noch „ein Knabe", als Führer eines 22 Fürsten oder Familienhäupter in sich schließenden Vaterhauses, das in demselben Verhältnis zu den Aaroniten steht, in welchem diese zu den Leviten standen; wie nämlich die Aaroniten als vornehmstes Levitengeschlecht nach den (gemeinen) Leviten besonders aufgeführt werden, so Zadoks Vaterhaus als vornehmstes

*) Daß nämlich der hier genannte Zadok der nachmalige Oberpriester ist, steht nicht zu bezweifeln.

unter den Aaroniten nach diesen (so auch Wellhausen, Gesch. Isr. S. 181). Hieraus ergibt sich die Anschauung, daß Zadok vermöge seiner Abkunft Anspruch auf das Oberpriesteramt und auf die Fürstenstellung unter den Aaroniten (1. Chr. 28 [27], 17) hatte und unter David, nachdem er das erforderliche Alter erreicht hatte, in dieselbe eintrat*). Diese Anschauung wird näher erklärt durch die Angaben des Chronisten, nach welchem Zadok ein Abkömmling Aarons von der Linie Eleasar war, wogegen Abjathar von der Linie Ithamar abgeleitet wird (1. Chr. 7, 8. 53 [5, 14. 6, 38]. 25 [24], 3. 28 [27], 17. Esr. 7, 2; vgl. d. A. Hohepriester Nr. 5). Nun hat man zwar die aaronitische Abkunft Zadoks als eine Erfindung der nachexilischen Zeit verdächtigen und aus 1. Sam. 2, 27–36 vgl. mit 1. Kön. 2, 27 folgern wollen, daß Zadok nach älterer geschichtlicher Erinnerung vielmehr ein „Emporkömmling aus dem Anfang der königlichen Zeit“ gewesen sei, „der Anfänger einer absolut neuen Linie“, mit welchem das alte mosaische Sacerdotium abgebrochen habe (Wellhausen). Aber diese Folgerung ist eine voreilige (vgl. d. A. Priester, S. 1239 f.). Mag man auch auf den in der Chronik verzeichneten Stammbaum Zadoks als auf einen späteren genealogischen Versuch, geringes Gewicht legen, seine levitische Abkunft ist auch in den älteren Quellen bezeugt (2. Sam. 15, 24) und steht ganz zweifellos fest (vgl. darüber Rud. Kittel in den Theolog. Studien aus Württemberg, 3. Jahrg., S. 299–304); und für die Thatsache, daß er schon unter David Oberpriester ist, ja trotz Abjathars Verdiensten als solcher die erste Stelle einnimmt, haben wir keine andere Erklärung, als die einfache, von dem Chronisten dargebotene, daß er vermöge seiner Abkunft aus seinem von dem Geschlecht, welchem Eli und Abjathar angehörten, verschiedenen (1. Sam. 2, 27–36 vgl. mit 1. Kön. 2, 27), vornehmen (aaronitischen) Priestergeschlecht einen Anspruch auf diese Stellung hatte, den David nicht zu Gunsten Abjathars unberücksichtigt lassen konnte. — Seine Nachkommen blieben bis zum Exil und auch noch geraume Zeit nach der Heimkehr aus demselben im Besitz des Hohepriesteramts (s. Hohepriester Nr. 6 u. 7); namentlich wird der Hohepriester Asarja (s. d. A.) in der Zeit Hiskia's als Haupt des Hauses Zadoks bezeichnet (2. Chr. 31, 10), und ein späterer Tempelfürst Seraja (Neh. 11, 11) oder Asarja (1. Chr. 10 [9], 11) von ihm abgeleitet. Möglicherweise kann auch der Zadok, als dessen Tochter (das hieße Nachkommin) Jerusa, die Mutter Königs Jothams, bezeichnet wird (2. Kön. 15, 33. 2. Chr. 27, 1), unser Zadok sein. Nach der von dem Propheten Hesekiel verkündeten Kultusordnung sollte den Nachkommen Zadoks, aus denen die Priesterschaft des vorexilischen Tempels zuletzt überwiegend bestanden zu haben scheint, im neuen Tempel das priesterliche Amt ausschließlich zustehen (Hes. 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11). Unter den späteren Nachkommen Zadoks ragt vor allen Esra hervor (Esr. 7, 1 f.). — Als Name anderer Männer begegnet Zadok (abgesehen von 1. Chr. 7, 12 [5, 38] und jenem Vater Jerusa's) erst in der Zeit Nehemia's als der von vier verschiedenen Männern (Neh. 3, 4. 29. 10, 21. 13, 13; der Schreiber [nicht: „Schriftgelehrte“] Zadok in letzterer Stelle ist mit dem Priester aus der Klasse Immer Neh. 3, 29 schwerlich identisch); außerdem in Matth. 1, 14. Über die wahrscheinliche Ableitung des Parteinamens Sadducäer von Zadok s. d. A. Sadducäer Nr. 1.

*) Wenn die VV. 1. Chr. 13 [12], 26–28, so wie sie vorliegen, aus der von dem Chronisten benützten Urkunde stammten, so müßte die S. 648 b ausgesprochene Vermutung, daß schon Saul das Oberpriesteramt an Zadok übertragen habe, als unhaltbar aufgegeben werden.

Zaenan (Micha 1, 11) wird von vielen für identisch gehalten mit Zenan, einer Ortschaft im Stamme Juda (15, 37). Es ist allerdings möglich, daß der Prophet den Namen zum Zwecke der Paronomasie umgewandelt hat (s. die Erklärung der Michastelle im Art. Beth ha-Ezel). Eine Spur des Namens hat sich nicht mehr erhalten, es sind bisher auch nur vage Vermutungen über die Lage Zaenans ausgesprochen worden. M.

Zaenannim wird Jos. 19, 33 („Eichen- [oder Therebinthen-] Hain bei Saʻanannîm“) an der Grenze von Naphtali erwähnt, und Richt. 4, 11 wird ein „Eichenhain bei Zaenannim (n. d. Lesart d. hebr. Textes Saʻanîm oder Soʻanîm, n. d. Randlesart Saʻanannîm) neben Kedes“ (d. i. Kedes in Naphtali, s. d. A.) erwähnt, woselbst zur Zeit des Kampfes zwischen Barak und Sisera der Kenite Heber sein Zelt aufgeschlagen hatte. Es ist möglich, daß vielmehr zu lesen ist „Eichenhain Bisʻanîm (oder ähnlich)“; jedenfalls läßt sich aber die Lokalität mit keiner jetzigen identifizieren. Conder wies auf die Ruine Bessûm nordöstlich vom Tabor hin; s. Memoirs I, p. 365 f. M.

Zahlen. 1 In dem anfänglichen Zählen an den zweimal fünf Fingern, welches, wie besonders Pott gezeigt hat, in vielen Sprachen seine Erinnerungszeichen in den Zahlwörtern zurückgelassen hat, ist die Herrschaft des dekadischen Zahlensystems bei allen Kulturvölkern ursprünglich begründet. Auch in der hebr. Sprache hat sich in der Benennung der Fünfzahl (chamesch, benannt vom Zusammenziehen der fünf Finger der Hand) eines jener Erinnerungszeichen erhalten; und der Umstand, daß es nur für die Einer und dann wieder für 10, 100, 1000 und 10000 besondere Wörter gibt, zeugt davon, daß auch bei den Hebräern der Gebrauch des dekadischen Systems in die unvordenklichen Zeiten der Sprach-

bildung zurückreicht. Alle anderen Zahlen werden durch Plural- (bzw. Dual-)Formen jener Zahlwörter und durch addierende, multiplizierende oder potenzierende (vgl. die größten in der Bibel vorkommenden Zahlen Dan. 7, 10. Offb. 5, 11 u. 9, 16) Zusammensetzung derselben ausgedrückt. Natürlich haben auch die Israeliten beim Addieren, Subtrahieren, Multiplizieren und Dividieren die Operation mit der 5 und der 10 am leichtesten und bequemsten gefunden, weshalb, wo die Wahl freistand, gern nach diesen Zahlen gegriffen wurde. Abraham z. B. subtrahiert 1. Mos. 18, 27 ff. von der 50 zuerst zweimal 5 und dann dreimal 10; von der 1 und 2 wird in 4. Mos. 11, 19 f. zu der 5, 10, 20 und 30 aufgestiegen; und wenn auch im Maß und Gewicht das Decimalsystem nur eine beschränkte Anwendung fand (vgl. bes. S. 974 f.), so war es dafür bei organisierender Gliederung des Volks, insbesondere des Heeres, in der Regel maßgebend (vgl. S. 504a. 882). — Die Rechenkunst der alten Israeliten ging über die nächsten Bedürfnisse des Geschäftsverkehrs und über das, was Arbeiten und Künste, wie die Vermessung der Felder, die Baukunst, die Anfertigung von Maßen und Gewichten u. dgl., erforderte, schwerlich hinaus. An symmetrischen Zahlenverhältnissen aber hatten sie zu allen Zeiten ein besonderes Gefallen, wie dies oft genug bei Aufzählungen aller Art, bei chronologischen Angaben u. dgl. an den Tag tritt. Namentlich übte diese Vorliebe in älteren und späteren Zeiten auf die Gestaltung der genealogischen Verzeichnisse einen augenfälligen Einfluß; wir erinnern beispielsweise an die 10- oder 7gliedrigen Genealogien des 1. B. Mose und an die dreimal 14 Glieder des Stammbaums Jesu Christi in Matth. 1, 1—17. Auch in den Kunstformen der Poesie, namentlich im Aufbau der Strophen, macht sich jene Vorliebe bemerklich. — Der Anschaulichkeit der Ausdrucksweise dient es, wenn eine Vielheit durch irgend eine, dem Zusammenhang der Rede entsprechende runde Zahl, am häufigsten gemäß dem dekadischen System 10, 100, 1000 oder 10000, doch auch 40 u. 70, bezeichnet wird. Das gleiche Motiv liegt auch der sehr gebräuchlichen Nebeneinanderstellung einer Zahl und der nächstgrößeren zu Grunde, um damit die Vorstellung einer nicht genauer zu bestimmenden Mehrheit oder Vielheit auszudrücken; die Zufügung der zweiten Zahl macht in solchen Fällen bemerklich, daß die erste nicht als genaue Zahlangabe gemeint, sondern nach Gutdünken genannt ist; so wird der Begriff „einige" durch 1 und 2 (2. Mos. 21, 21. 5. Mos. 32, 30. Hiob 33, 14) oder durch 2 und 3 (Hiob 33, 29. Am. 4, 8), im Parallelismus mit letzterem auch durch 4 und 5 (Jes. 17, 6) ausgedrückt, und die Vorstellung der unbestimmten Vielheit durch 3 und 4 (2. Mos. 20, 5. Am. 1, 3. 6 u. a.) oder 6 und 7 (Hiob 5, 19) oder 7 und 8 (Mich. 5, 4. Pred. 11, 2). Ganz analog ist das lateinische bis et ter für „einigemal" und ter et quater, sowie das griechische tris kai tetrakis für „vielmals". Beispielsweise können dann aus der Vielheit der Fälle einige in beliebiger Zahl oder auch, wie in Am. 1 u. 2, nur **ein** besonders wichtiger hervorgehoben werden. Die Spruchdichtung aber hat aus dieser sprachgebräuchlichen Ausdrucksweise die Kunstform des sogen. Zahlenspruchs (der middah) gebildet, in welchem gerade die angegebene Zahl von Fällen so aufgeführt wird, daß der die Pointe enthaltende an letzter Stelle steht und, der arithmetischen Progression der Zahlen entsprechend, als der alle zuvor genannten überbietende erscheint (vgl. Spr. 6, 16—19. 30, 15 f. 18 f. 21 ff. 29 f. Sir. 25, 9 [7] ff. 26, 5 ff. 25 [19] ff. Daneben gibt es noch eine andere Form des Zahlenspruchs, bei welcher nur die Zahl der ins Auge gefaßten gleichartigen Fälle einfach an die Spitze gestellt wird (vgl. Spr. 30, 24 ff. Sir. 25, 1 ff.). — Als **Zahlzeichen** werden im Hebräischen die Buchstaben das Alphabets (s. d. A. **Schrift** und die demselben beigegebene Schrifttafel) gebraucht: א—ט bezeichnen die Einer, י—צ die Zehner, ק—ת die 4 ersten Hunderter; die übrigen Hunderter wurden durch Zusammensetzung von ת = 400 mit andern Hunderten (ת"ק = 500, ת"ר = 600, ת"ש = 700, ת"ת = 800, תת"ק = 900) und später durch die 5 Finalbuchstabenformen (ך ם ן ף ץ) bezeichnet; die Tausender wieder mit den die Einer bezeichnenden Buchstaben mit zwei Punkten darüber (א̈ = 1000, ט̈ = 9000); bei zusammengesetzten Zahlen stehen die Zehner vor (d. h. rechts von) den Einern, die Hunderter vor den Zehnern, kurz die größere Zahl vor der kleineren, und in punktierten Texten wird ein doppeltes Häkchen nach dem ersten Buchstaben darüber gesetzt (י"ד = 14); statt י"ה = 15 wird aber ט"ו (= 9 + 6) und statt י"ו = 16 wird ט"ז (= 9 + 7) geschrieben, weil jene Buchstaben auch Abbreviaturen des Gottesnamens Jahve sein könnten. Das älteste urkundliche Zeugnis für diese Verwendung des Alphabets zu Zahlzeichen sind aber erst die makkabäischen Münzen (s. d. A. **Sekel**); und es ist sehr fraglich, ob dieselbe schon in die vorexilische Zeit zurückreicht. Aus der Übereinstimmung in dem Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen zwischen den Griechen und den semitischen Völkern und aus dem Umstand, daß bei jenen auch die nachmals als Buchstaben aufgegebenen semitischen Konsonantenzeichen, das ו oder Digamma (= 6) und das Koppa (= 90) ihre Stelle und ihre Bedeutung als Zahlzeichen behauptet haben, glaubte man zwar folgern zu dürfen, daß die Griechen schon mit dem Alphabet selbst auch seine Verwendung zu Zahlzeichen von den Phöniciern überkommen hätten, und daß diese daher, wie für die Phönicier, so auch für das vor-

exilische Israel vorauszusetzen sei. Allein dem ist keineswegs so. Der angeführte Umstand beweist nur, daß der Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen bei den Griechen älter ist, als die letzte Ausgestaltung des griechischen Alphabets; und da das Koppa bei ihnen nicht, wie bei den Semiten, die 100, sondern, infolge der Verschmähung des Ṣade, die 90 bezeichnet (vgl. S. 1444a), so liegt die Folgerung näher, daß sie selbständig auf jene Verwendung des Alphabets gekommen sind; dies um so mehr, da dieselbe bei den Phöniciern gar nicht nachweisbar ist. Aber auch bei den Griechen reicht sie keineswegs in ein höheres Altertum hinauf. Die ältesten Zeugnisse, welche man für dieselbe aus dem 5. und 4. Jahrh. v. Chr. auf Inschriften und in der Bezeichnung der 10 athenischen Gerichtshöfe durch die Buchstaben von *α—κ**) findet, sind — wie mich der auf diesem Gebiet als besonders sachkundig bekannte H. Prof. Dittenberger belehrt — nur scheinbare, indem in denselben die Buchstaben nur in derselben Weise zur Numerierung oder Bezeichnung der Reihenfolge gebraucht sind, wie wir etwa die einzelnen Glieder einer Reihe mit Buchstaben zu bezeichnen pflegen. Als eigentliche Zahlzeichen sind die Buchstaben von den Griechen allem Anschein nach erst seit der Ptolemäerzeit gebraucht worden. Auf älteren Denkmälern kommen dagegen nur andere Zahlzeichen vor, in welchen man sofort trotz aller eigentümlich griechischen Umformung das wirklich von den Phöniciern überkommene Ziffersystem (s. u.) wiedererkennt. Das Fundament der Voraussetzung, daß der Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen bei den Israeliten in die vorexilische Zeit zurückreiche, fällt also dahin; jedenfalls wäre sie erst nach der Fixierung der Buchstabenfolge im Alphabet möglich geworden; und wenn auch die alphabetischen Lieder leicht darauf hätten führen können, so bleibt doch nach dem bis jetzt ermittelten urkundlichen Thatbestand wahrscheinlicher, daß sie erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. unter dem Einfluß der bei den Griechen aufgekommenen Sitte von den Juden und anderen semitischen Völkern angenommen worden ist. Aus diesen Bemerkungen wird man ersehen, auf welch unsicherem Boden sich die kritischen Versuche bewegen, welche manche Differenzen oder Schwierigkeiten in den Zahlangaben der altteft. Schriften aus Verwechselungen von als Zahlzeichen gebrauchten Buchstaben erklären wollen. — Allerdings läßt es sich nicht wohl denken, daß die Israeliten ohne Zahlzeichen sollten ausgekommen sein. Auch wenn man es wahrscheinlich findet, daß sie auf Inschriften und in Schriften, insbesondere in den biblischen, bloße Zahlangaben nicht in Ziffern, sondern in Wörtern zu schreiben gewohnt waren (wie dies z. B. auch bei der Mesa-Inschrift der Fall ist), so konnten sie doch bei Berechnungen, Einnahme- und Ausgabeverzeichnissen u. dgl. schwerlich der Ziffern entbehren. Diese werden aber keine anderen gewesen sein, als die des auf phönicischen und aramäischen Münzen und Inschriften vorkommenden Ziffersystems, das man bei Paul Schröder, Die phönicische Sprache, Halle 1869, S. 186—189 beschrieben und auf der zugehörigen Tafel C verzeichnet findet*), und in welchem z. B. | = 1, || ||| = 5, ||| ||| ||| = 9, ⌒ oder ‾ = 10, | |||‾ = 14, ◯ oder = oder H = 20, |◯ = 21, ⌒◯ oder —= oder ‾H = 30, H H H = 60, |'| oder |°| = 100, |'|| = 200 ist. Dieses Ziffersystem ist ursprünglich in Verbindung mit einem anderen auf dem Sexagesimalsystem beruhenden in Babylonien ausgebildet worden und hat von da aus bei Assyrern, Phöniciern, Ägyptern, Indern und Persern Eingang gefunden; es ist auch das in der älteren Zeit bei den Griechen gebrauchte. Nur in den Bezeichnungen von 5, 10 u. 50, sowie in den von den Babyloniern und Assyrern nach dem Sexagesimalsystem bezeichneten Zahlen von 60 an gingen die Völker zum Teil verschiedene Wege. So haben die Ägypter für Zehner (das hieroglyphische Zeichen für 10 ∩ ist offenbar von den Phöniciern in ihr Ziffersystem herübergenommen; s. oben), Hunderter und Tausender besondere Zeichen gebildet, und die Griechen haben die Anfangsbuchstaben der betreffenden Zahlwörter, also für 5 *Π* (pente), für 10 *Δ* (deka), für 100 *H* (hekaton), für 1000 *X* (chilia), für 10000 *M* (myria) gebraucht und dann z. B. 50 durch ⊓Δ (= 5 × 10), 500 durch ⊓H oder ⊓H (= 5 × 100) u. s. w. ausgedrückt. Der größte, die höhere Entwickelung der Arithmetik erst ermöglichende Fortschritt aber, welcher in dem sogenannten arabischen Ziffersystem liegt, ist in Indien gemacht worden; von dort haben die Araber diese durch die Einführung der Null und die Annahme der dem Decimalsystem entsprechenden Bedeutung der Stelle, welche die Ziffer in der Reihe einnimmt, sehr vereinfachte Zahlenbezeichnung zu den occidentalischen Kulturvölkern (bei ihnen urkundlich erst seit dem 11. u. 12. Jahrh. nachweisbar) gebracht. Sichere Spuren des Gebrauchs jener phönicischen Ziffern bei den Israeliten sind bisher allerdings nicht nachgewiesen; aber wenn sie Ziffern

---

*) Bei dieser Numerierung ist das dem attischen Dialekt schon früh ganz verloren gegangene Digamma unberücksichtigt geblieben, worin man auch einen Beweis dafür finden kann, daß die Griechen bei derartigen Verwendungen der Buchstaben selbständig verfuhren.

*) Eine Zusammenstellung der ägyptischen, phönicischen und aramäischen Zahlzeichen findet man auf der zu S. 17 gehörigen Tafel der Grammatica Syriaca von A. Merx. Vgl. ferner J. Euting, Übersicht der aramäischen Ziffern, in: Nabatäische Inschriften 1885; endlich ZDMG. 43 S. 121 ff.

gehabt haben müssen, so ist es immer am wahrscheinlichsten, daß es die in der ganzen alten Welt verbreiteten waren. — Viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit ist auf die Ermittlung der symbolischen Bedeutung der Zahlen in der Bibel verwendet worden; man hat sich aber dabei gar viel in Spielereien verirrt, die bei allem Anschein des Tiefsinns und Geistreichtums vor einer nüchternen, ernstlichen Prüfung nicht bestehen. Wir beschränken uns in dieser Beziehung auf die nötigsten Bemerkungen. Zuvörderst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Völker des Altertums die Zahlen in weitem Umfang und sehr häufig so gebraucht haben, daß ihnen eine symbolische Bedeutung eigen ist. Wir erinnern beispielsweise daran, daß in dem babylonisch-assyrischen Göttersystem sogar jeder einzelne Gott der zwei Göttertriaden und der 5 Planetengötter seine bestimmte Zahl hat (vgl. S. 141 f.). Auf dem Gebiet der Naturreligionen hat aber die religiöse Zahlensymbolik der Natur der Sache nach einen sehr viel weiteren Spielraum, als im Gebiet des biblischen Monotheismus; denn dort können sich die im Kosmos wahrgenommenen Maß- und Zahlenverhältnisse sofort auch in den religiösen Anschauungen reflektieren; man muß sich darum hüten, die religiöse Zahlensymbolik des heidnischen Altertums, oder gar ihre künstliche naturphilosophische oder durch arithmetische Kombination gewonnene Ausbildung in die Bibel hineinzutragen. Anderseits ist es aber eine Verirrung, wenn man die biblische Zahlensymbolik ganz und gar von der sonst im Altertum verbreiteten loslösen, ihre Grundlage lediglich in der biblischen Geschichte finden und wohl gar die „heilsökonomische“ Bedeutung, welche bestimmte Zahlen als „Signatur“ haben sollen, aus den Stellen ermitteln will, wo dieselben in der Bibel zum erstenmal bedeutsam hervortreten. So gewiß die biblische Zahlensymbolik durch den Charakter der Offenbarungsreligion und die Geschichte Israels bestimmt ist und daher ihr eigentümliches hat, ebenso gewiß besteht auch ein Zusammenhang zwischen ihr und derjenigen anderer Völker des Altertums, und man wird bei ihrer Erklärung das Zurückgehen auf die letztere nicht abweisen können. — Sicher ist dies bei derjenigen Zahl der Fall, welche häufiger, als jede andere, in der Bibel in symbolischer Bedeutung vorkommt, bei der **Siebenzahl**. Sie ist vorzugsweise die **heilige Zahl**, und daher auch Signatur der **Heiligung** und des **Bundes**. Man darf freilich diese religiöse Bedeutung derselben nicht überall suchen, wo die Siebenzahl vorkommt. Eine Menge von Verwendungen derselben beruhen lediglich auf der von den Hebräern schon aus Babylonien mitgebrachten Zeiteinteilung in 7tägige Wochen (s. d. A.). So z. B. die 7tägige Dauer der Hochzeitsfeier (vgl. S. 352b), der tiefen Totentrauer (vgl. S. 198a) und viele andere auf 7 Tage lautende Zeitbestimmungen (z. B. 1. Mos. 7, 4. 10. 8, 10. 12. 2. Mos. 7, 25. Jos. 6, 3 f. 1. Sam. 10, 8. 13, 8. Hiob 2, 13. Hes. 3, 15 u. a.). Auch wo in gottesdienstlichen und anderen ceremoniellen Satzungen die Zeitdauer von 7 Tagen in irgend einer Beziehung angeordnet oder etwas auf den 8. Tag angesetzt wird, liegt der eigentliche Grund davon zunächst darin, daß die siebentägige Woche der erste, über einen Tag hinausgehende, in sich abgeschlossene Zeitabschnitt ist, und mit dem 8. Tag ein neuer Zeitabschnitt beginnt. Beispielsweise sei an die 7tägige Dauer schwerer Verunreinigungen und vieler Weihe- und Reinigungsceremonien, an die 7tägigen Festfeiern, an die am 8. Tage zu vollziehende Beschneidung, an die Ablieferung der Erstgeburten reiner Tiere am 8. Lebenstage (2. Mos. 22, 30), an die am 8. Tage erreichte Reife junger Schlachttiere zum Opfer (3. Mos. 22, 27) u. dgl. erinnert. Doch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sich in solchen Fällen neben jenem eigentlichen Grund der Zeitbestimmung auch die religiöse Bedeutung der Siebenzahl geltend machen kann (s. u.). Von der 7tägigen Woche ist die Siebenzahl auch auf größere Zeitabschnitte, 7 Wochen (3. Mos. 23, 15. 5. Mos. 16, 9), 7 Monate (Hes. 39, 12) und namentlich 7 Jahre (2. Mos. 21, 2. 23, 10 f. 1. Mos. 29, 18. 27. 30. 41, 1 ff. 26 f. Hes. 39, 9 u. a.; vgl. Dan. 4, 20), übertragen worden als Bezeichnung einer **begrenzten, in sich abgeschlossenen Periode**. In der häufigen Verwendung der Siebenzahl für die Zeiteinteilung liegt ohne Zweifel ein Hauptgrund davon, daß sie auch sonst vielfach die **begrenzte, in sich abgeschlossene Vielheit** bezeichnet (1. Mos. 7, 2. 3. 5. Mos. 7, 1. Jes. 4, 1. Sir. 37, 18. Matth. 22, 25. Mark. 16, 9), namentlich bei Wiederholungen eines und desselben Aktes (vgl. z. B. 1. Mos. 33, 3. Jos. 6, 4. 1. Kön. 18, 43. 2. Kön. 4, 35. Matth. 18, 21); und so wird sie auch sprichwörtlich gebraucht, um die Vielheit mit dem Nebenbegriff **des bis zur Vollendung Fortgesetzten** zu bezeichnen (1. Mos. 4, 15. 3. Mos. 26, 18. 24. 28. 5. Mos. 28, 7. 25. Ruth 4, 15. 1. Sam. 2, 5. Ps. 12, 7. 79, 12. 119, 164. Spr. 6, 31. 24, 16. 26, 16. 25. Jes. 11, 15. 30, 26. Jer. 15, 9. Dan. 3, 19. Sir. 7, 3. 35, 13. 40, 8. Matth. 12, 45. Luk. 17, 4 u. a.). Zur Steigerung dieses Nebenbegriffes dient die 77 (1. Mos. 4, 24) oder die 70×7 (Matth. 18, 22). — In sehr vielen Fällen tritt nun aber bestimmter die religiöse Bedeutung der Sieben als heiliger Zahl hervor. Namentlich ist dies im Kultus der Fall. Das Vorwiegen der Siebenzahl in den Zeitbestimmungen der Gottesdienstordnung und der ceremoniellen Satzungen (s. oben) kann man aus dem Einfluß der Sabbathsidee erklären, der in manchen derselben ganz unverkennbar ist (vgl. Feste, S. 445. 446. 448 u. d. Artt. **Sabbath**-

jahr, Jobeljahr). Aber sofort erhebt sich die Frage: warum gilt dem Israeliten der 7. Wochentag als heiliger Tag? Die Antwort: weil Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen und am 7. Tag geruht hat, kann für den Standpunkt kritischer Geschichtsforschung nicht genügen; denn diese findet umgekehrt in dem Institut der 7tägigen Woche und der Heiligkeit der Sabbaths den Grund davon, daß die israelitische Überlieferung das Schöpfungswerk als Sechstagewerk auffaßt und mit seiner Vollendung die Vorstellung der Ruhe Gottes am 7. Tage verbindet (s. Schöpfung). Ohnehin reicht die Sabbathsidee nicht aus, um die religiös bedeutsame Anwendung der Siebenzahl zu erklären. Im Kultus ist die oben erwähnte siebenfache Wiederholung einer Handlung namentlich als siebenmalige Besprengung bei Sühn-, Weihe- und Reinigungsceremonien ein ganz stehender Gebrauch (3. Mos. 4, 6. 17. 8, 11. 14, 7. 16. 27. 51. 16, 14. 19. 4. Mos. 19, 4; vgl. das 7malige Untertauchen im Jordan 2. Kön. 5, 10. 14), und bei vielen Opferfeiern werden gerade 7 Opfertiere dargebracht (4. Mos. 23, 1 ff. 14. 29 f. 1. Chr. 16 [15], 26. 2. Chr. 29, 21. Hiob 42, 8. Hes. 45, 23), wie denn auch die Zahl der Opferlämmer bei dem Neumonds- und dem gewöhnlichen Festopfer 7 betrug (4. Mos. 28, 11. 19 u. a.). Am Heiligtum, sowohl der Stiftshütte, als dem salomonischen Tempel, fällt die Siebenzahl allerdings nur am 7armigen Leuchter ins Auge (vgl. S. 918b; über 1. Kön. 7, 17 f. S. 667a), und selbst in den Maßen des visionären Tempels Ezechiels spielt sie nur eine untergeordnete Rolle (Hes. 40, 22. 26. 41, 3). Wenn aber das Haus der göttlichen Weisheit 7 Säulen hat (Spr. 9, 1), wenn das Weihezeichen des Verlobten Jehova's, das unbeschorene Haupthaar Simsons in 7 Zöpfe geflochten ist (Richt. 16, 13. 19; vgl. V. 7 u. 8), wenn die einen beschworenen Bund brechende Blutschuld Sauls gegen die Gibeoniten durch den Tod von 7 seiner Nachkommen gesühnt wird (2. Sam. 21, 6. 9), so wird auch in diesen Fällen die religiöse Bedeutsamkeit der Siebenzahl als heiliger Zahl nicht in Abrede zu stellen sein. Noch augenfälligere Belege aus späterer Zeit werden wir hernach anführen. Aus den angeführten aber erhellt schon, daß die Siebenzahl in bedeutsamer Beziehung zu der Heiligung und zu dem Bunde, sowie zu Verträgen, Gelübden u. dgl., stehen muß. Nicht eine Erklärung, sondern nur eine weitere Bestätigung dafür bietet die Auffassung des Sabbaths als Bundeszeichen (vgl. S. 1327a). Wohl aber liegt eine Erklärung dafür in dem uralten Brauch, sich bei der Übernahme eidlicher Verpflichtungen und überhaupt beim Schwören bei 7 Dingen zu verpflichten (s. Näheres in d. A. Eid Nr. 2), ein Brauch, von welchem sich in der Bibel allerdings nur eine deutliche Spur (1. Mos. 21, 28 ff.), in der hebräischen Sprache aber in dem gangbaren Wort für „schwören" (nischba') ein bleibendes Denkmal erhalten hat. Wie durch das Sabbathsinstitut, so sind wir auch hierdurch auf eine uralte Heiligkeit der Siebenzahl hingewiesen, deren Ursprung in den Zeiten vor dem Dasein eines selbständigen israelitischen Volkstums liegen muß, und die von Hause aus mit der auch bei vielen anderen Völkern des Altertums, besonders bei semitischen, verbreiteten Geltung der Sieben als heiliger Zahl zusammenhängt. Wie nun anderwärts diese Geltung wenigstens teilweise auf babylonische Einflüsse zurückzuführen ist (vgl. S. 140 f.), so werden auch die Hebräer die Vorstellung von der Heiligkeit der Siebenzahl schon bei ihrer Auswanderung aus Babylonien mitgenommen haben. Dort war die Sieben schon bei der ältesten, vorsemitischen Bevölkerung eine heilige Zahl wegen der Siebenzahl der Planeten (vgl. Schrader KAT.², S. 18 ff.), und der heiligen Sieben trat schon ebenso früh die böse Sieben der aus der Tiefe stammenden Geister der Unordnung und Zerstörung gegenüber (vgl. Schrader, Höllenfahrt der Istar S. 109 ff. Friedr. Delitzsch in G. Smiths Chald. Genesis S. 306 ff.). In der Siebenzahl der Planetengötter wird man die ursprüngliche, manchmal auch noch deutlich hervortretende (vgl. S. 359a) Grundlage für die Geltung der 7 als heiliger Zahl zu erkennen haben. Bei den Israeliten hat sich freilich von dieser der Naturreligion angehörigen Grundlage keine Spur erhalten; aber daraus folgt keineswegs, daß hier die Heiligkeit der Siebenzahl einen ganz anderen Ursprung haben müsse.. Am wenigstens kann ihr Grund darin liegen, daß die Sieben aus der Drei, der „Signatur des göttlichen Seins und Wesens", und der Vier, der „Signatur der geschaffenen Welt", zusammengesetzt und daher „die Signatur des Verbundenseins Gottes mit der Welt" ist. Denn nicht nur ist die Voraussetzung dieser Erklärung bezüglich der Bedeutung der Drei für das israelitische Altertum grundlos (s. u.), sondern es können auch überhaupt derartige arithmetische Kombinationen nur für künstlich ausgebildete Zahlensymboliken, wie die der späteren Apokalypsen oder die der Pythagoräer, ernstlich in Betracht kommen, nicht aber da, wo es sich um die Grundlagen uralter, volkstümlicher Zahlensymbolik handelt. Daß die auch in der Bibel öfters vorkommende Zerlegung der 7 in 3 und 4 oder 4 und 3 für jene Erklärung der Heiligkeit der Siebenzahl nichts beweisen kann, liegt auf der Hand. — Vielmehr wird man anzunehmen haben, daß die Siebenzahl ihre Bedeutung als heilige Zahl ursprünglich der Siebenzahl der Planetengottheiten verdankt, daß bei den Israeliten jene Bedeutung als altüberlieferte, volkstümliche Anschauung festgehalten, aber von ihrer ursprünglichen Grundlage ganz losgelöst worden ist, und daß nun die Geltung der 7 als heiliger

Zahl wieder die Heiligkeit des 7. Wochentags, die bedeutsame Verwendung der 7 sowohl beim Schwören, bei Verträgen, Gelübden und Bündnissen, als bei Weihe und Heiligungsceremonien zur Folge gehabt, und so die Siebenzahl die Bedeutung der Heiligungs- und Bundeszahl gewonnen hat — Im späteren Judentum wird von der Sieben als heiliger Zahl ein noch viel häufigerer und umfassenderer Gebrauch gemacht. Gewiß ist dabei ein Einfluß des Parsismus (vgl. d. A. Perser Nr. 4 u. 5) mit im Spiel, in welchem die Sieben als heilige Zahl eine große Rolle spielt (vgl. S. 1189a); namentlich kommt hier die Siebenzahl der Ameshaçpentas (Amschaspands), deren Gegenbild die 7 Fürsten und obersten Staatsräte des persischen Königs sind (Esr. 7, 14. Esth. 1, 14), und die ihnen gegenüberstehende böse Sieben der Daevas in Betracht (vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 28 ff. 126 ff.). Anerkanntermaßen hat unter dem Einfluß dieser Vorstellung das spätere Judentum die Zahl der Erzengel auf 7 fixiert (Tob. 12, 15. Offb. 8, 2; vgl. S. 395b). Derselbe Einfluß wird nicht zu verkennen sein, wenn wir bei dem Propheten Sacharja, auf dessen Symbolik die parsischen Anschauungen auch sonst eingewirkt haben (vgl. S. 1200a), neben der mit dem heiligen Leuchter verknüpften altisraelitischen Symbolik der Siebenzahl (vgl. S. 918) in der Vorstellung von sieben Augen Gottes, welche (mit ihren Blicken) die ganze Erde durchstreifen (Sach. 4, 10. 3, 9), zum erstenmal einer Verwendung der Siebenzahl bei der Bezeichnung des Göttlichen selbst, hier der göttlichen Vorsehung, begegnen*); und hieran (und an Sach. 4, 6), nicht an Jes. 11, 2, wo nur von einer sechsfältigen Wirkungsweise des Geistes Jehova's die Rede ist, knüpft dann wieder die Vorstellung von den 7 Geistern Gottes (Offb. 1, 4. 4, 5), die auch Christo eigen sind (Offb. 3, 1. 5, 6), an. Besonders beliebt wird die Siebenzahl in der apokalyptischen Prophetie, wie denn der Offenbarung Johannis bekanntermaßen überall das Gepräge der heiligen Siebenzahl aufgedrückt ist (Offb. 1, 4. 12. 16. 5, 1. 8, 2. 10, 3. 15, 1); der ihr hier gegenübertretenden bösen Sieben (Offb. 12, 3. 13, 1. 17, 7—9) aber liegt, wiewohl sie in bestimmte Beziehung zu der Siebenhügelstadt und den sieben wirklichen Imperatoren derselben gesetzt ist, bei ihrem erstmaligen Vorkommen in Offb. 12, 3 unverkennbar die von Hause aus altbabylonische und von da aus im Orient verbreitete mythologische Vorstellung von der siebenköpfigen Schlange zu Grunde (vgl. S. 328 f.). — Außer der einfachen Verdoppelung der bedeutsamen Sieben (1. Mos. 46, 22. 3. Mos. 12, 5. 13, 4. 6. 31. 33. 50. 54. — 4. Mos. 29, 13 ff. — 1. Kön. 8, 65. — Matth. 1, 17) kommt statt derselben nicht selten die **Siebenzig** vor, wo eine begrenzte, in sich abgeschlossene **Periode von längerer Dauer**, oder die begrenzte, in sich abgeschlossene Vielheit **mit größerer Betonung der Vielheit** bezeichnet werden soll. Für ersteres ist die Bestimmung der Exilsdauer auf 70 Jahre (Jes. 23, 15. Jer. 25, 11 f. 29, 10. Sach. 1, 12. 7, 5), die möglicherweise auch mit der Bemessung der gewöhnlichen Lebensdauer des Menschen auf 70 Jahre (Ps. 90, 10) zusammenhängt, das bekannteste Beispiel; in der Weißagung Daniels wird bekanntlich diese Periode zu 70 Jahrwochen verlängert (Dan. 9, 2. 24 ff.), die wieder in 7 + 62 + 1 Jahrwochen zerlegt werden; und die Halbierung der letzten in Dan. 9, 27 (vgl. 12, 7) hat weiter die Hälfte der Sieben, den mit 3½ bezeichneten Zeitraum in der spätern jüdischen und christlichen Zahlensymbolik zur schematischen Bezeichnung der begrenzten und verhältnismäßig kurzen Dauer des scheinbaren Sieges der Feinde des Reiches Gottes und überhaupt der aufs höchste gesteigerten Gerichtsnot und allgemeinen Bedrängnis gemacht (vgl. Offb. 11, 2. 3. 9. 11. 12, 14 u. Wetstein zu Offb. 11, 2); in dieser Geltung der 3½ liegt ohne Zweifel auch das Motiv, aus welchem die spätere Überlieferung die Dauer der von Elias angekündigten Dürre auf 3½ Jahre bestimmt hat (Luk. 4, 25. Jak. 5, 17; vgl. S. 380a). — Beispiele für die Verwendung der 70 zur Bezeichnung einer begrenzten Vielheit sind die 70 Palmen in Elim (2. Mos. 15, 27. 4. Mos. 33, 9), die 70 von Adoni-Besek verstümmelten Könige (Richt. 1, 7), die 70 Söhne Gideons (Richt. 8, 30. 9, 18) und Ahabs (2. Kön. 10, 1), die 70 Söhne und Enkel Abdons (Richt. 12, 14). Bei den 70 Seelen des Hauses Jakob, die nach Ägypten kamen (1. Mos. 46, 27. 2. Mos. 1, 5. 5. Mos. 10, 22) und den 70 Ältesten Israels (2. Mos. 24, 1. 9. 4. Mos. 11, 16. 24 f.; vgl. Hes. 8, 11), denen die 70 (bzw. 71) Mitglieder des Synedriums, die 70 (bzw. 72) Übersetzer des A. T.s in das Griechische und die von Christus ausgesandten 70 Jünger (Luk. 10, 1; vgl. S. 1748a) entsprechen, kann vielleicht die religiöse Bedeutung der Siebenzahl, insbesondere ihre Beziehung auf den Bund und das heilige Bundesvolk, mit auf die Zahl 70 übertragen sein, während sie in den übrigen Fällen keine Anwendung findet. Auch bezüglich der 70 Völker der Erde, welche die späteren Juden zählten (vgl. S. 1748a), wird man bei der oben angegebenen allgemeineren Bedeutung der 70 stehen zu bleiben haben. Soll die Vorstellung der Vielheit noch höher gesteigert, zugleich aber als begrenzte bezeichnet werden, so tritt die 7000 (1. Kön. 19, 18. Röm. 11, 4. Offb. 11, 13) oder auch die 70000 (2. Sam. 24, 15)

*) Die 7 Augen in Sir. 20, 14, welche man vergleichen könnte, gehören nur der altlateinischen und der deutschen Übersetzung an.

5 an die Stelle der 70. — Eine andere Grundlage hat die einfache und im ganzen Altertum verbreitete Symbolik der **Zehnzahl**. Sie ist durchaus in der abschließenden Stellung begründet, welche die Zehn im dekadischen Zahlensystem einnimmt; vermöge dieser Stellung bezeichnet sie die **zum einheitlichen Ganzen zusammengeschlossene Vielheit**, und daher die **Vollständigkeit**, die **Vollendung**, die **Vollkommenheit**. Um ihrer abgerundeten Ganzheit willen wird sie überaus häufig angewendet, wo eine Mehrheit von Personen gemeinsam etwas zu thun haben (vgl. z. B. Richt. 6, 27. Ruth 4, 2. 1. Sam. 25, 5. 2. Sam. 15, 16. 18, 15. Matth. 25, 1. Luk. 19, 13), oder wo eine Mehrheit von einzelnen Sachen als abgerundetes Ganzes sich darstellen soll (vgl. z. B. Richt. 17, 10. 1. Sam. 17, 17. 2. Sam. 18, 11. 1. Kön. 14, 3. 2. Kön. 5, 5 Ps. 33, 2. Luk. 15, 8). Manchmal könnte statt ihrer ohne wesentlichen Unterschied die Siebenzahl stehen, die — wie wir sahen — von einem anderen Ausgangspunkt aus eine gleiche Bedeutung gewonnen hat (vgl. z. B. 1. Sam. 1, 8 mit Ruth 4, 15; Pred. 7, 20 mit Spr. 26, 16; Sach. 8, 23 mit Jes. 4, 1). Zehnmal ist sprichwörtlich s. v. a. oft genug, das Maß vollmachend (1. Mos. 31, 7. 4. Mos. 14, 22. Hiob 19, 3), wie hundertfältig (1. Mos. 26, 12. Matth. 13, 8. 23. 19, 29) oder tausendfältig zum gesteigerten Ausdruck der Vollzähligkeit dient. Ausschluß aus der Gemeinde auch in der 10. Generation ist vollständiger Ausschluß für immer (5. Mos. 23, 2. 3). — Als Signatur der Vollständigkeit und Vollkommenheit wird die Zehnzahl auch auf dem religiösen und gottesdienstlichen Gebiet angewendet; so besonders in der Zehnzahl der die Summa des ganzen Gesetzes enthaltenden Worte (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 4, 13. 10, 4; vgl. S. 516 a) und in den vorzugsweise durch die 10 bestimmten Maß- und Zahlverhältnissen der Stiftshütte (vgl. S. 1586 b), des Tempels und mehrerer seiner Geräte, wie des Brandopferaltars (S. 74 a), der Cherubsstatuen im Allerheiligsten (S. 268), der fahrbaren Wasserbecken (S. 580 b), der heiligen Leuchter (S. 917 a), des ehernen Meers (S. 985 a). Im späteren Judentum findet die 10 eine noch häufigere religiös bedeutsame Anwendung; namentlich bilden 10 Personen eine vollständige gottesdienstliche Gemeindeversammlung, weshalb an jedem Ort, wo 10 Israeliten sich befanden, eine Synagoge errichtet werden und Gebete, wie das „Höre Israel u. s. w." von 10 Personen gesprochen werden sollten; auch am Passahmahl mußten mindestens 10 Personen teilnehmen (Joseph., J. Kr. VI, 9, 3). Daß für weltliche (1. Sam. 8, 15) und heilige Abgaben seit den ältesten Zeiten und bei den verschiedensten Völkern der Zehnte (s. d. A.) bestimmt war, ist zwar in erster Linie die einfache Folge des dekadischen Zahlensystems (vgl. auch Richt. 20, 10. Neh. 11, 1), wie auch die Bestimmung der Speisopferzugaben nach Zehnteln (4. Mos. 15, 4 ff.) in der decimalen Einteilung der Maße begründet ist; aber wenn die 10 als Ganzes in seiner Vollständigkeit gilt, so verbindet sich mit dem Zehntel leicht die Vorstellung, daß es dieses Ganze repräsentiere, und die Abgabe des Zehntens an Gott konnte daher als thatsächliches dankbares Bekenntnis, das Ganze Gotte zu verdanken und damit auch als religiöse Weihung des Besitzes und Genusses der übrigen 9 Teile aufgefaßt werden. — In Zeitbestimmungen kommen manchmal statt der 7tägigen Woche 10 Tage, also das Dritteil des Monats, die große Woche der alten Ägypter und der alten Griechen, vor, um einen mehrere Tage umfassenden, abgeschlossenen Zeitraum zu bezeichnen (1. Mos. 24, 55. 4. Mos. 11, 19. Dan. 1, 12 ff.); auch die Bestimmung des 10. Monatstags für die Auswahl des Passahlamms (2. Mos. 12, 3) und für die Feier des großen Versöhnungstags (3. Mos. 16, 29. 23, 27. 25, 9. 4. Mos. 29, 7) hat ihren Grund am wahrscheinlichsten darin, daß mit dem Abschluß des ersten Drittels des Monats die um die Mitte desselben beginnende Festfeier vorbereitet und ermöglicht werden sollte. Die 10 Tage der Trübsal in Offb. 2, 10 aber bezeichnen eine genau bemessene, kurze Zeit. — Wie überhaupt 1000 (2. Mos. 20, 6. 34, 7 u. a.) und 10000 (5. Mos. 32, 30. Ps. 91, 7. Matth. 18, 24. 1. Kor. 4, 15. 14, 19) gebräuchliche runde Bezeichnungen einer großen Menge sind, so werden als größtes Zeitmaß sprichwörtlich 1000 Jahre genannt (Ps. 90, 4. 2. Petr. 3, 8); und so ist auch in der Vorstellung des 1000jährigen Reiches (Offb. 20, 2 ff.) die Zahlangabe nur schematische Bezeichnung einer langen Zeitdauer (vgl. Hes. 38, 8. 11 f.), nur daß dieselbe hier zugleich bestimmter als unbegrenzt und bemessen gedacht ist. — Über die **Zwölfzahl**, 6 welche in der Bibel ihre Bezeichnung als Signatur des **Volkes Israel** und daher des **Volkes Gottes** lediglich der von Anfang an feststehenden Gliederung Israels in 12 Stämme verdankt (vgl. bes. 2. Mos. 24, 4. 28, 21. 39, 14. Jos. 4, 2 f. 8. 1. Kön. 11, 30 f. 18, 31. Esr. 6, 17. Hes. 48, 31. Matth. 19, 28. Offb. 21, 12), ist schon in d. A. **Stamm** Nr. 2 u. 6 das Wichtigste bemerkt worden. Im Kultus kommt dieselbe in dieser Bedeutung namentlich in den 12 Schaubroten (3. Mos. 24, 5) und in Opfern, bei denen die Zahl der dargebrachten Tiere 12 oder eine Vervielfältigung von 12 beträgt (4. Mos. 7, 3. 84—88. Esr. 8, 35) zur Geltung; nach rabbinischer Tradition auch bei dem sogenannten Pfannenspeisopfer der Priesterschaft (S. 1541 f.), indem aus dem Mehl 12 kleine Kuchen gebacken worden und von jedem derselben eine Hälfte zur morgendlichen und die andere zur abendlichen Darbringung verwendet worden sein soll. Eine Vervielfältigung der bedeutsamen Zwölfzahl findet

nicht nur bei Opfern statt. Verdoppelt ist sie auch in den 24 Priesterklassen (s. Priester Nr. 11), in den 24 aus je 12 Mann bestehenden levitischen Sängerklassen (vgl. S. 923b) und in den 24 Ältesten, den himmlischen Repräsentanten des Volkes Gottes, vor Gottes Thron (Offb. 4, 4), bei welchen sich die Verdoppelung am wahrscheinlichsten auf die einheitliche Zusammenfassung der alt- und der neutestamentlichen Gemeinde bezieht (vgl. Offb. 15, 3. 21, 12. 14). Vervierfacht ist die 12 in den 48 Levitenstädten (4. Mos 35, 7); versechsfacht in der neben der 70 vorkommenden Zahl von 72 Ältesten (4. Mos. 11, 24. 26). Nicht selten ist auch die Vervielfältigung der Zahl der Stämme mit 1000 (4. Mos. 31, 5. Richt. 21, 10. 2. Sam. 17, 1), und zum potenzierten Ausdruck der Vorstellung des alle Stämme in gleicher Weise umfassenden, zahlreichen, aber in seiner Zahl durch die göttliche Erwählung genau bestimmten, aus Israel gesammelten Gottesvolkes dient die mit der Zahl der Stämme vervielfältigte 12000 (Offb. 7, 4 ff.). Auch in der Beschreibung des überall die Signatur des Bundesvolks an sich tragenden, zur Erde herabkommenden himmlischen Jerusalems (Offb. 21, 10 ff.) dürfte die Potenzierung der 12 in der Höhenangabe der Mauer der Vorstellung, daß nur wer zum Gottesvolk gehört, Eingang in dasselbe findet, gesteigerten Ausdruck geben (vgl. V. 27), wogegen der Gedanke einer „verhältnismäßigen Niedrigkeit" der Mauer etwas ganz Fremdartiges in den Text einträgt. — Wir bemerken noch, daß die 12 Körbe in Matth. 14, 20 und die 12 Legionen in Matth. 26, 53 offenbar der Zwölfzahl der Apostel entsprechen. Eine Beziehung der Zwölfzahl auf die 12 Monate kommt in der Bibel nur vereinzelt (1. Kön. 4, 7. 1. Chr 28 [27], 1) vor und hat mit der symbolischen Bedeutung derselben nichts zu thun. Die Meinung aber, daß die 12 ihre Bedeutung einer Kombination der bedeutsamen Zahlen 4 und 3 verdanke, ist hier noch unannehmbarer, als bei der 7; und wie man darin, daß wo die 12 auf die 4 Himmelsgegenden zu verteilen waren, auf jede derselben 3 kommen (4. Mos. 2. 1. Kön. 7, 25. Hes. 48, 30 ff. Offb. 21, 12 ff.), oder darin, daß die 12 Edelsteine auf dem viereckigen Amtsschild des Hohenpriesters in 4 Reihen zu je 3 Steinen geordnet waren, Belege für dieselbe gefunden zu haben meinte, ist schwer begreiflich. — 7 Bei einigen anderen Zahlen ist die wirklich nachweisbare, symbolische Bedeutsamkeit, wie bei der 10, zunächst nur in ihrem eigenen Wesen und ihrer Stellung in der Zahlenreihe begründet. Dies gilt von der **Zweizahl**, die als erste Vermehrung oder Vervielfältigung der Eins zur Bezeichnung der an Zahl geringsten Gemeinschaft (1. Sam. 11, 11. Matth. 18, 19), zur Steigerung (vgl. z. B. 1. Mos. 43, 10. Br. Jud. V 12), zur Bekräftigung einer Mitteilung (1. Mos. 41, 32) oder eines Zeugnisses (4. Mos. 35, 30. 5. Mos. 17, 6. 19, 15. 1. Kön 21, 10. 13. Jes. 8, 2 Matth. 18, 16 Joh. 8, 17. 2. Kor. 13, 1. 1. Tim 5, 19. Hebr. 10, 28. Offb. 11, 3) u. dgl. dient; weiter verbinden sich mit ihr, weil sie Paarung und als solche in der Natur und in der Menschenwelt allgewöhnlich ist, die Vorstellungen der Zusammengehörigkeit, der Gemeinsamkeit, der Wechselbeziehung auf einander, der gegenseitigen Ergänzung u. dgl. Nicht anders verhält es sich in der Bibel, wenigstens im Alten Test., mit der **Dreizahl**. Sie ist als einfache Vermehrung der 2 (2 oder 3 Zeugen; vgl. Matth. 18, 20) zunächst der niedrigste Ausdruck der Mehrheit (Plural im Unterschied vom Dual), erhält aber dadurch eine weite Anwendung, daß sie die erste Zahl ist, welche Anfang, Mitte und Ende hat, wozu noch kommt, daß sie zugleich eine Grundform aller räumlichen (3 Dimensionen; Mitte und beide Seiten; unten, mitten, oben) und zeitlichen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Morgen, Mittag und Abend) Anschauung des Menschen ist. Sie wird darum besonders gern gewählt, wo die Vorstellung einer *begrenzten, in sich geschlossenen, aber gegliederten Mehrheit* maßgebend ist. So ist die Dreiteilung eines Ganzen sehr gewöhnlich, z. B. bei der Gliederung eines Heeres (2. Kön. 11, 5 f.), besonders beim Angriff (vgl. S. 887b), bei der Verzweigung von Stammbäumen (1. Mos. 4, 21 f. 5, 32. 11, 26. 2. Mos. 6, 16. 4. Mos. 3, 17 u. a.) und in vielen anderen Fällen (Hes. 5, 2. Sach. 13, 8 f. Offb. 8, 7 ff. 9, 15. 18. 12, 4 u. a.). Auch die Vorstellung, daß die Welt dreiteilig in Himmel, Erde und Meer zerfällt (S. 409), gehört hierher. Bei Wiederholung einer und derselben Handlung verbindet sich mit der dreimaligen die Vorstellung der *bemessenen, geregelten, Beginn, Fortgang und Abschluß in sich schließenden Mehrzahl* (vgl. z. B. 1. Sam. 20, 41. 1. Kön. 17, 21. 18, 34. Matth. 26, 44. 2. Kor. 12, 8 u. a.); besonders instruktiv ist in dieser Beziehung das dreimalige Schlagen des Königs Joas (2. Kön. 13, 18) im Vergleich mit dem von Elisa erwarteten fünf- oder sechsmaligen (V. 19). Auch zur vollen, abschließenden Konstatierung des zwischen zwei Personen bestehenden Verhältnisses (Richt. 16, 15. 1. Sam. 3, 4 ff. Matth. 26, 34 u. a.), zur vollen Bekräftigung einer Aussage (4. Mos 24, 10. Joh. 21, 15 ff. Apstlg. 10, 16 11, 10) u. dgl. dient die dreimalige Wiederholung. Ein einzelnes Wort, dreimal wiederholt, erhält in einer dem Ansteigen vom Positiv zum Komparativ und von diesem zum Superlativ entsprechenden Tonsteigerung den größtmöglichen Nachdruck (Jer. 7, 4. 22, 29. Hes. 21, 27. Nah. 1, 2); darin liegt auch der einfache Grund des dreimal Heilig im Lobgesang der Seraphim (Jes. 6, 3). Einen ähnlichen Grund hat auch die Dreigliedrigkeit des priesterlichen Segens

(4. Mos. 6, 24—26), die dem volleren dreigliedrigen Parallelismus des Verses entspricht, dem feierlichen, ebenso Fülle wie Abrundung liebenden liturgischen Ton besonders angemessen ist, und in der man nur etwa mit Luther eine Hindeutung auf die Fülle der göttlichen Gnade finden darf. Auch die Dreizahl der Jahresfeste und die drei täglichen Gebetszeiten der späteren Zeit (Dan. 6, 10. 13) kann man unter jenen Gesichtspunkt der bemessenen, fest geordneten Mehrzahl stellen. Doch kommt dabei auch die Rolle in Betracht, welche die Dreizahl in der Zeitanschauung spielt (vgl. bezüglich der 3 Gebetszeiten Ps. 55, 18), und um deren willen für einen bemessenen, in sich abgeschlossenen Zeitraum (besonders bei Warte- und Vorbereitungszeiten), wenn er kürzer ist, überaus häufig 3 Tage (1. Mos. 40, 10. 12. 42, 17. 2. Mos. 10, 22. 19, 11. Jos. 1, 11. 2, 16. 22. 2. Sam. 24, 13. 1. Kön. 12, 5. 2. Kön. 20, 5. Esth. 4, 16. Hos. 6, 2. Jon. 2, 1. Matth. 16, 21. Joh. 2, 19. 1. Kor. 15, 4 u. a.) und bei längerer Dauer 3 Monate oder 3 Jahre (2. Mos. 2, 2. 3. Mos. 19, 23. 2. Sam. 24, 13. 1. Chr. 22 [21], 12. Jes. 16, 14. 20, 3. Dan. 1, 5) gewählt werden. Eine Folge davon, daß die Drei die erste begrenzte, in sich geschlossene Mehrheit ist, ist endlich auch, daß der Personen (Jos. 18, 4. 1. Sam. 10, 3. 2. Sam. 23, 13 ff. Hes. 14, 14 ff. Dan. 2, 49. 3, 12. Matth 17, 1. 26, 37) oder der Sachen (3. Mos. 14, 6. 4. Mos. 19, 6. 1. Sam. 20, 20. 2. Sam. 18, 14. Pred. 4, 12), die zu *einem* Zweck vereinigt sind, sehr häufig gerade 3 sind; innerhalb einer solchen Dreiheit von Personen ist dann öfters *eine* die Hauptperson, die beiden anderen die Begleiter oder Gehilfen; so z. B. 1. Mos. 18, 2 (vgl. 1. Sam. 28, 8. Matth. 17, 4 u. a.). — Die bisher besprochene symbolische Bedeutung der 3 reicht vollkommen aus, um alle Anwendungen derselben in der Einrichtung der Stiftshütte und des Tempels und in der Kultusordnung zu erklären; die Dreiteilung des Heiligtums insbesondere ist lediglich aus den 3, dem Positiv, Komparativ und Superlativ entsprechenden Steigerungsgraden der Heiligkeit, welche in der alttest. Gemeinde vorhanden waren, zu erklären (vgl. S. 1585b. 1586 f.). Für die Annahme, daß die Drei den Israeliten als „Gottheitszahl" oder „Zahlsignatur Gottes" gegolten habe, ist aus dem A. T. kein Beweis beizubringen; die vermeintlichen Belege dafür sind schon oben gelegentlich in das rechte Licht gestellt worden. Man darf sich darum dadurch, daß wir in den polytheistischen Religionen des Altertums einer Menge von Göttertriaden begegnen (vgl. über die babylonisch-assyrischen S. 142a, über die ägyptischen S. 42), daß namentlich die höchste Gottheit vielfach als eine Dreiheit zusammengehöriger Götter aufgefaßt, und das Dreieck als Gottheitszeichen gebraucht wird, nicht verleiten lassen, diese Symbolik der Dreizahl in das Alte Testament hineinzutragen. Auch gehört ihre Begründung durch die Vorstellung der das All, Anfang, Mittel und Ende umfassenden Gottheitsmacht (Plato, Plutarch u. a.) erst der späteren spekulativen Betrachtung der einheitlichen Götterdreiheit an. Erst im N. T. treten auch in der Bibel bestimmtere Beziehungen der Dreizahl auf Gott deutlich an den Tag. Die eine derselben ruht auf der Idee der die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich schließenden Ewigkeit der Gottheit, kommt ähnlich auch auf dem heidnischen Religionsgebiet vor („Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein" u. dgl.) und ist als Umschreibung des Gottesnamens Jehova auch dem späteren Judentum eigen (Offb. 1, 4. 4, 8; vgl. Hebr. 13, 8 u. dagegen Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12). Ebenso ist die dreifache Beziehung von allem, was da ist und geschieht, auf Gott als den Schöpfer, Vermittler und das Ziel aller Dinge (Röm. 11, 36) nichts spezifisch Neutestamentliches. Das Charakteristische des neuen Bundes ist die Offenbarung des einen Gottes als Vater, Sohn und Geist (Matth. 28, 19. 1. Kor. 12, 4—6. 2. Kor. 13, 13. 1. Petr. 1, 2). So gewiß die Erkenntnis dieser Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens ihre tiefen Wurzeln schon im A. T. hat, so wenig darf man für sie den äußerlichen Anknüpfungspunkt in demselben suchen, daß die Dreizahl die Zahlsignatur Gottes sei. — Die *Vier* 8 verdankt ihre symbolische Bedeutung vorzugsweise der Vierzahl der Himmelsgegenden, denen die 4 Enden (Jes. 40, 28), Säume (eigentl. Zipfel, Jes. 11, 12. Hes. 7, 2) oder Ecken (Offb. 7, 1. 20, 8) der Erde, die 4 Enden des Himmels (Jer. 49, 36) und die 4 Winde (1. Chr. 10 [9], 24. Hes. 37, 9. Matth. 24, 31. Mark. 13, 27) des Himmels (Dan. 7, 2. 11, 4. Sach. 2, 10. 6, 5) entsprechen, ohne daß man daraus die Vorstellung von einer viereckigen Gestalt der Erde (vgl. S. 409b) oder gar des Himmels (Bähr) folgern dürfte. Die 4 findet daher ihre Anwendung, wo in irgend einer Beziehung die Vorstellung der Umgebung (4. Mos. 2), Bewachung (1. Chr. 27 [26], 17 f.), Bewegungsfähigkeit (Hes. 1, 5 ff.; vgl. S. 271), Ausbreitung (Dan. 8, 8) *nach allen 4 Seiten hin* ausgedrückt werden soll. Sie *kann* so auch zuweilen auf die gesamte räumliche Ausdehnung eines Landes (1. Mos. 13, 14. 28, 14) oder der ganzen Welt nach allen 4 Richtungen hinweisen (vgl. Ps. 107, 3. Luk. 13, 29), wie in der Vierzahl der Hauptströme der Erde (1. Mos. 2, 10; vgl. S. 343a), der Weltreiche (Dan. 7, 3. 6. 17), der die Weltmächte abbildenden Hörner und der ihnen entsprechenden Schmiede und Wagen (Sach. 1, 18. 20. 6, 1). In solcher Anwendung mag man die 4 als „Zahlsignatur der Welt" bezeichnen; aber man verliert den sicheren Boden unter den Füßen, wenn man ihr diese Bedeutung ganz allgemein zuschreibt, oder

sie gar weiter zur Signatur „alles Geschaffenen", „der Offenbarung Gottes in der Welt" und „der Offenbarung Gottes überhaupt" machen will. Ebensowenig darf man aus den einzelnen Fällen, in welchen sich mit der 4 die Vorstellung der Ausbreitung nach allen 4 Weltgegenden verbindet, eine allgemeine Regel machen und der 4 überhaupt die Bedeutung „der (werdenden) Ökumenicität" zuschreiben. Nur ein Körnchen Wahrheit liegt endlich auch in der Annahme, daß sie Signatur „des Reiches Gottes" sei. Dieselbe gründet sich wesentlich darauf, daß die Grundform des alttest. Heiligtums das Viereck ist. Dies hat aber einen anderen, einfacheren Grund (vgl. S. 1587 f.), und richtig ist nur, daß infolge dieser Grundform des alttest. Heiligtums und insbesondere der würfelförmigen Gestalt des Allerheiligsten das Quadrat und der Würfel von der späteren Symbolik als die bedeutsame Form der Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes festgehalten wird, und daher auch in den Beschreibungen der Stadt und des Reiches Gottes Anwendung findet (vgl. Hes. 40, 19 f. 48, 8 ff. 16 f. 30 ff. Offb. 21, 16 f.). Was aber so vom Viereck gilt, darf weder auf die Vierzahl überhaupt übertragen, noch bei der Erklärung der Maßverhältnisse des alttest. Heiligtums, welchen das Viereck jene Bedeutsamkeit erst verdankt, schon vorausgesetzt werden. Übrigens kommt die 4 auch aus anderen Gründen, als dem oben angegebenen, und öfters ohne besondere Bedeutung vor: in der Vierzahl der göttlichen Strafen (Jer. 15, 3. Hes. 14, 21) mag man zwar auch eine Hindeutung darauf, daß sie von allen Seiten kommen oder die Schuldigen überallhin verfolgen (Am. 9, 1 ff. Jer. 15, 4) finden; oft aber ist die Vierzahl nur die einfache Folge der viereckigen Gestalt eines Gegenstandes (z. B. 2. Mos. 25, 12. 26. 5. Mos. 22, 12. 1. Kön. 7, 30. Hes. 46, 21. Apstlg. 10, 11. 11, 5) oder der symmetrischen Verteilung einer größeren Zahl (2. Mos. 27, 12—16. 28, 17 ff.) oder sonst mit Rücksicht auf die Symmetrie gewählt (Hes. 40, 39—43). Auch kommt sie als Potenzierung der Verdoppelung vor (2. Mos. 22, 1. 2. Sam. 12, 6. Luk. 19, 8). — Schwerlich wird sich nach dem Bisherigen für das Vorkommen der Vierzahl am alttest. Heiligtum und im Kultus eine aus dem A. T. wirklich nachweisbare Bedeutsamkeit ermitteln lassen. Nach einer häufig vorkommenden und häufig gebrauchten Zahl, wie es die 4 ist, wird leicht gegriffen, wo eine Mehrheit zu bestimmen ist (vgl. z. B. 1. Kön. 18, 14). Auch ist zu beachten, daß gerade in den wichtigeren hier in Betracht kommenden Fällen die Vierzahl gar nicht ausdrücklich hervorgehoben ist: so bei den Stoffen und Farben der Byssusdecke und der Vorhänge der Stiftshütte, bei denen die Bedeutsamkeit nicht in der Zahl, sondern in den Farben selbst zu suchen ist (S. 1587), und jene nur eine Folge davon ist, daß gerade diese Farben zu der beabsichtigten symbolischen Charakteristik der Gotteswohnung erforderlich waren; so bei den zum Salböl (2. Mos. 30, 23 ff.) und zum Räucherwerk (2. Mos. 30, 34) verwendeten Substanzen, wo der Grund der nicht ausdrücklich hervorgehobenen Vierzahl wohl auch nur darin liegt, daß unter den zur Verfügung stehenden gerade diese 4 für den Zweck besonders geeignet erschienen. Wo aber die Vierzahl ausdrücklich angegeben ist, wie bei der Breite der einzelnen Byssus- und Ziegenhaarteppiche (2. Mos. 26, 2. 8), da erscheint sie, falls die Zehnzahl der Byssusteppiche feststand, als einfache Folge eines Divisionsexempels (30 + 10 = 40 ist die Länge der Stiftshütte und die Höhe der Hinterwand). — 9 Die Fünfzahl, die auf heidnischem Gebiet und in der künstlichen spekulativen Zahlensymbolik eine große Rolle spielt, hat in der Bibel keine besondere Bedeutung. Ihre Stellung im dekadischen Zahlensystem bringt es mit sich, daß sie öfters eine geringe, an den fünf Fingern der Hand abzuzählende Anzahl bezeichnet (3. Mos. 26, 8. 1. Sam. 21, 3. 2. Kön. 7, 13. Jes. 19, 18. 30, 17. Luk. 12, 52. 1. Kor. 14, 19; vgl. oben Nr. 1); auch in Zeitbestimmungen wird sie so gebraucht (Judith 7, 22. 24. 8, 8 f. 26); aber auch ohne den Nebenbegriff der Geringfügigkeit der Anzahl wird oft nach der 5 als einer durch die natürliche Teilung des dekadischen Systems nahe gelegten Zahl gegriffen (1. Mos. 47, 2. 3. Mos. 27, 5 f. 4. Mos. 3, 47. 7, 17. 18, 16. Richt. 18, 2. 1. Sam. 17, 40. 25, 18. 42. 2. Kön. 25, 19. 2. Makk. 10, 29. Matth. 25, 15 f. Luk. 14, 19; vgl. auch die 5 Könige der Midianiter 4. Mos. 31, 8, der Amoriter Jos. 10, 5, der Städte im Siddimthal 1. Mos. 14, 9 u. die 5 Fürsten und Städte der Philister Jos. 13, 3. Richt. 3, 3. 1. Sam. 6, 4 u. a.). — Häufig kommt die 5 als Hälfte von 10 vor (2. Mos. 26, 3. 9. 1. Kön. 6, 24. 7, 39. 49. 2. Chr. 4, 8. Matth. 25, 2), wie 50 als Hälfte von 100 (2. Mos. 26, 5 f. 10 f. 1. Kön. 18, 4. Mark. 6, 40), ohne daß man dadurch berechtigt wäre, die 5 zur Signatur der halben Vollendung oder der die Vollendung anstrebenden Vorstufe zu machen (vgl. S. 1587 a). Der Fünfte ist ein verdoppelter Zehnten (1. Mos. 41, 34. 47, 24. 26), und unter denselben Gesichtspunkt fällt das bei Lösungen und Wiedererstattungen zuzufügende Fünftel (3. Mos. 5, 16. 6, 5. 22, 14. 27, 13. 15. 27. 31. 4. Mos. 5, 7); der Fünfzigste und der Fünfhundertste (4. Mos. 31, 28. 30. 47), also 2 vom Hundert und vom Tausend, kommen dagegen vor, wo der Zehnte als Abgabensatz zu hoch gegriffen wäre. In 2. Mos. 22, 1 ist die 5 nur eine Erhöhung der 4 (vgl. S. 321 a); in 1. Mos. 43, 34 eine über die einfache Potenzierung hinausgehende Vervielfältigung der Verdoppelung (vgl. 1. Sam. 1, 5 im Hebr.; 5. Mos. 21, 17 vgl. mit 2. Mos. 22, 1).

In Offb. 9, 5 und 10 endlich scheinen die fünf Monate nur genannt zu sein, weil Heuschreckenplagen gewöhnlich innerhalb 5 Monaten eines Jahres das Land heimzusuchen pflegten (s. Düsterdieck z. d. St.). — Ziemlich häufig kommt endlich noch die Zahl 40 vor, aber fast nur in Zeitbestimmungen. Das Zeitmaß von 40 Jahren scheint ursprünglich als das Drittel der für das höhere Altertum angenommenen, ein altorientalisches Säculum betragenden menschlichen Lebensdauer (1. Mos. 6, 3, wo nach richtiger Erklärung nicht von einer Frist bis zur Sintflut, sondern von der menschlichen Lebensdauer die Rede ist; 5. Mos. 34, 7; vgl. Herod. III, 23), die auf eine Generation kommende Zeit gewesen zu sein. Daraus erklärt sich, daß das 40te Lebensjahr als Zeit der Verheiratung (1. Mos. 25, 20. 26, 34), des Regierungsantritts (2. Sam. 2, 10), der vollen Mannesreife (Jos. 14, 7. Apstlg. 4, 22) genannt wird; daß die Hauptepochen des Lebens Mose's traditionell auf sein 40tes (Apstlg. 7, 23) und sein 80tes Lebensjahr (2. Mos. 7, 7. Apstlg. 7, 38) fixiert wurden; daß die chronologischen Angaben von Regierungsdauern (1. Sam. 4, 18. 2. Sam. 5, 4. 1. Kön. 2, 11. 11, 42. 2. Kön. 12, 1. Apstlg. 13, 21) und Friedens- wie Drangsalszeiten (Richt. 3, 11. 30. 5, 31. 8, 28. 13, 1) häufig auf 40 Jahre lauten (vgl. d. A. Richter Nr. 8). Dieselbe Grundlage hat wohl insbesondere auch die Bestimmung der Dauer der Wüstenwanderung Israels auf 40 Jahre, als deren Zweck wiederholt angegeben wird, daß die aus Ägypten gezogene Generation innerhalb dieser Zeit völlig aussterben sollte (4. Mos. 14, 33 f. 32, 13. Jos. 5, 6. 2. Mos. 16, 35. 5. Mos. 2, 7. 8, 2. 4. 29, 5. Neh. 9, 21. Ps. 95, 10. Am. 2, 10. 5, 25. Judith 5, 13. Apstlg. 7, 36. 42. 13, 18. Hebr 3, 9. 17; vgl. auch Jos. 14, 10 mit V. 7); diese 40 Jahre der Wüstenwanderung sind dann zur schematischen Bezeichnung von Prüfungs- und Gerichtszeiten geworden (Hes. 4, 6. 29, 11—13). Auch wo 40 Tage vorkommen, entsprechen dieselben mehrfach den 40 Jahren (vgl. 4. Mos. 13, 26 mit 14, 34; Hes. 4, 6); und so dürfte es vielleicht auf einer Übertragung von diesen auf jene beruhen, daß auch 40 Tage als Zeitmaß der Gerichtsdauer (1. Mos. 7, 4. 12. 17. 8, 6), der Demütigung und Beängstigung (1. Sam. 17, 16; vgl. Richt. 13, 1), der Bußfrist (Jon. 3, 4) vorkommen. Ebenso dürften die (zweimal) 40 Tage und 40 Nächte, welche Moses auf dem Sinai im Verkehr mit Gott zubringt (2. Mos. 24, 18. 34, 28. 5. Mos. 9, 9. 11. 18. 10, 10), und die zugleich Tage des Fastens, der Demütigung und mittlerischen Fürbitte um Vergebung und der Vorbereitung auf den Empfang der Gesetztafeln sind, den 40 Jahren der Wüstenwanderung entsprechen. Sie sind dann wieder für Elia's Wanderung nach dem Berge Gottes in 40 Tagen und 40 Nächten (1. Kön. 19, 8), für die Dauer des Fastens Jesu in der Wüste (Matth. 4, 2. Mark. 1, 13. Luk. 4, 2) und für die Dauer des Verkehrs der Jünger mit dem Auferstandenen (Apstlg. 1, 3) maßgebend geworden. Ägyptischer Sitte (vgl. Diod I, 91) gehören die 40 Einbalsamierungstage 1. Mos. 50, 3 an. Die Dauer der Unreinigkeit der Wöchnerin endlich ist gerade auf 7 + 33 = 40 Tage, bzw. 14 + 66 = 80 Tage bestimmt (3. Mos. 12, 2—5), vielleicht mit Rücksicht auf die 40 Wochen der Schwangerschaft (vgl. Weish. 7, 2); auf ein derartiges in den Gesetzen des natürlichen Lebens begründetes Motiv weist auch der Umstand hin, daß die Wöchnerin bei den Parsen 41 Tage als unrein galt (Spiegel III, 699), und daß dieselbe bei den Griechen an dem festlich gefeierten 40. Tag ihren ersten Ausgang hielt. — Fälle, in welchen die Zahl 40 nicht der Zeitbestimmung dient, sind selten: 1. Kön. 6, 17 ist sie nur durch die Verdoppelung des Längenmaßes des Heiligen in der Stiftshütte, und Richt. 12, 14 durch die Teilung der 70 in 40 + 30 entstanden; so steht sie als Maximalzahl der nach dem Strafrecht zulässigen Stockschläge (5. Mos. 25, 3. 2. Kor. 11, 24) ziemlich vereinzelt da; ob diese Normierung mit der üblichen Verwendung der 40 zur Bestimmung von Gerichts- und Bußzeiten zusammenhängt, mag dahingestellt bleiben. — In der Apokalyptik kommen dann und wann Zahlen vor, denen nur auf Grund einer künstlichen Berechnung eine Bedeutsamkeit beigelegt ist; namentlich geschieht dies auch mittels der bei den späteren Juden üblichen Gematria, d. h. der Berechnung des Zahlwertes der Buchstaben eines Wortes. Ein biblisches Beispiel dafür ist die bekannte Rätselzahl 666 in Offb. 13, 16, deren wahrscheinlichste Auflösung die vom hebräischen Alphabet ausgehende durch Neron Caesar (נ = 50, ר = 200, ו = 6, ן = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200, zusammen 666) ist. Die 1260 Tage in Offb. 11, 3. 12, 6 sind 42 Monate zu 30 Tagen (vgl. Offb. 11, 2) oder $3^1/_2$ Jahre (vgl. über diese oben Nr. 4); rätselhafter sind die Zahlen der Tage in Dan. 8, 14 (2300), Dan. 12, 11 (1290, d. i. ein Monat über $3^1/_2$ Jahre; vielleicht Zurechnung eines Schaltmonats?) und Daniel 12, 12 (1335, d. i. noch 45 Tage oder $1^1/_2$ Monate mehr), in betreff deren wir auf die Kommentare verweisen müssen.

Zair wird nur 2. Kön. 8, 21 erwähnt als ein Ort auf dem Wege nach Edom, woselbst der König Joram sich glücklich durch die ihn umzingelnden Edomiter durchschlug. An Zoar zu denken (Ewald) liegt um so weniger Veranlassung vor, da Zoar bereits zum Gebiete von Moab gehörte. Dagegen ist Conders Vorschlag, Z. in der Ruine Zuwêra wiederzuerkennen, beachtenswert. Nördlich von dem großen Steinsalzberge am Südwestrande des Toten Meeres finden sich zwei Ruinenstätten:

die eine, das „untere Zuwêra" unweit des Ufers des Toten Meeres, die andere nur eine halbe Stunde von dieser entfernt (so nach de Saulcy's ausdrücklicher Angabe, gegen die Kartenzeichnung van de Velde's) auf der Höhe des Berges, das „obere Zuwêra". Sie liegen beide an dem alten Wege von Hebron nach dem „Salzthale" (s. d. A.), auf welchem mehr als ein Kampf zwischen Israeliten und Edomitern ausgefochten wurde. M.

Zalmon bedeutet den „dunkeln", eine angemessene Bezeichnung für einen dicht belaubten Berg (Luther erklärt „Schwarzwald"). So hieß nämlich der Berg in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 48), dessen Wald Abimelech niederhauen ließ, um damit die Burg von Sichem in Brand zu stecken. Wenn letztere auf dem Garizim zu suchen ist (s. d. A. Millo), so würde der Z. nicht unpassend in dem südlich vom Garizim (868 m) sich erhebenden, etwas niedrigeren Bergrücken (805 m) gesehen werden können, der nach einem muhammedanischen Heiligen Selmân (Suleimân) el-Fârsi genannt wird, obgleich es völlig unstatthaft ist, die beiderseitigen Namen zu kombinieren, wie es van de Velde und Conder thun. Auch der Talmud kennt einen Berg Z., von welchem ein Fluß herkam, dessen Wasser zur Zeit des Bar-Kochba-Krieges zum Unheil der Juden versiegt sein sollen, weshalb sie nicht mehr zu heiligen Zwecken benutzt werden durften; auch eine Stadt Z. (s. Schürer in Theol. Lit. Ztg. 1883, Sp. 509), die um ihrer Johannisbrotbäume willen bekannt war. — Denselben Z. haben schon Sept., der Syrer und viele neuere Exegeten in der vielgedeuteten Stelle Ps. 68, 15 finden wollen. Man könnte dann etwa mit Wetzstein übersetzen: „als die Könige zerstreut wurden, fiel Schnee auf dem Z.", d. h. „da kleidete sich der Berg zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand". Allein den Bergen Basans (V. 16) gegenüber würde man dann eher die Erwähnung der weit bedeutenderen Berge Ebal und Garizim oder einer anderen hervorragenden Höhe des Westjordanlandes erwarten. Deshalb haben die meisten älteren Exegeten (auch Luther) Z. hier lieber appellativisch gefaßt, im Sinne von „dunkel" oder ähnlich. — Als Namen eines der Helden Davids kommt Z. 2. Sam. 23, 28 vor; 1. Chr. 12 [11], 29 ist derselbe in Ilai verderbt. M.

Zalmona, s. Lagerstätten Nr. 5.

Zalmuna, s. Oreb.

Zamri (1. Makk. 2, 26), griech. Namensform für Simri (s. d. A.).

Zaphon hieß eine Stadt des Stammgebietes von Gad, im Jordanthale (Jos. 13, 27), wahrscheinlich die nördlichste der gaditischen Ortschaften. Der Talmud nennt es 'Amatho. Nach Josephus war Amathus eine der wichtigsten Festungen des Ostjordanlandes (s. Tuch, Quaest. de Fl. Jos. libris hist. 1859, p. 7 ff.); Alexander Jannäus belagerte und zerstörte sie (Altert. XIII, 13, 5. Jüd. Kr. I, 4, 2 f.). Unter Gabinus war Amathus Sitz eines der fünf Gerichte (Synedrien), welche dieser in Palästina eingesetzt hatte (Altert. XIV, 5, 4). Das Onom. setzt es 21 röm. M. südlich von Pella an; es ist daher mit Recht schon von Burckhardt (Reisen II, 596) mit den Ruinen von Tell 'Ammäta am Ausgange des Wadi Râdschib (W. er-Rudschêb) identifiziert worden. Dazu stimmt gut, daß nach Jos. 13, 27 Z. offenbar nördlich von Succoth gesucht werden muß (nach Selah Merrill am rechten Ufer des unteren Jabbok, in Tell Deir 'Alla zu suchen, vgl. die Artt. Succoth und Pnuel). Endlich stimmt zu jener Lage die Stelle Richt. 12, 1, wo zu übersetzen ist: „und die Ephraimiten thaten sich zusammen und zogen hinüber nach Z." (s. d. A. Jordan S. 774b). S. S. Merrill, East of the Jordan 1881, p. 388 ff. M.

Zarea, s. Zora.

Zareda (1. Kön. 11, 26), s. Zaredatha.

Zaredatha (Zeredatha) 2. Chr. 4, 17 (ebenso wird Richt. 7, 22 statt Zereratha zu lesen sein, wie auch Luther angenommen hat) wird jedenfalls mit Zarthan (so in der Parallelstelle 1. Kön. 7, 46) identisch sein (s. d. A. Zarthan). Dagegen kann es zweifelhaft sein, ob Zarthan auch mit dem Zareda (Zereda) 1. Kön. 11, 26 gemeint sei, der Heimat Jerobeams I. In dem langen Zusatzstücke, welches die Sept. hinter 1. Kön. 12, 24 aufweisen, wird dieses Z. (Sept. Sarira) als ein Ort auf dem Gebirge Ephraim bezeichnet, welchen Jerobeam in Salomo's Auftrage stark befestigt habe. Mag hier, was wahrscheinlich, eine Verwechselung mit Tirza vorliegen, immerhin könnte Zereda auf dem Gebirge zu suchen sein. Conder weist auf das kleine Dorf Surda hin, 4 km nordwestlich von Bethel, dessen Name allerdings mit dem hebräischen Z. übereinstimmt; Memoirs II, 295. M.

Zarega, s. Zora.

Zarpath, nach hellenistischer Aussprache Sarepta (Luk. 4, 26) oder Sarephtha (Jos., Altert. VIII, 13, 2), eine altphönicische Stadt (Ob. 20), die zum Gebiete von Sidon gehörte (1. Kön. 17, 9. Luk. 4, 26). Hier wohnte Elias während der dreijährigen Hungersnot bei jener Witwe, die er wunderbar mit Speise versorgte, und deren Sohn er zum Leben wiedererweckte 1. Kön. 17, 9 f. Luk. 4, 26). Den Namen der Stadt kann man „Schmelzhütte" deuten; das würde darauf führen, daß sie in alter Zeit ein Hauptort phönicischer Glasindustrie gewesen wäre. In den

früheren christlichen Jahrhunderten war sie durch ihren Weinbau bekannt. Sie lag zwischen Tyrus und Sidon, 10 röm. M. (2 geogr.) von Sidon entfernt, nach dem Onom. an der Mittelmeerstraße, also dicht am Meere. Zur Zeit der Kreuzzüge war sie gut befestigt und Sitz eines Bischofs, der unter dem Erzbischof von Sidon stand. Aber schon gegen Ende des 13. Jahrh. war Z. völlig verödet. Später entstand etwas landeinwärts von der alten Ortslage, auf einer felsigen Höhe ein neuer Ort unter dem alten Namen, das heutige ärmliche Dorf Sarâfand. Zahlreiche Felsengräber am Fuße dieser Hügel rühren noch aus alter Zeit her, am Meeresufer verstreute Trümmer gehören dem einstigen Z. an. An dem alten Hafen stand früher eine christliche Kirche, angeblich über der Stätte, wo Elias gewohnt hatte; der Ort ist heute bezeichnet durch das Weli el-Khidr (d. i. „Grabmal des Elias"). Noch andere wertlose Überlieferungen knüpften sich während der christlichen Zeit an Z.; hier sollte der Herr mit dem canaanäischen Weibe (Matth. 15, 21 ff. Mark. 7, 24 ff.) zusammengetroffen sein, und die Clementinischen Homilien wissen sogar, daß das Weib aus Z. gebürtig gewesen sei und Justa geheißen habe, ihre Tochter Berenike. S. ZDPV. VIII, S. 25.

M.

Zarthan, Stadt im oder wahrscheinlicher am Jordanthal, weit aufwärts von Jericho, seitwärts von der Stadt Adam (s. d. A. S. 25b) gelegen, bei welch letzterer das Wasser des Jordans aufgestaut war, als die Israeliten unter Josua durch den Jordan gingen (Jos. 3, 16). Das Gebiet Z.s grenzte an das von Beth Sean (1. Kön. 4, 12), und die Gußstätte der Erzgeräte Salomo's lag im Jordanbezirk zwischen Succoth (s. d. A.) am Ostufer und Z. am Westufer (1. Kön. 7, 46. 2. Chr. 4, 17; vgl. d. A. Zaredatha), woraus erhellt, daß jenes nicht allzuweit von diesem entfernt und ihm am wahrscheinlichsten schräg gegenüber lag. Unter dem Namen Zereda (s. Zaredatha) wird der Ort auch Richt. 7, 22 erwähnt, um die Richtung jordanabwärts zu bezeichnen, welche die fliehenden Midianiter einschlugen (s. Beth Sitta). Man sucht ihn jetzt gewöhnlich bei dem etwas über 3 deutsche Meilen von Jericho entfernten, 610 m über das Jordanthal (310 m über das Meer) sich erhebenden Karn Ṣarṭabe, „der großen Landmarke des Jordanthales", südwestlich von der Furt Damie. Von dem hohen westlichen Gipfel zieht sich ein breiter Bergrücken und von diesem aus eine niedrigere felsige Barre in das Jordanthal hinein, welches, da auch die gegenüberliegenden Berge näher an den Jordan herantreten, dadurch hier am meisten verengt wird (s. d. A. Jordan, S. 774 f.). Der Berg gehörte nach dem Talmud zu der Reihe von Bergen, auf deren Gipfel der Eintritt des Neumonds, besonders der des 7. Monats, durch Feuersignale bekannt gemacht wurde. Auf dem Gipfel finden sich Ruinen aus großen geränderten Quadern, und bei dem von Süden her hinaufführenden Zickzackpfad Überreste einer Wasserleitung. Nun haben zwar die Namen Ṣarṭabe (im Talmud Saṭaba) und Ṣartan sicher nichts mit einander zu thun; aber nach den topographischen Verhältnissen paßt allerdings diese Örtlichkeit am besten zu allen biblischen Angaben über Zarthan; namentlich zu der Aufstauung der Jordanwasser bei der seitwärts von Z. im Jordanthale selbst gelegenen Stadt Adam, zu den Erzgußstätten nördlich von Z. (vgl. S. 774 f.) und zu dem Angrenzen des Gebietes von Z. an das von Beth Sean. Viel zu weit nördlich, am nordöstl. Abhange des Gilboagebirges, sucht Thenius die Lage von Z.

Zauberei (Magie) stellt sich in fast allen Gestalten der wildgewachsenen wie der entarteten Religion der Wahrsagerei, der Kunst des übernatürlichen Wissens, als die Kunst des übernatürlichen Wirkens zur Seite. Das Gebiet dieses Wirkens ist so weit wie die Welt. Der Zauber hat Macht über Gestirne, Wolken, Winde; über das Tier- und Pflanzenleben; Macht auch über die Gewalten des Glücks oder Unglücks, die ins Menschenleben eingreifen: er kann sie zum Verderben lösen oder zur Ungefahr binden, Krankheit, Liebe, Erfolg herbeirufen oder hinwegbannen. Die Kraft dazu hat er entweder von sei es bösen, sei es guten Dämonen, Geistern, Gottheiten — dann liegt sie in der Person des Zauberers selbst durch eine Art von Inspiration (vgl. Apstlg. 8, 9). Oder sie liegt in den gebrauchten Mitteln, sei es der Natur (Wurzeln, Gerüche, Tränke u. a.), sei es der menschlichen Erfindung und Überlieferung (wirksame Symbole: Bewegungen, Berührungen, Anhauchung, Knotenschürzung u. s. w.; Sprüche, Flüche, dunkle Formeln u. s. w.). Dann besitzt sie der Zauberer durch geheime Kenntnis: der arabische Name Elymas (Apstlg. 13, 8 = ʿalîm) bedeutet den „Kundigen". Läßt sich also der Begriff dieses merkwürdigen Phänomens der Religionsgeschichte mit ziemlich deutlichen Linien umschreiben, so liegt es zugleich in den verworrenen Vorstellungen über göttliche und natürliche Dinge, auf denen dasselbe beruht, daß es meist in der engsten Vermischung mit wahrsagerischen und anderen Phänomenen des natürlichen Heidentums begegnet. Jede Naturreligion zeigt Erscheinungen, Gebräuche, Benennungen, welche dem mantischen und dem magischen Gebiete zugleich angehören. In der Hülle dieser ältesten abergläubischen Gebräuche birgt sich zugleich, was die Völker, die sie pflegen, an Sternkunde, Medizin, überhaupt an Naturkunde besitzen. Unter dergleichen Bevölkerungen erregt schon ein höheres, ohne magischen Anspruch erworbenes und bewährtes Naturwissen den Verdacht und die re=

spettvolle Scheu der Zauberei. Luther hat in mehreren Stellen, wo der Urtext der Bibel einen mantischen Ausdruck bietet, das Wort „Zauberei“ eingestellt, ohne daß man sagen könnte, der wesentliche Sinn der Stellen sei durch diese Übersetzung verfehlt (4. Mos. 23, 23. 24, 1. 1. Sam. 15, 23. 2 2. Kön. 17, 17). — Mit den übrigen geschichtlichen Beurkundungen des Altertums stimmt die h. Schrift darin überein, als die Centralstätten des antiken Zauberwesens Ägypten und Babylonien zu charakterisieren. Es ist bezeichnend, daß die erste Stelle, wo die Zauberei als charakteristisches Kennzeichen heidnischen Religionswesens im A. T. entgegentritt, das Land ist, von welchem noch der Talmud sagt: Zehn Kab Zauberei kamen in die Welt; neun Kab raffte Ägypten auf, eins die übrige Welt. Und ebenso bezeichnend ist, daß die Stellung, in welcher die ägyptische Magie der Offenbarungsreligion gegenübertritt, die eines Entscheidungskampfes mit Jehova's Macht und Religion ist. Die Zauberer, welche neben den Weisen als eine Klasse der ägyptischen Geheimwisser (s. o. S. 1756) eingeführt werden, versuchen die Zeichen, die Jehova durch Mose und Aaron an Ägypten thut, ebenfalls zu thun. Das gelingt ihnen bei den drei ersten; bei den übrigen so wenig, daß sie selbst sich gegen die schädliche Wirkung des einen nicht zu decken vermögen, und daß sie den Finger Gottes — die überlegene Macht Jehova's — anerkennen müssen (2. Mos. 7, 10 ff. 20 ff. 8, 5 ff. 17 ff. 9, 10 f.). Die von den Alten vielfach bewunderte, namentlich von dem cyrenäischen Stamm der Psyller geübte und bis auf den heutigen Tag in gewissen Geschlechtern überlieferte Kunst der ägyptischen Schlangenbeschwörung, bei welcher namentlich die stockartige Erstarrung der bezauberten Schlangen ins Auge fiel (Dio Cassius LI, 14), tritt auch in diesen Auszugsgeschichten an erster Stelle entgegen (2. Mos. 7, 11). Als Häupter jener Zauberer Ägyptens nennt weiterhin nicht bloß die jüdische, sondern auch die griechisch-ägyptische Überlieferung zwei Männer, Namens Jannes und Jambres (2. Tim. 3, 8); und es begreift sich leicht, wie der Streit zwischen Mose und diesen in spezifisch heidnischen Kreisen sich zu der Legende verwischte, daß eine besondere Art ägyptischer Zauberkunst von Moses und Jannes ausgegangen sei. (Plinius Hist. nat. 3 XXX, 2.) — Nach Analogie des Hofstaates der Geheimwisser am Hofe der Pharaonen und seiner verschiedenen Klassen beschreibt das Buch Daniel — in Hauptzügen mit Diodorus Siculus übereinstimmend — eine ähnliche Einrichtung am babylonischen Hofe (1, 20. 2, 2. 27. 4, 4. 5, 15). Auch hier nimmt der Zauberer ('aschschâph) eine bedeutende Stellung unter den aufgezählten Kategorieen seiner Genossen ein. Und dies mit Grund. Wie die überaus umfangreiche Litteratur von Zaubersprüchen beweist, welche unter den Monumenten der Keilschriftlitteratur aufbewahrt ist, hat schon in den ältesten Geschichtsentwickelungen der mesopotamischen Bevölkerung das Zauberwesen eine ganz erstaunliche Bedeutung und Ausbreitung gehabt. Vgl. die reichlichen Mitteilungen bei F. Lenormant, la magie chez les Chaldéens, Paris 1874. Ninive, wie es die Propheten kennen, ist voll von Zauberkünsten (Nah. 3, 4); der danielischen Bezeichnung 'aschschâph entspricht genau das gleichbedeutende 'aschipu der assyrischen Keilschriften. Von alters her hat auch Babylon selbst sich mit den Zauberkünsten abgemüht, durch die es in der Zeit des Exils floriert (Jes. 47, 9—12). Und dafür, daß dort mit anderen Einrichtungen des öffentlichen Religionswesens auch die verschiedenen Gattungen der Geheimweisheit in einer kastenmäßigen Hierarchie mit einheitlicher Spitze organisiert waren (Dan. 2, 48), zeugt der Titel des „Obermagiers“, der nach Jer. 39, 13 den König sogar auf seinen Kriegszügen begleitete (Luther: Hofmeister). Von Babylon sind auch die Benennungen, welche in der griechisch-römischen Zeit für Zauberer aller Art geläufig geworden sind, ausgegangen: Magier und Chaldäer. Herodot nennt die Magier einen medischen Volksstamm (I, 101); Daniel führt (2, 2. 5, 7) die Kasdim, d. i. Chaldäer als eine besondere Kategorie unter den babylonischen Geheimwissern auf. Die Schlußfolgerung liegt nahe, daß in beiden Fällen etwas, das, wie bei den ägyptischen Psyllern, ursprünglich Stammessache der Magier und Kasdim gewesen, nachgehends nach dem Hineinschmelzen dieser Stämme in den babylonischen Großstaat zur Standessache geworden ist, aber die Stammesnamen behalten und so in die Welt hinausgetragen hat (vgl. indes oben S. 953. 263). — Auch die Is- 4 raeliten haben ebensowenig, wie irgend ein anderes Volk, der zauberischen Gebräuche entbehrt. In jener denkwürdigen Schilderung des Aufenthalts Jakobs bei Laban, in welcher das geschichtliche Bewußtsein Israels die heidnischtrübenden Einwirkungen der alten Volkszusammenhänge auf die älteste Entwickelung der Offenbarungsreligion mit tiefsinniger Plastik zur Darstellung bringt, begegnen uns die deutlichen Spuren des Bewußtseins, daß diese Einwirkungen wie götzendienerischer so auch zauberischer Natur waren. Nicht die physische Seite des Stimulatoriums ist es offenbar, welche Rahel an den Dudaim Rubens schätzt (1. Mos. 30, 14 ff.), sondern die magische des Liebeszaubers, in dessen Geheimnissen später — nach Josephus' Zeugnis — namentlich die arabischen Weiber weiten Ruf erwarben. Und wenn Jakob, nach Canaan zurückgekehrt, mit den Insignien des mitgebrachten Götzendienstes auch die Ohrringe der Weiber als abgöttisch vergräbt (1. Mos. 35, 4), so hat schon eine alte aramäische Übersetzung (Targum Jonathan) an dieser Stelle mit Recht erkannt, daß jene Ohrringe unter dem Gesichtspunkt von Zauberamuletten gedacht

sind, dergleichen man sich zur Abwehr verschiedener Übel, namentlich aber des „bösen Blicks" bediente, dessen abergläubische Beachtung bei den Völkern des Ostens und Südens von uralter Zeit her eine große Rolle gespielt hat und noch spielt (vgl. O. Jahn, der Aberglaube des bösen Blicks bei den Alten; Abhandl. der Sächs. Akad. der Wissensch. 1855 S. 28 ff.). Spr. 23, 6 handelt wohl nicht von dieser Magie des bösen Blicks, sondern rein ethisch von Scheelsucht und Mißgunst; dagegen begegnen Amulette unter dem Weiberputz auch Jes. 3, 20 (Luther: Ohrenspangen; wörtlich nach dem Hebr.: Schlangenbannsprüche). Und wenn unter demselben (Jes. 3, 18) auch Sönnchen und Mondchen erwähnt werden (Luther: Hefte und Spangen), so liegt es nahe, sich zu erinnern, daß auch die Griechinnen es liebten, sich mit Talismansprüchen zu schmücken, die auf sonnen- und mondförmige Metallglöckchen eingegraben waren (Jahn a. a. O. S. 42). In den Verhältnissen des Landes lag es begründet, daß insbesondere die Kunst der Schlangenbeschwörung vielbegehrt und vielgeübt war. Wiewohl nicht allzuhäufig, zeigen doch die Stellen, wo sie erwähnt wird, es handle sich um eine allbekannte und gewohnte Sache (Ps. 58, 5 f. Jer. 8, 17. Pred. Sal. 10, 11). Dagegen ist Hiob 3, 8 nicht von Schlangenbeschwörern die Rede, sondern von Zauberern, die des himmlischen Drachens mächtig sind, der nach dem vom Dichter verwerteten Volksglauben die Sonne verfinstert; vgl. d. A. Leviathan. — Der technische Ausdruck des A. T.s für alle Kunst- und gewerbmäßige Zauberei ist der Stamm käschaph mit seinen Ableitungen. Nach dem cananäischen Stadtnamen ʿAkhschāph (Jos. 11, 1) zu schließen ist er die westsemitische, punische Parallelbildung zu dem ostsemitischen 'aschāph, das bei den Babyloniern uns begegnete. Die Zaubermittel heißen davon kĕschāphim; daneben auch chăbārîm (Bindungen, Bannungen, Bannsprüche, κατάδεσμοι), lâṭîm (Geheimkünste, so namentlich 2. Mos. 7 f.), chăräschim Jes. 3, 3 (Praktiken, περίεργα Apstlg. 19, 19). Alle diese Künste sind durchs mosaische Gesetz, und zwar bei Todesstrafe verboten. Schon die älteste Gesetzgebung bietet 2. Mos. 22, 18 eine kurze Vorschrift dieser Art, aus deren Wortlaut zugleich erhellt, daß in jener ältesten Zeit Israels die Zauberei namentlich in den Händen der Weiber gelegen hat (vgl. d. A. Totenbeschwörung). Ein Gleiches ergibt sich für die mesopotamischen Semiten z. B. aus dem alten Zauberspruch, den Schrader (Höllenfahrt der Istar 1874, S. 119) mitteilt; vergleiche auch die reiche Stellensammlung in betreff der thessalischen Hexen bei K. F. Hermann, gottesdienstliche Altertümer der Griechen, 2. Aufl. 1858, S. 274 f. Jene Bestimmung des ältesten Gesetzes ist im fünften Buch Mosis 18, 10 f. mit der Reproduktion der mantischen Verbote aus dem dritten Buche verschmolzen worden. Das dritte Buch seinerseits erwähnt aus dem Gebiete der Zauberei merkwürdigerweise nur den Gebrauch des ʿônēn, der, weil dem mantischen Gebiete zugleich angehörig, schon oben S. 1755 zu besprechen war. (Die dort erwähnte Terebinthe der Mĕʿônĕnîm ist derselbe Baum, den Luther Zaubereiche nennt). Der scharf herausgehobene Gesichtspunkt, unter dem das Gesetz die Zauberei verbietet, daß nämlich diese Gebräuche mit der Geistesreligion Israels ihrer Herkunft, ihrem Begriff und ihrem Anspruch nach in unversöhnlichem Widerspruch stehen, ist auch bei der Prophetie festgehalten, welche durchgängig die Zauberei mit dem Götzendienst in engste Verbindung setzt (Mich. 5, 11 f. Jer. 27, 9. 2. Kön. 9, 22. 2. Chr. 33, 6), und deren Zeugnis gegen das Zauberwesen erst mit ihrem eigenen Erlöschen verstummt ist (Mal. 3, 5). — Die eigentümliche Paradoxie in der Geschichte der Zauberei, daß sie mit dem Steigen von Bildung und Wissen in den Völkern nicht abnimmt, sondern nur raffiniertere Formen hervortreibt, findet auch in der h. Schrift ihre Beurkundung. Jene Überschwemmung der griechisch-römischen Welt durch die Zauberkünste des Orients, von der der heidnische Synkretismus um die neutestamentliche Zeitwende allenthalben Kunde gibt, wirft verschiedenartige Reflexe in die apokryphische und in die neutestamentliche Litteratur. Zwar die an platonischer Weisheit gebildete Vornehmheit des Verfassers der Weisheit Salomo's spricht von Zauberei nur in gelegentlicher Anlehnung ans Alte Testament (12, 4. 18, 13); wie denn Plato's eigenes Urteil über dieselbe (de legibus X. XI) mit der schneidenden Charakteristik des Apostels Paulus Apstlg. 13, 10 merkwürdig übereinstimmt. Aber durch das volkstümliche Buch Tobias, namentlich Kap. 3 u. 6, sehen wir die auch anderweit zu belegende Thatsache bestätigt, daß jener altbabylonische Dämonenkultus, der im späteren Parsismus wieder aufgelebt war, von dort aus mit seiner unzertrennlichen Begleiterin, der Magie, auch ins Judentum reichlich eingeströmt ist. Die rabbinische Gelehrsamkeit, Bibelauslegung, Bibelbenutzung erfüllt sich mit magischen Auswüchsen (vgl. derartiges aus dem Talmud bei Weber, altsynagogale Theologie 1880, S. 82 f. 248 ff.). Der Verfasser der Noahstücke im Buche Henoch kennt und nennt (69, 12) einen besonderen Engeldämon kasdejâ, der den Menschen die verschiedensten Zaubereien gelehrt. Exorcisten (ἐξορκισταί Apstlg. 19, 13), welche Dämonen aus besessenen Kranken austrieben, waren zur Zeit Jesu eine gewöhnliche Erscheinung unter den Juden (Matth. 12, 27). Durch Justinus Martyr wissen wir, daß sie zu diesem Zwecke namentlich Räucherungen und Bannsprüche anwandten; durch Josephus, daß sie die bez. Künste auf eine von Salomo herrührende Überlieferung zurückführten. Durch alle die weiten Lande des römischen Imperiums wanderten Schwarzkünstler (γόητες 2. Tim.

3, 13; Luther: verführerische Menschen); Gestalten wie Simon und Elymas (Apstlg. 8, 9 ff. 13, 6 ff.) sind Typen einer zahlreichen Menschenklasse, welche den abergläubischen Sinn der Zeit mit Geschick und nicht ohne Gravität auszubeuten und bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft hinein Einfluß und Anerkennung zu gewinnen wußten. — 7 Den Mittelpunkt dieses weitverbreiteten Zauberwesens bildete der Ort, wo ein mächtiger Verkehr griechisches und orientalisches Leben in die engste Berührung setzte: Ephesus (vgl. Détails bei G. A. Zimmermann, Ephesos 1874, S. 116 ff.); da gab die rätselhafte Inschrift an dem schwarzen Gnadenbilde der Artemis („aski kataski lix tetrax damnameneus aision“) Text und Beispiel für

Ephesia grammata.

die Anfertigung zahlreicher Amulette zum Schutze gegen alle möglichen Übel und Unglücksfälle. Eines weiten Ansehens erfreuten sich diese „ephesischen Briefe“ (Ἐφέσια γράμματα), welche meist auf Lederstreifen geschrieben, von groß und klein gekauft, durch die Lande gingen. Bei der Allgemeinheit des Ausdrucks steht nichts im Wege, auch derartiges unter den Zauberschriften mit inbegriffen zu denken, welche infolge der vom Apostel Paulus ausgegangenen Bewegung zusammengebracht und verbrannt wurden (Apstlg. 19, 19). Wenn allerdings der Wert derselben auf 50000 Drachmen (gegen 40000 Mark) berechnet wird, so wird man daneben auch an eigentliche Zauberbücher und namentlich Bannspruchsammlungen zu denken haben, wie solche nicht bloß auf Lederstreifen, sondern auch auf Papyrusrollen und Bleitafeln bis auf den heutigen Tag sich hie und da erhalten haben. Kein Wunder, daß auf einem derartig durchtränkten Boden auch die Worte der evangelischen Verkündigung Pauli selbst von jüdischen Gauklern zu dem Experiment von Zauberkuren gemißbraucht wurden (Apstlg. 19, 13 ff.); ja daß selbst frommer Glaube hier der Versuchung erlag, nicht bloß die Seele durch das lebendige Wort des Apostels heilen zu lassen, sondern mit dem Schweißtuch oder dem Arbeitsschurz, die Paulus gebraucht, ein gleiches auch an dem kranken Leibe zu versuchen (Apstlg. 19, 12). Im übrigen hält das N. T. durchgängig die Strenge fest, mit der das Gesetz des A. T.s die Zauberei als Begleiterin des Götzendienstes allenthalben verurteilt (Gal. 5, 20. 2. Thess. 2, 8–11. Offenb. 9, 21. 18, 23. 21, 8. 22, 15). Und noch lebensvoller als jenes fügt es die positive Gegenstellung dazu, daß die Zauberei im Gebiete der Offenbarung durch die Wundermacht Gottes, und im Gebiete der Offenbarungsreligion durch den Glauben des erhörlichen Gebetes nicht bloß ersetzt und überflüssig geworden, sondern verurteilt ist.
Kl.

Zaubereiche, s. Wahrsager Nr. 4 u. Zauberei Nr. 5.

Zebaoth bedeutet „Heerscharen“ und ist eine wesentlich dem prophetischen Sprachgebrauche angehörige Gottesbezeichnung, die ursprünglich vollständig „Jehova, der Gott der Heerscharen“ (Am. 3, 13. 4, 13. 5, 14) lautet, gewöhnlich aber zu Jehova Zebaoth verkürzt ist, wobei Zebaoth eigennamenartig im Sinne von „Gott“ oder „Herr der Heerscharen“ gebraucht ist. Es kommt diese Gottesbezeichnung nur in den Bb. Samuels, der Könige (hier nur im Mund von Propheten), am häufigsten bei Amos, Jesaja und Jeremia, auch bei Haggai, Sacharja und Maleachi, vereinzelt bei Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, einigemal in den Psalmen (aber nur in den drei ersten Bb.) und in der Chronik (nur in der Geschichte Davids) vor. Dagegen findet man sie nicht in den Bb. Mose's, Josua, Richter, bei Hesekiel und Daniel, bei Esra u. Nehemia, und in den der Lehrdichtung angehörigen Schriften. Im N. T. kommt sie nur Röm. 9, 29 und Jak. 5, 4 vor; außerdem aber 2. Kor. 6, 18 und in 9 Stellen der Offenb. Joh. das in der Sept. meistens dafür gebrauchte pantokratōr (= der Allgewaltige). Der sonstigen Bedeutung und Anwendung des Plurals Seba'ōth entsprechend (vgl. 2. Mos. 7, 4. 12, 41. 5. Mos. 20, 9. Ps. 68, 13) führt Jehova den Namen ursprünglich als Herr und Führer der Heerscharen Israels, also als Kriegsgott, der mit seinem Volksheer auszieht (4. Mos. 10, 35 f. 5. Mos. 23, 14. 2. Sam. 5, 24. Ps. 44, 10. 60, 12. 108, 12), um ihm in „den Kriegen Jehova's (4. Mos. 21, 14. 1. Sam. 25, 28) den Sieg zu verleihen. In diesem Sinne gebraucht ihn David 1. Sam. 17, 45 mit dem Zusatze „Gott

der Schlachtreihen Israels" (vgl. V. 26. 36); und so ist er auch 2. Sam. 5, 10 und Ps. 24, 10 (vgl. V. 8: „Jehova ein Kriegsheld") gebraucht. Im prophetischen Sprachgebrauche aber, in welchen ihn Amos eingeführt hat, wird Jehova im Gegensatze zu den babylonisch-assyrischen Gestirngottheiten, in deren Dienst die Assyrer und Chaldäer ihre Kriege führten, und deren Kultus schon zu Amos' Zeiten im Zehnstämmereich (Am. 5, 26) und später auch im Reiche Juda Eingang gefunden hatte, mit diesem Namen als der Herr der himmlischen Heerscharen bezeichnet, bei denen bald mehr an das von ihm geschaffene (Am. 5, 8) Sternenheer, bald mehr an die Engelscharen gedacht wird. Wie leicht er diesen neuen Sinn gewinnen konnte, zeigen Stellen wie Richt. 5, 20. Jes. 40, 26. Jer. 33, 22. Ps. 147, 4; Jos. 5, 14 f. 1. Kön. 22, 19. 2. Kön 6, 16 f. Ps. 34, 8. 35, 5 f. 103, 21. 148, 2. So gibt er dem Bewußtsein Ausdruck, daß auch alle sichtbaren und unsichtbaren Wesen der himmlischen Welt in der Gewalt und im Dienste Jehova's stehen und erinnert damit überhaupt an die Herrschermacht Jehova's über die ganze von ihm geschaffene Welt (vgl. Am. 4, 13. 9, 5. Jes. 54, 5. Jer. 10, 16 und den entsprechenden griech. Ausdruck in der Sept. pantokratōr). Von seiner ursprünglichen Bedeutung her verbindet sich aber mit dem Namen immer die bestimmtere Vorstellung, daß die Scharen der himmlischen Welt Jehova für seine Reichszwecke zur Verfügung stehen, und zwar besonders zum Siege über die Feinde seines Reiches und zum Schutze seines Volkes und seiner einzelnen Begnadigten (vgl. z. B. Jes. 31, 4 f. Ps. 46, 8. 12. 48, 9).

Zebedäus: der Vater der Apostel Jakobus (des Älteren) und Johannes (Matth. 10, 3. Mark. 3, 17). Er war, wie es scheint, in Kapernaum ansässig, und betrieb, wie so viele Anwohner des Sees Genezareth, das Fischergewerbe. Da er dasselbe nicht bloß mit seinen Söhnen, sondern nach Mark. 1, 20 auch mit Lohnarbeitern betrieb, so scheint er ein wohlhabender Mann gewesen zu sein; nach Joh. 18, 16 war er mit dem hohenpriesterlichen Hause verwandt. Da sein Weib Salome (Mark. 15, 40. 16, 1 vgl. mit Matth. 27, 56) zu den treuesten Anhängerinnen Jesu gehörte (vgl. auch Matth. 20, 20), so ist der Entschluß der Söhne, ihr Fischergewerbe aufzugeben und auf Jesu Ruf „Menschenfischer", Apostel des Himmelreiches zu werden, ohne Zweifel mit voller Zustimmung der Eltern geschehen. Bg.

Zeboim, hebr. Ṣebō'îm (mit Aleph) od. Ṣebôjîm, hieß eine der mit Sodom untergegangenen Städte, s. d. A. Sodom. — Dagegen Z (Luth. Ziboim), hebr. Ṣebō'îm (mit 'Ajin), war eine benjaminitische Stadt (Neh. 11, 34), über deren Lage wir aber gar nichts wissen. Daß sie mit dem „Thale Z." (1. Sam. 13, 18) irgend Zusammenhang habe, läßt sich nicht erweisen. Letzteres muß östlich von Michmas gesucht werden; denn nach der a. St. (s. d. A Ophra) wendete sich ein Trupp der das Land verwüstenden Philister von Michmas aus „dem Gebiete zu, welches über das Thal Z. emporragt, zur Wüste zu". Es ist dieses Gebiet der weite Gebirgsrücken nördlich vom Wadi Suweinîṭ (weiter unterhalb Wadi Kelt geheißen), an dessen Ostabhange sich eine Schlucht findet, durch welche George Grove i. J. 1858 von Michmas nach Jericho hinabgeführt wurde. Diese Schlucht trägt den Namen der „Hyänenschlucht" (Schakk-ed-Dabâ'). Sie ist von Grove, neuerdings von Guérin (Judée III, 48) und Conder mit dem „Hyänenthale" (denn das bedeutet gê haṣṣebō'îm) identifiziert worden. K. Marti (ZDPV. VIII, S. 125 ff.) weist auf das etwas höher hinauf, dem Wadi el-Kelt von rechts her zugehende Wadi Abu Dabâ' hin. M.

Zedad, s. Siphron.

Zedekia (hebr. Zidḳijjahu, d. i Jehova ist meine Gerechtigkeit; griech. Sedekias) war der letzte König von Juda. Unter den beiden Söhnen, welche Josia von seiner zweiten Gemahlin Hamital hinterlassen, war er der jüngste, beim Tode des Vaters erst 10 Jahre alt (vgl. 2. Kön. 23, 31 mit V. 36 und 24, 18. Der Grund, weshalb er 1. Chr. 3, 15 unter den Söhnen Josia's an dritter, nicht an letzter Stelle steht, ist nicht mehr abzusehen). Sein ursprünglicher Name war Mattanja (2. Kön. 24, 17). Nach der kurzen Regierung seines rechten Bruders Sallum (s. Joahas), der längeren seines Stiefbruders Jojakim und nach der Wegführung seines Neffen Jojachin wurde er, nunmehr einundzwanzigjährig, von Nebukadnezar 598 als Vasallenkönig in Jerusalem eingesetzt (Jer. 37 1), und nahm mit der neuen Würde den neuen Namen Zedekia an — wie es scheint in voreiliger Aneignung der Weißagung von einem Heilskönig der Zukunft, welche Jeremia in den Tagen seines Vorgängers ausgesprochen (Jer. 23, 5 f. 2. Kön. 24, 17; vgl. 2. Chr. 36, 10, an welcher Stelle die Bezeichnung „Bruder" das Verwandtschaftsverhältnis im weiteren Sinne markiert). Mochten seine Absichten redlich sein — die unter Josia ergangene Anklage Zeph. 1, 8 kann füglich nur seine älteren Brüder treffen wollen — so fehlte es doch seinem Willen an Stärke, sie durchzuführen; und nachdem mit Jechonja der beste Kern des Volkes hinweggeführt war (vgl. ob. S. 431), gebrach das Material, aus dem das seit Josia's Tode dem Verfall zueilende Staatswesen eine Kraft der Verjüngung hätte schöpfen mögen (Jer. 24, 8 ff.). Die als Patrioten das große Wort führten, erblickten das Heil nicht in einer von innen anhebenden Besserung der Zustände — vielmehr nahm die Anfüllung der Hauptstadt

und des Tempels mit allerlei Götzendiensten zu (Hes. 8. 2. Chr. 36, 14), und die Rechtspflege lag schmählich danieder (Jer. 21, 11 f). Sondern im Schmieden von Abfallsplänen meinten die Staatsretter allen Forderungen der Lage genug zu thun; und was an innerer Kraft fehlte, sollten äußere Bündnisse ersetzen. Der König vermochte diesem Andringen nicht zu widerstehen. Bereits in seinen ersten Jahren treffen wir Gesandte aus den umliegenden kleinen Staaten, aus Edom, Moab und Ammon, Tyrus und Sidon in Jerusalem, mit denen der Abfall von Babel geplant wird. (Jer. 27; in V. 1 dieses Kapitels ist Jojakim, wie sich aus V. 3 u. 12 ergibt, Schreibfehler für Zedekia). Es scheint, daß kriegerische Verwickelungen Nebukadnezars mit Elam den Plan begünstigten (Jer. 49, 34 ff.). Sehr bald aber erwies sich die Aussichtslosigkeit desselben. Es genügte nicht, daß Zedekia durch eine Gesandtschaft, welche zugleich einen Beschwichtigungsbrief Jeremia's an die ebenfalls in Aufregung geratenen Gefangenen in Babel mitnahm, den Großkönig seiner Treue versichern ließ (Jer. 29, 3). Er mußte sich dazu bequemen, durch persönliches Erscheinen in Babel die Bürgschaften dieser Treue zu verstärken. Das geschah in Zedekia's viertem Regierungsjahre; dem nämlichen, in welchem Jeremia's Gegner Hananja mit jähem Tode zum Symbol der Hinfälligkeit seiner Glücksweißagungen für den geplanten Abfall geworden war (Jer. 51, 59. 28, 1. 17). Aber wie ein Verblendungsgericht blieb es über Juda liegen (2. Kön. 24, 20). Neue Konspirationen, jetzt vornehmlich mit Ägypten wurden angesponnen; um so leichter, als zahlreiche jüdische Emigranten dort die Verbindung mit der alten Heimat unterhielten (Jer. 24, 8); und um so wirksamer, seit an Stelle Psammetichs II. im Jahre 589 der thatenlustigere Sohn desselben, Hophra (s. d. A.), den ägyptischen Thron bestiegen hatte. Schließlich ward der Treubruch — Meineid nennt ihn Hesekiel (17, 16. 18. 15, 8) — zum offenbaren Abfall von Babel (2. Kön. 24, 20. 2. Chr. 36, 13). Ihn zu züchtigen brach Nebukadnezar mit großer Heeresmacht nach dem Westen auf, und nahm (vgl. 2. Kön. 25, 6) sein Standquartier in Ribla am Orontes, um von da aus die Unternehmungen gegen die Verbündeten, zunächst gegen Juda, Ammon und Phönicien gleichzeitig zu leiten (Hes. 21, 14 ff. 18 ff. 28 ff. 26, 1 ff.). Der erste Stoß galt Juda. Bald war es von dem Corps des Feldhauptmanns Nergalsarezer, den Nebukadnezar hierher entsandte (Jer. 39, 3), überschwemmt. Außer Jerusalem vermochten sich nur die Städte Lachis und Aseka — wohl wegen der Verbindung mit Ägypten stärker befestigt — eine Zeitlang zu halten (Jer. 34, 6 f.). Die Cernierung Jerusalems selbst begann am 10./10. des 9. Regierungsjahrs Zedekia's 590/589 (Jer. 39, 1. 52, 4. 2. Kön. 25, 1; vgl. Hes. 24, 1 f.). Es schien einen Augenblick, als wollte der Ansturm der Gefahr einen Funken der alten Kraft in König und Volk wiedererwecken. Königliche Schlösser und Privathäuser wurden abgebrochen, um die Mauerwerke zu verstärken (Jer. 33, 4); ein Freijahr für die Sklaven wurde ausgerufen (Jer. 34, 8 ff.); feierliche Gesandtschaften kamen vom Könige zum Propheten Jeremia, daß er Gott mit Anrufung und Fürbitte für das Volk angehe (Jer. 21, 1 ff. 37, 3); auch von einer wertvollen Heiligtumsstiftung des Königs weiß spätere Überlieferung zu erzählen (Bar. 1, 8). Prophetischen Scharfblick freilich vermochte der Schein nicht zu täuschen. Am vollständigsten liegt seine Würdigung der Sachlage in dem Bescheide Jer. 34, 1—5 vor: entweder Widerstand, dann Gefangenschaft, Untergang, Schmach gewiß; oder Unterwerfung, dann auch jetzt noch Möglichkeit der Rettung, eines friedlichen Todes und ehrenhaften Begräbnisses für den König. Der Unbeweglichkeit gegenüber, mit welcher Jeremia durch alle Stadien der Belagerung diese Position behauptet (21, 4 ff. 32, 3 ff. 37, 7 ff. 38, 17 ff.; vgl. auch schon 27, 12 ff.) kontrastiert um so kümmerlicher die Haltung des Königs, den nicht Charakterkraft, sondern Angst von der Übergabe zurückhält (38, 19), und der, je nachdem sich unter den Magnaten Anfeindung oder Protektion geltend macht, den Propheten bald fallen und mißhandeln läßt, bald wieder zu schonen sucht (s. d. A. Jeremia). Auch wo er sich ihm nähert, muß Jeremia darüber schweigen, damit dem Könige nicht Schwierigkeiten bei den Großen erwachsen, die ja allerdings mit der Anklage auf Landesverrat schnell bei der Hand waren (Jer. 37, 13. 38, 4). Die Lage ward schlimm. Von den Bundesgenossen befand sich Phönicien in gleicher Bedrängnis; Edom, Moab, Ammon hatten die neue Situation schnell begriffen und harrten, wie ohnehin die Philister, gierig auf den Raub, den ihnen Jerusalems Fall in die Hände spielen würde (vgl. Hes. 25); die am sichersten erwartete ägyptische Hilfe schien auszubleiben. Endlich rückte König Hophra heran; gegen Ende des 10. Jahres (Jer. 37, 5 f. 11 ff.; vgl. Hes. 29, 1 f. 30, 20 ff.). Sofort zeigte sich, wie äußerlich die scheinbare Aufraffung der Juden gewesen: sie hatten, als das Belagerungsheer gegen die Ägypter abzog, nichts Eiligeres zu thun, als trotz des feierlichen Vertrags die freigelassenen Sklaven wieder einzufangen (Jer. 34, 11 ff.). Ägypten aber erwies sich auch diesmal als trüglicher Rohrstab: ohne nennenswerten Widerstand (Hes. 30, 20 f.) zog sich Hophra vor den anrückenden Babyloniern in sein Land zurück (Jer. 34, 21 f. 37, 7; vgl. Hes. 17, 15—17); und von neuem begann die Belagerung. Zahlreiches Landvolk war trotz der prophetischen Warnung in die Stadt geströmt; bald gingen die Vorräte aus (Jer. 33, 5. 21, 9. 2. Kön. 25, 3), alle Greuel der Aushungerung

begannen (Jer. 19, 9. Hes. 5, 10). Da legten die Belagerer, am 9./4. des 11. Jahres Zedekia's 588/7 Bresche in die Nordmauer und drangen unaufhaltsam bis zum Mittelthor, welches den Zugang zur Oberstadt eröffnete (Jer. 39, 2 f. 52, 7). Der König gab die Gegenwehr auf; bei Nacht floh er durch einen südlichen Ausgang an den Doppelmauern beim Königsgarten auf die Jordanaue zu. Dort, unweit Jericho holten ihn die nachfolgenden Belagerer ein, und brachten ihn ins königliche Hauptquartier zu Ribla, wo Nebukadnezar ein eiliges Kriegsgericht über ihn halten ließ. Zedekia's Söhne wurden vor seinen Augen getötet — die Töchter ließ man entkommen; er selbst wurde geblendet, in Hand- und Fußketten gelegt und nach Babel abgeführt (Jer. 39, 4—7. 43, 6. 2. Kön. 25, 4—7; vgl. Hes. 12, 12 13). Dort wurde er ins Gefängnis geworfen, in dem er gestorben ist (Jer. 52, 11). Die späteren Legenden, nach denen er im Gefängnis die Mühle habe treten müssen, aber nach seinem Tode mit königlichen Ehren bestattet worden sei, scheinen auf rabbinischer Mißdeutung von Klagel. 5, 13. Jer. 34, 5 zu beruhen. — Den Namen Zedekia führte auch ein Großneffe des Ebengenannten (1. Chr. 3, 16); ebenso ein Irrprophet am Hofe Ahabs (1. Kön. 22, 11. 24); ein Führer unter den Gegnern Jeremia's (Jer. 29, 21—23); ein Ahn des Baruch (Bar. 1, 1), und ein Priester zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 1). Kl.

Zehn Städte, s. Dekapolis.

1 **Zehnten.** Die Abgabe des Zehnten vom Landesertrag, vom Handelsgewinn, von der Kriegsbeute und dgl. an die Gottheit ist ein uralter, bei den verschiedensten Völkern, semitischen und indogermanischen, nachweisbarer Brauch. Auch als Abgabe an den König oder den Staat kommt der Zehnte nicht selten vor: der Fünfte vom Landesertrag, welchen die Ägypter dem Pharao entrichten mußten (1. Mos. 47, 24), ist z. B. nur ein verdoppelter Zehnte, wie bei den Römern neben dem einfachen Zehnten von den Feldfrüchten ein doppelter von den Baumfrüchten und vom Ertrag der Weinberge zu entrichten war. Über den Grund, aus welchem für solche Abgaben gerade der 10. Teil bestimmt war, s. d. A. Zahlen Nr. 5. — Daß jener Brauch auch bei den Israeliten in die frühesten Zeiten zurückreicht, erhellt aus der nordisraelitischen Überlieferung, nach welcher Jakob in Bethel das Gelübde abgelegt hat, Jehova den Zehnten zu geben von allem, was er ihm geben werde (1. Mos. 28, 22), und aus der judäischen, nach welcher schon Abraham dem König von Salem (Jerusalem) Melchisedek, als dem Priester Gottes, des Allerhöchsten, den Zehnten von aller gemachten Kriegsbeute gegeben hat (1. Mos. 14, 20. Hebr. 7, 2. 4 ff.). Das Zehntinstitut hat aber bei den Israeliten im Laufe der Zeit verschiedene Gestaltungen erfahren, wie die Verschiedenheit der darüber vorliegenden Gesetzesbestimmungen zeigt (vgl. S. 518). Sein allgemeines Fundament ist die Voraussetzung, daß der Zehnte einerseits als thatsächlicher Erweis der Dankbarkeit gegen Gott, den gnädigen Geber von allem (1. Mos. 28, 22), anderseits als schuldiger Tribut an Jehova als den obersten Landesherrn (vgl. S. 364 f.) heilig sei (3. Mos. 27, 30), und daß nur durch Aussonderung dieser „Hebe" für Jehova (4. Mos. 18, 24), der Besitz und Genuß des übrigen Einkommens geweiht werde. — 2 In der levitisch-priesterlichen Gottesdienstordnung ist nun das Institut von dieser Voraussetzung aus ganz im Interesse des Kultuspersonals gestaltet: allen Zehnten hat Jehova den Leviten als Erbgut übergeben; er ist der Ersatz für den dem Stamme Levi fehlenden Landbesitz und zugleich der Lohn für seine Dienstleistungen am Heiligtum (4. Mos. 18, 21—24). Jedoch haben die Leviten selbst wieder den Zehnten vom Zehnten als Hebopfer für Jehova an die Priester abzugeben, und zwar muß dieses Hebopfer, da es auch die Erstlingsabgabe vertritt, von dem Besten genommen werden. Nur wenn durch die Abgabe desselben dem Charakter des Zehntens als heiliger Abgabe des Volkes an Jehova sein Recht geworden ist, können die Leviten mit ihren Familien den übrigen Zehnten an jedem beliebigen Orte ohne todeswürdige Versündigung und Entweihung dessen, was Jehova heilig ist, verzehren (4. Mos. 18, 25—32). — Die Zehntpflicht bezieht sich sowohl auf die Landesprodukte, als auf den Herdenzuwachs. Bei jenen kommt im Gesetz natürlich vorzugsweise der Ertrag der Felder, der Weinberge und der Olivenpflanzungen in Betracht, wobei vorausgesetzt wird, daß die beiden letzteren von der Kelter, also zu Most (Wein) und Öl verarbeitet, abgeliefert werden (4. Mos. 18, 27. 30; vgl. S. 1120b); doch ist 3. Mos. 27, 30 ganz allgemein Samenfrucht und Baumfrucht als zehntpflichtig genannt. Dieser Frucht- und Obstzehnte konnte für den um 1/5 vermehrten Geldwert losgekauft werden. Die Zufügung des Fünftels sollte jede mögliche Benachteiligung Jehova's, bezw. des Kultuspersonals verhüten. Der Viehzehnte dagegen, zu dem natürlich nur Herdenbesitzer, und auch diese nur bezüglich des jährlichen Zuwachses, verpflichtet waren, sollte so ausgesondert werden, daß das je zehnte Rind oder Schaf (bezw. Ziege), welches bei der Zählung unter dem Hirtenstabe durchging (vgl. Jer. 33, 13. Hes. 20, 37), als Jehova angehörig galt und weder gelöst noch mit einem anderen, sei es besseren oder schlechteren, vertauscht werden durfte; hatte jemand eine Vertauschung versucht, so waren beide Tiere Jehova verfallen (3. Mos. 27, 30—33). So sollte es nach dem Gesetze mit dem Zehnten

3 gehalten werden. — Wie sich nun in der älteren Zeit das Zehntinstitut in der Wirklichkeit gestaltet hat, darüber fehlt es an ausdrücklichen Nachrichten. Nur aus der ironischen Aufforderung des Propheten Amos (4, 4): „bringet alle 3 Tage eure Zehnten dar" läßt sich schließen, daß zur Zeit dieses Propheten im Zehnstämmereich die Sitte herrschte, nicht alljährlich, aber wenigstens alle 3 Jahre den Zehnten in Bethel, an welches die Erinnerung an Jakobs Zehntgelübde geknüpft war (s. oben), und in Gilgal darzubringen; und aus dem Zusammenhang der Stelle läßt sich entnehmen, daß dieser Zehnte, ebenso wie die daneben genannten Opfer, in dem prunk- und geräuschvollen Kultus verwendet wurde, in welchem auch die Sinnenlust des Volkes Befriedigung fand (vgl. Wellhausen, Prolegomena, S. 162); aller Wahrscheinlichkeit nach wurde er zu gottesdienstlichen Mahlzeiten verwendet. In ähnlicher Weise wird die Heiligung des Zehntens auch im Reiche Juda zur Ausführung gekommen sein. Wenigstens klingt noch durch den Bericht des Chronisten über die Versorgung des Kultuspersonals durch Hiskia (2. Chr. 31, 4 ff.) die Erinnerung durch, daß dasselbe bis dahin den Zehnten nicht oder mindestens in nicht ausreichendem Maße erhalten hatte; und die deuteronomische Gesetzgebung verbietet so ausdrücklich, den Zehnten vom Getreide, Most und Öl in den einzelnen Städten zu essen, indem sie denselben mit den Erstgeburten, den Gelübdeopfern und freiwilligen Opfern zusammenstellt (5. Mos. 12, 17), als ob es gälte, eine verbreitete Sitte, den Zehnten zu gottesdienstlichen Mahlzeiten, die in den einzelnen Städten gehalten wurden, zu verwenden als einen Mißbrauch zu bekämpfen. — 4 Die in dieser deuteronomischen Gesetzgebung enthaltene Ordnung der Zehntverhältnisse geht also aller Wahrscheinlichkeit nach von derjenigen Gestalt des Zehntinstituts aus, welche dasselbe im Volksleben wirklich gewonnen hatte; ihr Zweck aber ist, dasselbe mit möglichster Schonung der bestehenden Volkssitte so umzubilden, daß es zur Erreichung des praktischen Zieles dieser ganzen Gesetzgebung, der einheitlichen Konzentration des ganzen nationalen Kultus auf das Heiligtum in Jerusalem das Seine beitragen konnte. Diesem religiösen Hauptinteresse gegenüber mußte das Interesse des Kultuspersonals zurücktreten (vgl. S. 519). So läßt dieses Gesetz die üblich gewordene Verwendung des Zehntens zu gottesdienstlichen Mahlzeiten bestehen, fordert aber sehr nachdrücklich, daß diese fröhlichen Mahlzeiten des Darbringers und seiner Familie und Dienerschaft ausschließlich an dem von Jehova erwählten Orte, in Jerusalem gehalten werden sollten (5. Mos. 12, 6 f. 17—19. 14, 22 f.). Zu beachten ist, daß dabei nur vom Zehnten des Getreides, Mosts und Öls die Rede ist, während bezüglich des Viehes nur der Erstgeburt, nicht auch des Zehntens Erwähnung geschieht. Es liegt auf der Hand, daß durch diese Bestimmung über die Verwendung des Zehntens dem Volke die Teilnahme an den drei Jahresfesten in Jerusalem wesentlich erleichtert wurde; und in diesem Interesse wird auch noch weiter angeordnet, daß falls der Heimatsort eines Israeliten von Jerusalem weit entfernt sei, er seinen Zehnten (und seine Erstgeburten) verkaufen und von dem Erlös in Jerusalem ganz nach seinem Belieben und seines Herzens Wünschen den Bedarf für die fröhlichen Festmahlzeiten einkaufen dürfe (5. Mos. 14, 24—26). Der vegetabilische Zehnte, von dem hier allein die Rede ist, war auch nach der levitischen Gottesdienstordnung lösbar (s. oben); aber es leuchtet ein, von welch grundverschiedenen Gesichtspunkten aus hier die Ermächtigung, ihn zu verkaufen und dort die Lösbarkeit desselben angeordnet wird. Hier wird er durchaus als zu gottesdienstlichen Mahlzeiten bestimmt, dort dagegen als Einkommen des Kultuspersonals behandelt. Doch fehlt es auch in der deuteronomischen Zehntordnung nicht ganz an Bestimmungen, welche dem Interesse der Leviten Rechnung tragen. Zunächst wird nachdrücklich gefordert, daß an den festlichen Zehntmahlzeiten auch die am Heimatsort der Darbringer lebenden Leviten teilhaben sollen (5. Mos. 12, 12. 18 f. 14, 27). Sodann wird bestimmt, daß am Ende des je dritten Jahres aller Zehnte dieses Jahres am Wohnorte der Darbringer gesammelt und den daselbst befindlichen Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen überlassen werden solle (5. Mos. 14, 28 f. 26, 12 f.). Mit Recht ist aus dieser Bestimmung gefolgert worden, daß der Schein, als ob der Zehnte „alle Jahre" (5. Mos. 14, 22) zu gottesdienstlichen Mahlzeiten verwendet werden solle, nur auf einer Ungenauigkeit des Ausdrucks beruht, und daß die wahre Meinung vielmehr die ist, daß der Zehnte zwar „alle Jahre" ausgesondert, aber nur in den zwei ersten Jahren einer dreijährigen Zehntperiode zu den Festmahlzeiten in Jerusalem verwendet, im dritten aber an die Leviten und Armen überlassen werden sollte. Das dritte Jahr, für welches allein eine wirkliche Abgabe des Zehntens angeordnet ist (wobei möglicherweise ein Brauch, wie der im Zehnstämmereich übliche [s. oben], die Ansetzung gerade des dritten Jahres veranlaßt hat), heißt darum das Zehntjahr (5. Mos. 26, 12). Auch dieser dreijährige Zehnte war als Jehova angehörig heilig, und mußte daher, so lange er im Hause des Zehntpflichtigen war, sorgfältig vor jeder Verunreinigung, insbesondere in Trauerfällen, bewahrt werden (5. Mos. 26, 14), wie selbstverständlich auch nur levitisch Reine an den gottesdienstlichen Zehntmahlzeiten teilnehmen konnten. Nach vollständiger Ablieferung dieses Zehntens sollte der Darbringer

„vor Jehova“ feierlich die unverkürzte und dem Gesetz entsprechende Überweisung der heiligen Abgabe an die Leviten und Bedürftigen beteuern und Gottes Segen auf das Volk und Land herabflehen (5. Mos. 26, 12—15). Neuere sind der Meinung, es habe dies am Wohnort der Zehntpflichtigen geschehen sollen; aber mit Recht sagt der Talmud, daß es im Tempel zu Jerusalem (nach der Praxis des zweiten Tempels am letzten Tage des Passahfestes und zwar am Nikanorthore) zu geschehen habe; denn die Worte „vor Jehova, deinem Gott“ bezeichnen in der deuteronomischen Gesetzgebung im Gegensatze zu „in deinen Thoren“ (5. Mos. 12, 17 f.) den von Jehova zu seinem Wohnsitze erwählten Ort und dürfen in 5. Mos. 26, 13 nicht anders verstanden werden, als in V. 5 u. 10. Wenn also dieser dreijährige Zehnte auch in den einzelnen Städten blieb, so fand doch wenigstens eine Art ideeller Darbringung desselben in Jerusalem statt. — 5 Die spätere jüdische Gesetzesauslegung, der wir schon bei Josephus (Altert. IV, 4, 3. 8, 8. 22) begegnen, und welcher auch die meisten christlichen Gelehrten gefolgt sind, hat die erörterte Verschiedenheit der gesetzlichen Bestimmungen über den Zehnten durch die Annahme ausgeglichen, es sei in der deuteronomischen Gesetzgebung von einem zweiten Zehnten, d. h. von dem zehnten Teile der nach Aussonderung des Leviten-Zehntens übrig bleibenden $^9/_{10}$ des Landesertrags die Rede. So unterscheidet insbesondere der Talmud von „dem ersten Zehnten“, von welchem wieder „der Zehnte vom Zehnten“ oder „die Hebe des Zehntens“ den Priestern zukommt, „den zweiten Zehnten“, welcher zu den Festmahlzeiten zu verwenden ist, und auch der im Talmud „Armenzehnte“ (ma'asar 'ani) genannte dreijährige Zehnte wird nicht nur von den Rabbinen „der dritte Zehnte“ genannt, sondern sogar auch, abweichend von der herrschenden Meinung (Sept. in 5. Mos. 26, 12, Talmud, Rabbinen), von einzelnen als ein zu dem ersten und zweiten hinzukommender dritter Zehnte angesehen (Joseph., Altert. IV, 8, 22. Tob. 1, 6 f. im griech. Texte). Allein nicht bloß dieser dritte, sondern auch der „zweite Zehnte“ gehört nicht dem Gesetz, sondern nur der harmonisierenden Kunst der Gesetzesgelehrsamkeit an. Man kann gegen denselben zwar nicht mit Grund einwenden, daß das Volk dadurch mit Zehntabgaben überlastet gewesen wäre. Aber schon die ganz gleichartigen Abweichungen der deuteronomischen Gesetzgebung von der levitischen Gottesdienstordnung bezüglich der Erstgeburten (s. d. A. Nr. 3) lassen die Annahme, daß jene von einem anderen, zweiten Zehnten, rede, nicht zu. Von einem solchen findet sich auch keine Spur in der levitischen Gottesdienstordnung; und ebensowenig im Deuteronomium eine Spur des sogenannten ersten Zehntens; vielmehr ist die Teilnahme der Leviten an den Zehntmahlzeiten und das Institut des dreijährigen Zehntens ein gewisser Ersatz für den Levitenzehnten des Kultusgesetzes. Endlich hätte auch das je dritte Jahr nicht einfach „das Zehntjahr“ genannt werden können, wenn im Sinne des deuteronomischen Gesetzes anzunehmen wäre, daß in jedem Jahre ein Levitenzehnte entrichtet werden sollte. — Es ist sogar fraglich, 6 ob in der späteren Zeit die Gesetzesauffassung, nach welcher ein doppelter Zehnten auszusondern war, je allgemeinere praktische Geltung gewonnen hat; wenigstens fehlt es an zuverlässigen geschichtlichen Zeugnissen dafür. Nach dem Chronisten (2. Chr. 31, 4 ff.) soll König Hiskia es durchgesetzt haben, daß das Volk in Jerusalem und in ganz Juda neben den Erstlingen auch den Zehnten von allem, sowohl Viehzehnten als Fruchtzehnten, an die am Tempel zu Jerusalem amtierenden Priester und Leviten ablieferte; die Ablieferung habe vom 3. bis zum 7. Monat, also vom Wochen- bis zum Laubhüttenfest, stattgefunden; was nicht während dieser Zeit zum Unterhalte des Kultuspersonals verbraucht worden sei, sei nach Anordnung Hiskia's in zu diesem Zwecke hergerichteten Zellen am Tempel aufgespeichert worden; und alle in den Priesterstädten und in deren Bezirk wohnenden Priester und Leviten hätten teils am Orte des Heiligtums, teils an ihrem Wohnorte durch besondere Beamte ihren Anteil erhalten. Inwieweit nun Hiskia wirklich die Ablieferung des Zehntens betrieben hat, und inwieweit in diesem Berichte, was der Zeit des Chronisten angehört, in die Zeit Hiskia's zurückgetragen ist, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber ist hier nur von dem im levitischen Kultusgesetz geforderten Zehnten die Rede; und nur in einer Beziehung trifft das Verfahren mit der deuteronomischen Zehntordnung zusammen, darin nämlich, daß der Zehnte nach Jerusalem gebracht wird. — Dem hier von Hiskia berichteten Verfahren entspricht in der Hauptsache die Zehntordnung, deren Gültigkeit in der Zeit des zweiten Tempels vorausgesetzt wird. Während Ezechiel nirgends, auch nicht, wo er den Priestern ihre Einkünfte zuweist (Hes. 44, 28 ff.), des Zehntens Erwähnung thut, fordert Maleachi (3, 8 ff.) gemäß dem durch Mosen auf dem Berge Horeb gegebenen Gesetz (4, 4) von dem Volke, daß es den ganzen Zehnten in das beim Tempel befindliche Vorratshaus abliefere, damit es dem Kultuspersonale nicht am Lebensunterhalt fehle; und Nehemia berichtet in seiner eigenhändigen Denkschrift einmal, daß der Zehnte vom Getreide, Most und Öl als die gesetzliche Gebühr der Leviten, Sänger und Thorhüter mit anderem Geheiligten in einer großen Vorratskammer beim Tempel aufbewahrt worden war (Neh. 13, 5), und sodann daß während seiner Abwesenheit der Zehnte nicht eingeliefert worden sei, daß deshalb

die Leviten und Sänger ihren Dienst am Heiligtum verlassen und sich jeder auf sein Feld begeben hätten, um ihren Unterhalt zu finden, und daß er dieselben zur Wiederaufnahme ihres Dienstes und alles Volk zur Ablieferung des Zehntens vom Getreide, Most und Öl in die Vorratskammern des Tempels bestimmt und dafür gesorgt habe, daß daraus durch priesterliche und levitische Beamte den Priestern und Leviten ihr Unterhalt ausgeteilt wurde (Neh. 13, 10—14). Es geht aus diesen Stellen hervor, daß auch noch in den Zeiten Esra's und Nehemia's das Volk schwer zur Ablieferung des Zehntens zu bringen, daß aber im allgemeinen die Verbindlichkeit der Zehntordnung des levitischen Kultusgesetzes anerkannt war; darin aber, daß nur des Zehntens von Getreide, Most und Öl Erwähnung geschieht, und daß dieser Zehnten nach Jerusalem verbracht wird, trifft das Verfahren mit der deuteronomischen Zehntordnung zusammen. Erst in den chronistischen Zusätzen zum Buche Nehemia's (10, 37—39. 12, 44—47) finden wir die genauer mit dem levitischen Kultusgesetz übereinstimmenden Angaben, daß in den Zeiten Serubabels und Nehemia's die Leviten unter Aufsicht eines Priesters den Zehnten in den einzelnen Städten erhoben und den Zehnten vom Zehnten in die Vorratskammern des Tempels abgeliefert hätten, aus welchen die Priester, die Thorwärter und die Sänger ihren Unterhalt erhielten; doch ist auch da nur der Zehnte von den Feldfrüchten erwähnt. Von einem zweiten, zu gottesdienstlichen Mahlzeiten verwendeten Zehnten aber findet sich in keiner der besprochenen Stellen irgend eine Spur. Vielmehr stellt sich der geschichtliche Sachverhalt so dar, daß der nach Jerusalem verbrachte Fruchtzehnte statt wie früher zu gottesdienstlichen Mahlzeiten der Darbringer nunmehr zum Unterhalt des Kultuspersonals verwendet wurde. — Unter diesen Umständen wird man in den Angaben des romanhaften Buches Tobias (1, 6—8), nach welchen Tobias sein Einkommen dreifach verzehntet haben soll, ein geschichtliches Zeugnis dafür, daß eine derartige Zehntordnung allgemeinere Geltung gewonnen hatte, nicht anerkennen können; und selbst hier ist nur von vegetabilischem Zehnten die Rede; erst der überarbeitete Text fügt den Viehzehnten hinzu, indem er diesen den Priestern und jenen den Leviten zuteilt; und was wichtiger ist — Tobias bringt (nach beiden Texten) auch den ersten Zehnten nach Jerusalem, und er kommt neben den Priestern nur den dort funktionierenden Leviten zu gute. Daß den Angaben des Buches Tobias schwerlich eine größere Bedeutung zukommt, als die des frühesten Zeugnisses für jene Harmonisierung der verschiedenen Gesetzesbestimmungen, an welche sich nur die besonders gesetzeseifrigen Juden gebunden erachteten, kann man auch aus Josephus entnehmen. Nur da, wo er referiert, was Moses den Israeliten geboten habe, redet er nämlich von einem dreifachen Zehnten (Altert. IV, 4, 3 u. IV, 8, 8. 22); wo er dagegen von dem zu seiner Zeit üblichen Zehntverfahren redet, setzt er überall einfach voraus, daß der Zehnte das den Priestern zu ihrem Lebensunterhalt gebührende Einkommen war (vgl. dagegen Altert. XI, 5, 8); die Priester erhoben denselben damals durch Gesandte auch in Galiläa, und diese machten ihn dort (nach 3. Mos. 27, 31) des leichteren Transports wegen zu Geld (Joseph., Leben 12. 15); im letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems wurden aber die Priester mehrfach durch habsüchtige Hohepriester, d. h. Mitglieder der hohepriesterlichen Adelsaristokratie (s. Hohepriester Nr. 8), besonders durch den Hohepriester Ananias, des Zehnteinkommens beraubt, indem diese durch ihre Knechte den Zehnten gewaltsam von den Tennen holen ließen, und manche Priester sollen infolge davon Hungers gestorben sein (Joseph., Altert. XX, 8, 8. 9, 2). Im Hinblick auf das von Josephus für seine Zeit bezeugte Zehntverfahren (vgl. auch gg. Ap. I, 22, wonach schon Hekatäus den Zehnten einfach als Priestereinkommen bezeichnet hat) wird man die in Hebr. 7, 5 erwähnte Bezehntung des Volkes durch die Priester nicht als eine mittelbare anzusehen, sondern anzuerkennen haben, daß von der Gesetzesvorschrift (vielleicht unbewußter Weise) mit Rücksicht auf die Zehntpraxis der damaligen Zeit so gesprochen ist. Auch in talmudischen Überlieferungen gibt sich das Bewußtsein kund, daß die Zehntpraxis des zweiten Tempels der gesetzlichen Zehntordnung nicht durchaus entsprach: weil die Leviten nicht zur Heimkehr aus dem Exil bereit waren (Esr. 8, 15), soll schon Esra denselben den Zehnten entzogen, und der Hohepriester Jochanan (der Neh. 12, 22 f. erwähnte, vgl. S. 649b oder Johannes Hyrkanus?) auch die feierliche Versicherung über die geschehene Ablieferung des dreijährigen Zehntens (s. Nr. 4) abgeschafft haben. — Die Zehntverpflichtung selbst aber ist von den gesetzestreuen Juden seit den Zeiten Nehemia's immer allgemeiner anerkannt (Sir. 35, 11 [32, 9]. 1. Makk. 3, 49) und nachmals von den Pharisäern besonders streng in Bezug auf allen Erwerb (Luk. 18, 12) bis herab zum Erwuchs von Minze, Dill, Kümmel, Raute und sonstigen Nutzkräutern (Matth. 23, 23. Luk. 11, 42) erfüllt worden. Beachtenswert ist aber, daß auch in allen Zeugnissen für diese spätere Zehntpraxis, ausgenommen die oben angeführten Stellen 2. Chr. 31, 4 ff. und Tob. 1, 6—8 im überarbeiteten Texte, nur von vegetabilischem Zehnten die Rede ist, also von dem Zehnten, der nach dem deuteronomischen Gesetze zu den Zehntmahlzeiten zu verwenden war. — Von den kleinlichen talmudischen Be-

stimmungen, die nur teilweise praktische Bedeutung hatten, während anderes nur der harmonisierenden Theorie der späteren Gesetzesgelehrsamkeit angehört, sei noch folgendes erwähnt. Der sogenannte erste Zehnte soll in Übereinstimmung mit jener pharisäischen Praxis von allem, was eßbar ist, was man aufbewahrt, und was sein Wachstum aus der Erde hat (also auch von Dill und Kümmel) entrichtet werden, wobei jedoch anerkannt wird, daß die Ausdehnung der Zehntpflicht von den Samenkörnern auf die Kräuter erst von den Schriftgelehrten festgesetzt sei. Vor der Verzehntung etwas von seinem Landertrag zu genießen ist eine Todsünde (vgl. 4. Mos. 18, 32); die Erstlinge und andere Gaben werden dagegen ordnungsmäßig vor der Verzehntung ausgesondert. Nicht nur die Juden in Palästina (und Syrien), sondern auch die in Babylonien, Ammonitis, Moabitis und Ägypten sind zur Entrichtung des Zehntens vom Ertrage ihrer Grundstücke verpflichtet. Ja, im Sabbathjahre, in welchem die Zehntpflicht für Palästina wegfällt, bleibt sie für die kein Sabbathjahr haltenden (S. 1334 a) ausländischen Juden in der Weise bestehen, daß die babylonischen den Zehnten als sogen. zweiten Zehnten, die übrigen aber als Armenzehnten zu behandeln haben. — Vom Viehzehnten ist gemäß der Anordnung des Talmud nicht im Traktat Maaseroth, sondern erst im Traktat Bechoroth die Rede. Er soll nur von den im laufenden Jahre (vom 1. Elul an) geborenen Tieren, nicht auch von gekauften oder geschenkten entrichtet werden, und zwar nur, wenn die Zahl der in Jahresfrist geborenen Tiere mindestens 10 beträgt. Bei der Verzehntung, die am 15. Tage vor einem der drei Jahresfeste stattzufinden hat, sollen die Tiere in einen Stall zusammengetrieben, einzeln herausgelassen, mit einem Stabe gezählt, und je das zehnte mit Rötel als Zehnttier gezeichnet werden. — Wie es nach Joseph., Leben 15, in der späteren Zehntpraxis dem Darbringer überlassen gewesen zu sein scheint, welchem Priester er seinen Zehnten abgeben wollte, so stellt es auch der Talmud den Leviten frei, den Zehnten vom Zehnten einem beliebigen Priester abzuliefern. — Der sogenannte zweite Zehnte kann während der ganzen Zeit vom Oster- bis zum Tempelweihfeste je nach der Reifezeit der betreffenden Früchte nach Jerusalem gebracht werden. Die gesetzliche Erlaubnis, denselben zu verkaufen, gilt, wenn der Wohnort eines Israeliten über eine Tagereise von Jerusalem entfernt ist, und die Quantität des Zehntens den Transport erschwert. Man darf den zweiten Zehnten zu gegenseitigen Geschenken verwenden, aber keinen Handel damit treiben. Während das deuteronomische Gesetz als Material für die gottesdienstlichen Mahlzeiten nur Fruchtzehnten, vom Vieh dagegen nur die Erstgeburten in Aussicht nimmt, kennt der Talmud (Maaser scheni cap. 1) auch einen zweiten Viehzehnten: derselbe soll nicht verkauft werden (nach 3. Mos. 27, 32 f. vgl. mit V. 28); fehlerlose Zehnttiere sollen vielmehr in gleicher Weise, wie das Passahlamm und die Friedensopfer (nur ohne Handauflegung) beim Tempel geopfert, ihr Fleisch also zu einer Opfermahlzeit der Darbringer verwendet werden. Auch ist es erlaubt, vom Erlös des zweiten (Frucht-) Zehntens Friedensopfer zu kaufen. Mit Fehlern behaftete Zehnttiere (des zweiten Zehntens) können dagegen überall verzehrt werden. Alles dies beruht offenbar auf einer Übertragung der deuteronomischen Anordnungen über die Erstgeburten (5. Mos. 15, 19—23) auf den zweiten Viehzehnten. — Den Armenzehnten endlich sollen auch Priester und Leviten abgeben, selbstverständlich nur wenn sie Grundbesitzer waren. — Als weltliche Abgabe (s. d. A. Nr. 2) ist nur 1. Sam. 8, 15. 17 der Zehnte vom Feldertrag und von den Herden erwähnt; doch genügt diese Stelle zum Beweis, daß auch von den israelitischen Königen der Zehnte zeitweise erhoben worden ist. An die seleucidischen Oberherren mußten die Juden jedenfalls auch eine Zehntabgabe entrichten, wie die Zusagen der Befreiung von derselben (1. Makk. 10, 31. 11, 35) zeigen. Ebenso haben auch die makkabäischen Priesterfürsten das Volk bezehntet, wie denn noch dem Hyrkan und seinen Kindern das Bezehntungsrecht von Cäsar bestätigt wurde (Joseph., Altert. XIV, 10, 6). 8

Zeichen und Wunder. Der Glaube an Zeichen und Wunder nimmt in der Weltanschauung des Altertums einen viel breiteren Raum ein und ist von viel größerer Bedeutung als in unserer modernen Weltanschauung. Der Grund davon liegt keineswegs allein darin, daß den Alten infolge der Mangelhaftigkeit ihrer Naturerkenntnis vieles auffallend, außerordentlich, geheimnis- und bedeutungsvoll erschien, was wir ohne weiteres in den Zusammenhang des natürlichen Geschehens einzuordnen gewohnt sind. Vielmehr war überhaupt die Weltanschauung des Altertums weit mehr als die moderne getragen und durchdrungen von der Überzeugung, daß zwischen der irdischen und der himmlischen, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt ein inniger Zusammenhang, eine stete, lebendige Wechselbeziehung bestehe, kraft deren die höheren Mächte der unsichtbaren Welt, gute und böse, jederzeit wirkend oder offenbarend in das niedrigere Gebiet der Welt der Sichtbarkeit hineinzugreifen vermögen; und die tiefste Wurzel dieser Überzeugung ist die größere Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, welche das Altertum vor der Neuzeit auszeichnet. Im höchsten Maße gelten diese Bemerkungen von der biblischen Weltanschauung. Indem die Erkenntnis des einen wahren Gottes als über die Welt schlecht- 1

hin erhabener Persönlichkeit sich mit der der unbedingten Abhängigkeit der Welt von seinem allmächtigen Willen einheitlich verbindet, ergibt sich nicht nur eine Natur- und Geschichtsbetrachtung, die überall Offenbarungen der Macht und Herrlichkeit Gottes wahrnimmt, sondern es bleibt auch dem Glauben an Wunder und Zeichen sein Gebiet ungeschmälert. Das Wunder ist etwas ganz Selbstverständliches, und die Wundermacht des einen wahren Gottes ist eine ganz schrankenlose (1. Mos. 18, 14); denn eben weil er als freie Persönlichkeit über der Welt steht und über die Natur und über die Menschenwelt unbedingte Gewalt übt, kann weder die Gesetzmäßigkeit der von ihm selbst festgestellten Naturordnung noch irgend ein kreatürlicher Wille der Freiheit seines Willens und Wirkens eine Schranke ziehen. Neben den zahllosen und unübersehbaren Erweisungen der Schöpfer- und Herrschermacht Gottes in der Natur und in der Geschichte, welche der noch sehr allgemeine und unbestimmte biblische Wunderbegriff umfaßt (Hiob 5, 9. Ps. 40, 6. 106, 2), begegnet man darum oft genug solchen Wundern, welche als neue Wirkungen der Schöpferkraft Gottes (vgl. 2. Mos. 34, 10. 4. Mos. 16, 30) aus der gewöhnlichen Ordnung und aller bisherigen Erfahrung völlig heraustreten. Dabei gewinnen die Wunder und Zeichen in der biblischen Weltanschauung eine weit höhere Bedeutung, weil der wahre Gott der Gott des Heiles ist. Wie er überhaupt in der absoluten Freiheit seines allgewaltigen Willens alles, was in der Welt ist und geschieht, seinen Zwecken dienstbar macht, wie darum die ganze Naturordnung und der gesamte Verlauf der Geschichte in Zweckbeziehung zu dem von ihm begründeten Gottesreiche gesetzt ist, so stehen auch die Wunder und Zeichen immer in bestimmter Zweckbeziehung nicht etwa bloß zu der über der Naturordnung stehenden geistig-sittlichen Weltordnung, sondern bestimmter zu dem Ratschluß des Heiles, welchen er im Verlaufe der Geschichte zur Ausführung bringt. Diese Zweckbeziehung ist ein wesentliches Moment des biblischen Wunderbegriffes. Durch seine Wunder beseitigt Gott die der Ausführung seiner Ratschlüsse im Wege stehenden natürlichen und menschlichen Hindernisse und verwirklicht in stufenmäßigem Fortschritte seine Heilsabsicht. Diese Zweckbeziehung macht auch das Wunder erst aus einem bloßen außerordentlichen (hebr. péle', niphla' 'ôth), unbegreiflichen, Staunen und Furcht erregenden (hebr. môphet, griech. teras) Machterweis (hebr. gebûrôth) zum Zeichen (hebr. 'ôth, griech. sēmeion) im biblischen Sinne des Wortes. Es soll als solches nicht nur im allgemeinen die Lebendigkeit und Macht des einen wahren Gottes zur Anerkennung bringen, sondern auch davon überzeugen, daß dieser lebendige Gott unter seinem Volke und in seinem Reiche wirklich gegenwärtig und in der ihres Zieles sicheren Vollführung seines Ratschlusses begriffen ist (vgl. z. B. Jos. 3, 10); so dient das Wunderzeichen insbesondere auch zur Beglaubigung seiner menschlichen Werkzeuge, ihrer Sendung und Beauftragung (vgl. z. B. 2. Mos. 4, 1–9. 28 ff.) und des von ihnen verkündeten Gotteswortes. Doch ist der Begriff des Zeichens umfassender; es braucht nicht notwendig ein Wunder zu sein, sondern kann auch in einem natürlichen Vorgange bestehen, dessen Eintreten von dem menschlichen Willen unabhängig, dem Anscheine nach zufällig, und daher ohne höhere Erleuchtung nicht voraussehbar ist, dem Glauben aber als von Gott absichtsvoll gefügt gilt (vgl. z. B. 1. Sam. 10, 7. 9). — Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß das Zeichen in der Bibel eine wesentlich andere Bedeutung hat, als im Gebiete des Heidentums. In diesem ist das Zeichen schon für sich allein die Offenbarung der hinter der Welt der Sichtbarkeit verborgenen Gottheit, häufig auch nur ihre unwillkürliche Manifestation; es ist ferner vorzugsweise Vorzeichen einzelner künftiger Ereignisse und hat seine teils in dem Eindruck, welchen es auf das Gemüt macht, begründete, teils konventiell und überlieferungsmäßig feststehende Bedeutung, vermöge deren es über das bis dahin Verborgene Aufschluß gibt. In der Bibel dagegen kommt es wohl auch dann und wann vor, daß die Offenbarung des Rates und Willens Gottes durch das Zeichen selbst gegeben wird; doch sind solche Fälle selten (vgl. 1. Mos. 24, 12 ff. 1. Sam. 14, 8 ff.); und wo sie vorkommen, hat das Zeichen keine ein- und für allemal feststehende Bedeutung, sondern es ist für den bestimmten Fall (mit gutem Bedacht) gewählt oder erbeten, und in letzter Beziehung ist es der freie Wille Jehova's, der ihm für den einzelnen Fall eine bestimmte Bedeutung beilegt. Der Glaube an Vorzeichen mit feststehender Bedeutung, namentlich an „die Zeichen des Himmels", aber wird als heidnischer Aberglaube verurteilt (Jer. 10, 2. Jes. 44, 25. 2. Kön. 21, 6). Nicht als ob den außerordentlichen Erscheinungen am Himmel und auf Erden die Bedeutsamkeit schlechtweg abgesprochen werden sollte! Sie sind nicht nur Zeichen der Macht Gottes für alle Welt (Ps. 65, 9), sondern kraft jener Zweckbeziehung, in welcher die Natur zu der Ausführung des göttlichen Ratschlusses steht, kann auch das Herannahen göttlicher Heils- und Gerichtsthaten durch sie angekündigt werden (vgl. 1. Mos. 1, 14), wie denn namentlich der große Tag des Gerichtes durch allerlei schreckhafte Vorzeichen am Himmel und auf Erden sich ankündigt (Joel 3, 3 f. u. a.; vgl. Matth. 24, 3 ff. Mark. 13, 4 ff. Luk. 21, 7 ff.). Aber dies bildet keine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß der Israelite den Rat und Willen seines Gottes nicht erst durch das Zeichen kennen lernt;

er ist ihm schon zuvor durch das Wort bekannt gemacht; denn das Wort ist für den Gott, der als freie Persönlichkeit über der Welt steht, die angemessenste Form der Offenbarungsmitteilung. Das Zeichen hat daher hier keine selbständige, sondern nur die dienende Bedeutung der Bewahrheitung und Bekräftigung der schon sonst, namentlich der durch das Wort gegebenen Offenbarung. Es ist Erweckungs- und Stärkungsmittel des Glaubens, eine Stütze, die seiner Schwachheit nötig ist, deren er aber auch soll entbehren können; darum kann das Zeichen auch nur in einer sinnenfälligen Veranschaulichung dessen, was durch das Wort offenbart ist, bestehen (s. u.). So ist das Zeichen in der Bibel weit überwiegend nicht Vorzeichen, sondern Wahrzeichen. Es erhellt hieraus, wie auf der einen Seite die Bedeutung und der relative Wert der Zeichen und Wunder sehr nachdrücklich geltend gemacht, die Zurückweisung eines von Gott angebotenen Zeichens (Jes. 7, 11 ff.) und der alle Zeichen und Wunder nicht achtende Unglaube als Erweis eines verstockten Sinnes aufs schärfste verurteilt und die Bitte um ein die göttliche Verheißung bekräftigendes Zeichen unanstößig befunden und erfüllt werden kann (Richt. 6, 36 ff. 2. Kön. 20, 8 ff.), und wie doch anderseits eine solche Bitte unter Umständen auch als Unglaube gerügt (Luk. 1, 18. 20), und das aus fleischlichem, am Äußerlichen haftenden Sinn entspringende Begehren von Zeichen und Wunder scharf getadelt und zurückgewiesen wird (Matth. 12, 38 f. 16, 1 ff. Mark. 8, 11 f. Luk. 11, 16. 29 ff. Joh. 4, 48. 1. Kor. 1, 22). Auch erhellt, daß die Bedeutung der Zeichen und Wunder immer in der Offenbarung Gottes durch das Wort ihre Schranke haben muß, also daß ihnen, wenn sie beglaubigen sollen, was dem klar bezeugten Willen Gottes widerspricht, jeder Wert und jede Geltung abgesprochen wird (5. Mos. 13, 1 ff.). Anderseits gibt eben die Offenbarung im Worte sowohl für das abergläubige, heidnische Achten auf Zeichen, als für die von jüdisch-veräußerlichtem Sinn geforderten Zeichen und Wunder den besten Ersatz, indem sie den inneren Sinn erleuchtet, um im Lichte des göttlichen Ratschlusses die Zeiten, die sie bewegenden Strömungen, die in ihnen wirksamen Mächte, kurz was in ihnen vorgeht und sich vorbereitet, recht zu beurteilen und „die Zeichen der Zeit" zu deuten (vgl. Matth. 16, 3. Luk. 12, 56).

2 — Jene Beschränkung des Wertes der Zeichen und Wunder ist schon darum erforderlich, weil die Bibel die Möglichkeit, daß auch die unsichtbaren Mächte des Bösen zur Erreichung ihrer Absichten Zeichen und Wunder wirken, keineswegs in Abrede stellt. Die ägyptischen Zauberer z. B. können einige der Wunder, durch welche Moses als Beauftragter Jehova's vor Pharao beglaubigt werden soll, nachthun (2. Mos. 7, 11. 22. 8, 7); auch falsche, zur Abgötterei verführende Propheten können Zeichen und Wunder ankündigen, welche eintreffen (5. Mos. 13, 1 f.); insbesondere gehört es zum Charakter der letzten Zeit, daß die Verführungsmacht (in der Kraft des Satans) auch große Zeichen und Wunder als Mittel gebraucht, um, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten zu verführen (Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. 2. Thess. 2, 9. Offb. 13, 11 ff.). Solche Wunder fallen aber unter die Begriffe der göttlichen Zulassung und der von Gott beabsichtigten Prüfung (5. Mos. 13, 3); und wie die ägyptischen Zauberer bald die weitüberlegene Wundermacht Jehova's anerkennen müssen (2. Mos. 8, 18 f. 9, 11), so können überhaupt diese nur vermöge göttlicher Zulassung geschehenden Wunder so wenig gegenüber den die Ausführung des Ratschlusses Gottes begleitenden Wundern in Betracht kommen, daß durch sie dem Bekenntnis, allein der Gott des Heils thue Wunder, kein Abbruch geschieht (vgl. Ps. 72, 18. 77, 15. 86, 8. 10. 136, 4).

3 — In der Patriarchengeschichte kommen zwar wunderbare Macht- und Gnadenthaten Jehova's zur Ausführung seines Ratschlusses vor; aber die Bedeutung des Wunders als Wahrzeichen tritt noch ganz zurück; denn das Verhältnis der Patriarchen zu Gott wird als ein so nahes und sein Verkehr mit ihnen als ein so unmittelbarer aufgefaßt, daß ihr Glaube der Wahr- und Beglaubigungszeichen nicht bedarf. Die Geschichte der Ausführung Israels aus Ägypten und der Begründung des Gottesreiches auf dem Boden des heiligen Landes ist dagegen voll von Zeichen und Wundern, wie sie einerseits Israels Unglaube und Herzenshärtigkeit, anderseits der Widerstand der Ägypter, Canaaniter und anderer feindlicher Völker gegen die Ausführung des göttlichen Ratschlusses erforderte. Auf diese Zeit wird darum nachmals ganz besonders zurückgeblickt als auf die Zeit, in welcher sich Jehova als der Gott Israels durch Zeichen und Wunder bezeugt hat (5. Mos. 7, 19. 26, 8. 29, 3. 34, 11. Neh. 9, 10. Ps. 135, 9. Jer. 32, 21). Aber auch die Wirksamkeit der Propheten ist von solchen Bezeugungen der Wundermacht des lebendigen Gottes begleitet, besonders wenn sie, wie Elias und Elisa, in böser Zeit für den Bestand des Reiches Gottes zu kämpfen berufen sind. Ja gerade in der Wirksamkeit der Propheten gewinnt der Begriff des Zeichens als einer Beglaubigung der Wortoffenbarung erst seine umfassendste Anwendung. Es soll dem schwachen Glauben an das Wort der Weißagung eine Stütze sein und ihm das gewisse Eintreffen des geweißagten Ereignisses verbürgen. Oft besteht es nur in einer sinnenfälligen Veranschaulichung der Ankündigung, die den Eindruck derselben verstärkt und der Erinnerung fester einprägt, insbesondere in einer das geweißagte Ereignis veranschaulichenden symbolischen Handlung (z. B. Jes. 20, 3),

oder in dem zu dauernder Erinnerung an die Weißagung einer Person beigelegten bedeutsamen Namen (Jes. 8, 18; vgl. Jes. 7, 3. 14. 8, 3). In vollerem Sinne ist es Wahrzeichen, wenn es in dem Eintreffen eines der näheren Zukunft angehörigen, angekündigten Ereignisses besteht, wobei es öfters Vorspiel und Anfang der Weißagungserfüllung ist, also in nächster innerlicher Beziehung zu derselben steht (2. Mos. 3, 12. 1. Sam. 2, 34. 10, 2 ff. Jes. 37, 30. Jer. 44, 29 f.). Das Wahrzeichen kann aber auch ein Wunder sein, und auch dieses kann in deutlich erkennbarer Beziehung zu dem geweißagten Ereignis stehen (2. Kön. 20, 8 ff. Richt. 6, 36 ff.). Daß solche Wunderzeichen in der Berufswirksamkeit der Propheten wirklich vorgekommen sind, dafür haben wir einen die grundsätzlichen Wunderleugner in Verlegenheit setzenden geschichtlichen Beweis an dem Anerbieten eines Zeichens „unten in der Hölle oder droben in der Höhe", welches Jesaja nach Jes. 7, 11 dem Könige Ahas gemacht hat. Für die kritische Geschichtsforschung, welche Grund hat, in vielen biblischen, besonders alttest. Wundererzählungen eine Vermehrung und Steigerung des Wunderbaren durch die spätere Überlieferung anzuerkennen, hat diese Stelle eine ähnliche Bedeutung, wie sie bezüglich der die apostolische Predigt bekräftigenden Zeichen und Wunder die paulinischen Zeugnisse in Röm. 15, 19 u. 2. Kor. 12, 12 (vgl. auch Hebr. 2, 4) haben. — Eine noch höhere Bedeutung, als in der Wirksamkeit der Propheten, gewinnen die „Thaten, Wunder und Zeichen" in dem Leben und Wirken Jesu Christi; sie dienen hier nicht mehr bloß zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung und zur Bekräftigung seines Wortes, sondern sind zugleich eine Offenbarung der ihm, als dem eingeborenen Sohne, eigenen Herrlichkeit (Joh. 2, 11. 23. 4, 54. 6, 2. 14. 11, 41 f. Apstlg. 2, 22); und dem entsprechend ist auch der Zweck und die Wirkung der Wunder und Zeichen der apostolischen Zeit (Apstlg. 2, 43. 4, 16. 22. 5, 12. 8, 6. 13. 14, 3. 19, 11. Röm. 15, 19. 2. Kor. 12, 12. Hebr. 2, 4) nicht bloß die Bekräftigung der Predigt des Evangeliums (Mark. 16, 17 f. 20), sondern auch die Verherrlichung des Namens Jesu (Apstlg. 3, 16. 4, 30). Trotzdem nehmen auch hier die Zeichen und Wunder gegenüber den „Worten des ewigen Lebens" und den Beweisungen „der Kraft des Geistes Gottes" (Röm. 15, 19) nur eine untergeordnete, dienende Stellung ein. Sie können in dem Maße, in welchem Empfänglichkeit für diese höhere Offenbarung und damit auch Verständnis für die Bedeutung, welche sie als „Zeichen" haben (vgl. Joh. 6, 26), vorhanden ist, zur Erweckung des Glaubens beitragen (Joh. 2, 11. 23. 6, 2. 14. Röm. 15, 19. 2. Kor. 12, 12); wo aber diese Empfänglichkeit fehlt, bleiben sie trotz allen Wunderglaubens der Zeichen fordernden Juden (1. Kor. 1, 22. Joh. 4, 48) unwirksam. Denn in der auffallenden, Verwunderung und Staunen erregenden Äußerlichkeit des Zeichens liegt die Kraft, wahren Glauben zu wecken, nicht (vgl. Joh. 6, 26), weshalb auch Paulus das auffällige, aber unverständliche Zungenreden als Zeichen für die Ungläubigen, d. h. ungläubig Bleibenden der geistig wirksamen, zum Glauben führenden Weißagung gegenüberstellt (1. Kor. 14, 21—25). Aus allen sonstigen Zeichen und Wundern tritt der Art und Bedeutung nach als höchste und geistesmächtigste Erweisung der Gottessohnschaft Jesu Christi (Röm. 1, 4) seine Auferstehung von den Toten, dieses „Zeichen des Propheten Jonas" heraus (Matth. 12, 38 ff. 16, 4. Luk. 11, 29 ff. Joh. 2, 18—22). Doch bleibt auch der auferstandene Heiland der Welt ein Zeichen, „dem widersprochen wird" (Luk. 2, 34). — Den Gebrauch des Wortes „Zeichen" im Sinne von Erkennungszeichen, Erinnerungszeichen, Bundeszeichen, Warnungszeichen u. dgl. haben wir in obigem als keiner besonderen Erläuterung bedürftig außer Betracht gelassen. Über 4. Mos. 21, 9 s. d. A. Schlange, eherne.

Zeichendeuter, s. Wahrsager.

Zeitrechnung, biblische. Was man gewöhnlich 1 so nennt, das ist keineswegs eine wirklich in der Bibel enthaltene und durchgeführte Zeitrechnung, sondern nur ein mehr oder weniger traditionell gewordenes chronologisches System, das auf chronologische Angaben der Bibel gegründet, aber mittels kombinierender Berechnung gewonnen ist, wobei auch außerbiblische Daten und manche bloße Vermutungen zu Hilfe genommen werden mußten. Es wird darum geraten sein von den verschiedentlich modifizierten Systemen sogenannter biblischer Zeitrechnung die Grundlage derselben, die in der Bibel wirklich enthaltenen chronologischen Angaben, reinlich zu unterscheiden. — Da muß denn zunächst bemerkt werden, daß den Israeliten der Gebrauch einer Ära, d. h. die fortlaufende Zählung der Jahre von einem bestimmten, festen Anfangstermin an, im gewöhnlichen Leben ebenso fremd war, als anderen Völkern des Altertums. Der Gebrauch von Ären gehört überhaupt anfänglich nur der gelehrten Schriftstellerei, insbesondere der Geschichtschreibung, und zwar einem späteren Stadium ihrer Entwickelung an, und ist erst von da aus nach und nach bei den Kulturvölkern auch in den gemeinen Gebrauch eingeführt worden. In der Bibel finden sich von jenem Gebrauch nur ganz vereinzelte Spuren. Die Datierung nach der Sintflut in 1. Mos. 11, 10 kann ebensowenig zu denselben gerechnet werden, als die Datierung nach der Einwanderung Abrahams in Canaan in 1. Mos. 16, 3. Dagegen ist der Auszug Israels aus Ägypten ein Termin, von welchem aus die Jahre nicht bloß für die nächstfolgende Zeit (2. Mos. 16, 1. 19, 1. 4. Mos. 1, 1. 9, 1), sondern auch weiterhin (4. Mos. 33, 38. 1. Kön. 6, 1) vorwärts gezählt

und rückwärts berechnet werden (2. Mos. 12, 40). Dann ist wieder der Anfang des Exils in beschränktem Maße der Anfangstermin einer Ära. Es wird aber als solcher bald die Wegführung Jojachins (Hes. 1, 2. 8, 1. 20, 1. 24, 1. 26, 1. 29, 1. 17. 30, 20. 31, 1. 32, 1. 17. 33, 21. 40, 1. 2. Kön. 25, 27. Jer. 52, 31), von welcher an auch die 70jährige Dauer des Exils ursprünglich gerechnet ist (Jer. 29, 10 vgl. V. 1 ff. 25, 11 f.), bald die mit der Zerstörung Jerusalems verbundene, 11 Jahre später fallende Wegführung (Hes. 40, 1; vgl. Jer. 1, 3) angenommen. Diese Exilsära (Jahre „unseres Gefängnisses" legalûthenu bei Hes. 33, 21. 40, 1) wäre chronologisch von größerem Wert, wenn wir wüßten, nach welcher Ära Ezechiel in Hes. 1, 1 f. ein 30. Jahr mit ihrem 5. Jahre identifiziert; aber keine der bis jetzt darüber aufgestellten Vermutungen kann auch nur als wahrscheinlich gelten. Als älteste Zeugnisse von Versuchen mittels der Sabbathjahrcyklen oder Jahrwochen vom Exil an die Zeiten sowohl vorwärts als rückwärts zu berechnen, führen wir die Stellen einerseits Dan. 9, 25 ff., anderseits 2. Chr. 36, 21 (vgl. dazu Bertheau) an, ohne aber hier auf diese dunkeln und chronologisch nicht verwendbaren Berechnungen und insbesondere auf die Frage, welcher Anfangstermin des Exils dabei vorausgesetzt ist, eingehen zu können. — Unmittelbarer für die Chronologie verwendbar ist die in den beiden Makkabäerbüchern angewendete Ära „der Herrschaft der Griechen" (1. Makk. 1, 11), d. h. die Ära der Seleuciden, welche in der Zeit der syrischen Oberherrschaft nicht nur bei jüdischen Schriftstellern, sondern auch in bürgerlichen Rechtsgeschäften in Gebrauch gekommen ist, weshalb sie später minjän schetarôth, d. i. aera contractuum genannt wurde. Bei ihr steht der Herbst (aber nicht gerade der 1. Tischri) des Jahres 312 v. Chr. als Anfangstermin fest. Von untergeordneter Bedeutung ist die Streitfrage, ob einige Differenzen in den Datierungen des 1. und des 2. Makkabäerbuches, bei welchen die letzteren in der Jahreszählung um 1 zurückbleiben (vgl. bes. 2. Makk. 13, 1 mit 1. Makk. 6, 20. 28 ff.), nur als chronologische Verstöße des Verfassers des 2. Buches anzusehen sind oder auf einer um etwas mehr als ein halbes Jahr differierenden Ansetzung des Anfangstermins der seleucidischen Ära beruhen (vgl. einerseits Grimm zu 2. Makk. 13, 1, anderseits Wieseler, Art. „Äre" in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl.). — 2 Ausgiebiger für die Herstellung einer biblischen Zeitrechnung, als die angeführten Ären, sind die sonstigen chronologischen Angaben der Bibel. Dieselben bestehen im allgemeinen in folgendem: 1) die bis auf die Schöpfung Adams und damit auch (da diese auf den 6. Schöpfungstag angesetzt ist) auf den Anfang der Welt zurückreichenden Angaben der genealogischen Listen und Notizen über das Lebensalter, in welchem jeder der Urväter und Patriarchen den die erwählte Linie fortsetzenden Sohn gezeugt hat (1. Mos 5. 11, 10—32. 21, 5. 25, 26). Diese Angaben reichen bis zur Geburt Jakobs. Wichtige Ereignisse innerhalb dieses ganzen Zeitraumes, namentlich die Sintflut (1. Mos. 7, 6. 11. 8, 13), die Einwanderung Abrahams in Canaan (1. Mos. 12, 4), die Geburt Ismaels (1. Mos. 16, 16), die Einführung der Beschneidung (1. Mos. 17, 24) u. a. werden nach den Lebensjahren der Patriarchen datiert. Nur 1. Mos. 14, 1 findet sich einmal eine ganz andersartige, aber unbestimmte Zeitangabe nach der Regierungszeit ostländischer Könige. Von der Geburt Jakobs an ist dieser chronologische Faden durch die Angabe des Lebensalters Jakobs bei seiner Einwanderung in Ägypten (1. Mos. 47, 9) bis zu dem Punkte fortgeführt, zu welchem vom Auszug aus Ägypten an zurückgerechnet wird (2. Mos. 12, 40; s. ob.). Ein aus gleichartigen Datierungen nach dem Lebensalter Josephs (1. Mos. 37, 2. 41, 46. 50, 22. 26) bestehender Nebenfaden reicht nur mittels der andersartigen Angaben über die Dauer der fetten und der mageren Jahre in Ägypten (1. Mos. 41, 47. 53. 45, 6) zu demselben Punkte*). Ebenfalls anderer Art als jene fortlaufenden chronologischen Daten, aber gleichartig mit den Angaben über die ägyptischen Jahre des Überflusses und des Mangels sind die über die 20jährige Dauer des Aufenthalts Jakobs in Mesopotamien (1. Mos. 29, 14. 20. 27. 30, 31. 31, 38. 41), welche nicht durch Aussagen der Bibel, sondern nur von der kombinierenden Berechnung der Chronologen in die sonstige Chronologie des Lebens Jakobs eingefügt sind. — Wie die Einwanderung in Ägypten auch nach dem Lebensalter Josephs, so ist der Auszug aus Ägypten neben dem Hauptdatum auch nach dem Lebensalter Mose's (das 80. Lebensjahr!) und Aarons datiert (2. Mos. 7, 7; vgl. 4. Mos. 33, 38 f. 5. Mos. 34, 7), ohne daß sich aber dieser chronologische Nebenfaden mittels der Altersangaben in 2. Mos. 6, 16—20 weiter zurückverfolgen ließe. — 2) Vom Auszug aus Ägypten an rechnet die vielfach bezeugte biblische Überlieferung zunächst 40 Jahre auf den Wüstenzug oder bestimmter bis zum Tode Mose's und dem Amtsantritt Josua's. Weiter abwärts haben wir zweierlei differierende chronologische Datierungen: die eine bestimmt den ganzen Zeitraum vom Auszug aus Ägypten bis zum 4. Regierungsjahr Salomo's (einschließlich der 40 Wüstenjahre) auf 480 Jahre (1. Kön. 6, 1); die andere besteht aus einer Reihe von Einzelangaben, deren Summe den bezeichneten Zeitraum beträchtlich länger dar-

*) Wir bemerken beiläufig, daß nach diesen Angaben Joseph bei seiner Erhöhung 30 u. als er sich seinen Brüdern zu erkennen gab, 39 Jahre alt war, und daß er im ganzen 80 Jahre nach seiner Erhöhung (davon noch 54 nach Jakobs Tode) in Ägypten lebte.

stellt (vgl. d. A. Richter Nr. 8). Dabei ist diese Reihe jedoch nicht lückenlos; namentlich fehlt gleich am Anfang eine Angabe über die Dauer der Führerschaft Josua's und des in Jos. 24, 31 und Richt. 2, 7 ff. erwähnten Regiments der Ältesten. Nur durch Kombination des Lebensalters Josua's (Jos. 24, 29) mit den Altersangaben Calebs (Jos. 14, 7. 10) und unter der Voraussetzung, daß man letztere auch für Josua gelten lassen könne, ergaben sich für Josua's Führerschaft 30 oder — da die Aussendung der Kundschafter in das 2. Jahr des Wüstenzuges fällt — 28 Jahre, und aus Richt. 2, 10 für das Regiment der Ältesten wenigstens das, daß nicht viele Jahre dafür anzusetzen sind. Die von der Bibel selbst gegebenen chronologischen Daten für die Richterperiode beginnen erst mit dem Anfang der Oberherrschaft Cusan-Risathaims (Richt. 3, 8), bestehen in Angaben über die Dauer teils der Drangsalszeiten, teils der auf sie folgenden Friedenszeiten, teils des Regiments der einzelnen Richter und reichen (vielleicht von einer kleinen Lücke abgesehen; vgl. Richt. 9, 22 mit 10, 1) ununterbrochen bis zum Tode Simsons (Richt. 15, 20. 16, 31) oder, da nach Richt. 14, 4 u. 15, 20 die 20 Jahre Simsons in die 40 Jahre der Übermacht der Philister Richt. 13, 1 einzurechnen sind, eben vermöge der Angabe letzterer Stelle noch über den Tod Simsons hinaus. Die Reihe dieser Daten setzt sich fort durch die Angabe der 40jährigen Dauer des Richteramts Eli's (1. Sam. 4, 18), ohne daß aber klar wird, in welchem chronologischen Verhältnis diese zu den 40 Jahren der Übermacht der Philister (Richt. 13, 1) und zu den 20 Jahren Simsons steht. Die Dauer der Richterthätigkeit Samuels ist in der Bibel nicht angegeben (vgl. 1. Sam. 7, 15. 25, 1), und auch über die der Regierung Sauls fehlt es im A. T. an einer klaren Auskunft; denn in der von Luther sprachwidrig übersetzten Stelle 1. Sam. 13, 1: „.... Jahre war Saul alt, als er König wurde, und 2 Jahre regierte er über Israel" ist nicht nur die Zahlangabe über sein Lebensalter bei seinem Regierungsantritt weggefallen, sondern auch die Zahl 2 für die Regierungsdauer ist anerkanntermaßen eine unrichtige oder verstümmelte Angabe; im N. T. sind ihm nach einer späteren Tradition (vgl. Apstlg. 13, 21; Joseph., Altert. VI, 14, 9; 18 Jahre zu Lebzeiten Samuels und 22 nach dessen Tode) 40 Regierungsjahre beigelegt; aber diese Angabe ist wieder zu hoch gegriffen und verwickelt in unüberwindliche Schwierigkeiten (s. Saul). Die vorhandene Lücke ist teilweise ausgefüllt durch an die Bundeslade geknüpfte chronologische Angaben, laut deren dieselbe nach ihrer Erbeutung durch die Philister, welcher der Tod Eli's unmittelbar folgte, 7 Monate im Philisterland (1. Sam. 6, 1) u. 20 Jahre in Kiriath-Jearim (1. Sam. 7, 2) blieb; aber diese 20 Jahre reichen nicht bis zu der Zeit, in welcher David die Lade von Kiriath-Jearim nach Jerusalem einholte (2. Sam. 6), sondern nur bis zu dem von Samuel erfochtenen Sieg über die Philister. Erst bei David wird der abgebrochene chronologische Faden wieder aufgenommen: er ist bei seiner Thronbesteigung 30 Jahre alt, regiert 7½ Jahre zu Hebron über Juda und 33 Jahre zu Jerusalem über ganz Israel, was zu rund 40 Jahren summiert wird (2. Sam. 2, 11. 5, 4 f. 1. Kön. 2, 11). Die an Isboseth (2. Sam. 2, 10) und Absalom (2. Sam. 13, 23. 38. 14, 28. 15, 7) geknüpften Daten, welche, wenn man in 2. Sam. 15, 7 die unrichtige Zahl 40 in 4 korrigiert, für die Zeit von der Schandthat Amnons bis zur Empörung Absaloms 11 Jahre ergeben, tragen für die allgemeine biblische Chronologie nichts aus. Salomo endlich regiert im ganzen 40 Jahre (1. Kön. 11, 42); der Anfang des Tempelbaues fällt in sein 4., die Vollendung desselben in sein 11. Regierungsjahr (1. Kön. 6, 1. 37 f.) und der Bau seines Palastes in die 13 folgenden Jahre (1. Kön. 7, 1. 9, 10). — 3) Die chronologischen Angaben für die Zeit von der Reichsspaltung bis zum Untergang des Reiches Juda sind von dreierlei Art: wir finden zunächst Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen Könige, sowohl Juda's als Israels; sodann kommen, wie schon in der Geschichte Salomo's, einzelne Datierungen besonders wichtiger Ereignisse nach den Regierungsjahren des gerade herrschenden Königs des betreffenden Reiches vor (1. Kön. 14, 25. 2. Kön. 12, 6. 17, 5 f. 18, 13. 20, 6. 22, 3 23, 23. 25, 1 f.; vgl. 2. Chr. 11, 17. 12, 2. 14, 1 [13, 23]. 15, 10. 19. 16, 1. 12 f. 17, 7. 29, 3. 34, 3. 8); endlich werden für die Zeit des Nebeneinanderbestehens beider Reiche synchronistische Angaben nach den Regierungsjahren der Könige jedes Reiches gemacht; in der Regel wird aber so nur der Regierungsantritt der Könige bestimmt; außerdem nur das Datum der Belagerung und Eroberung Samaria's, bezw. des Unterganges des Zehnstämmereiches (2. Kön. 18, 9 f.); eine ungewöhnliche Form hat diese synchronistische Angabe 2. Kön. 14, 17, indem bemerkt ist, wie viel Jahre Amazia den Tod seines israelitischen Gegners Joas überlebt hat; diese Angabe ist auch in der Chronik wiederholt (2. Chr. 25, 25), während dieselbe sonst nur einmal (2. Chr. 13, 1) ausnahmsweise ein solches synchronistisches Datum gibt. Nur bei den Königen Juda's, nicht auch bei israelitischen Königen, finden wir außerdem auch Angaben über ihr Lebensalter bei der Thronbesteigung. — 4) Von der Zeit der Chaldäerherrschaft an gibt die Bibel auch einzelne Datierungen nach den Regierungsjahren Nebukadnezars, zum Teil neben solchen nach den Regierungsjahren der jüdischen Könige (Jer. 25, 1. 32, 1. 52, 5. 12. 2. Kön. 25, 2. 8); dabei ist aber eine um ein Jahr differierende Ansetzung des Regierungsanfangs Nebukadnezars zwischen den Stellen 2. Kön. 24, 12. 25, 8 u. Jer. 52, 12 einer-

und Jer. 52, 28—30 anderseits zu bemerken. In der nachexilischen Zeit wird es herrschende Sitte nach den Regierungsjahren der persischen Oberkönige zu datieren, wobei als erstes Jahr des Cyrus das Jahr gilt, in welchem er nach der Eroberung Babels den jüdischen Exulanten die Erlaubnis zur Heimkehr gab (2. Chr. 36, 22. Esra 1, 1. 4, 24. 6, 15. 7, 7 f. Neh. 1, 1. 2, 1. 5, 14. 13, 6. Hagg. 1, 2. 2, 1. 11. Sach. 1, 1. 7. 7, 1); nur für die allererste Zeit kommt auch eine Datierung nach der Ankunft der Exulanten in Jerusalem vor (Esra 3, 8). Jener Sitte gemäß ist auch im Buch Daniel, von Dan. 1, 1 abgesehen, nach den Regierungsjahren der chaldäischen (2, 1. 7, 1. 8, 1), medischen (9, 1 f. 11, 1) und persischen (1, 21. 10, 1) Könige datiert. Mit dem 32. Jahr des Artaxerxes (Neh. 13, 6) brechen die chronologischen Angaben der Bibel ab, und werden erst in den Daten der Makkabäerbücher nach der Seleucidenära (s. oben) wieder aufgenommen, die von 137—177 dieser Ära, d. h. 175—135 v. Chr. reichen. In betreff der im N. T. vorkommenden chronologischen Angaben (Luk. 3, 1. Matth. 2, 1. Luk. 1, 5. 2, 1 f. Apstlg. 11, 28 u. a.) möge es genügen auf die Artt. **Cyrenius**, **Jesus Christus** Nr. 2 und **Paulus** Nr. 10 zu verweisen. — 3 Die verzeichneten chronologischen Angaben der Bibel sind von verschiedenem Charakter und Wert: die einen beruhen nämlich auf Überlieferung, die anderen sind Ergebnisse von Berechnungen. Nun können zwar auch überlieferte Daten unrichtig sein, und anderseits kann auch eine Berechnung sich mehr oder weniger auf eine Überlieferungsgrundlage stützen und das Richtige treffen. Im allgemeinen aber sind selbstverständlich die auf Überlieferung beruhenden Daten von höherem Wert für die Chronologie, als die auf Berechnung beruhenden. Es konnte aber solche nur geben, wenn trotz des Mangels einer Ära auch im gewöhnlichen Leben irgend welche Zählung der Jahre üblich war; ohnehin konnten die alten Israeliten ohne eine solche nicht auskommen. In der **Zeit der Königsherrschaft** nun haben dieselben die Jahre ohne Zweifel, wie viele andere Völker des Altertums, nach den Regierungsjahren des gerade herrschenden Königs bezeichnet. Wir können zwar derartige Datierungen der **einzelnen** Jahre in der prophetischen Litteratur erst bei Jeremias nachweisen (Jer. 1, 2 f. 25, 1. 3. 32, 1. 36, 1. 9. 45, 1. 46, 2. 51, 59), während bei Jesaias nur Jahresbezeichnungen nach einem in das betreffende Jahr fallenden wichtigen Ereignis, wie der Tod des Königs (Jes. 6, 1. 14, 28) und die Belagerung Asdods durch den Tartan des Königs Sargon (Jes. 20, 1), vorkommen, und Amos (1, 1) das Jahr seiner Berufung innerhalb der gemeinsamen Regierungszeit Usia's und Jerobeams II. nach einem furchtbaren Erdbeben datiert. Aber hierin liegt kein Grund, daran zu zweifeln, daß eine Jahreszählung, wenn auch vielleicht noch keine über die Regierungsdauer der einzelnen Könige fortlaufende (s. u.), auch schon in der früheren Königszeit üblich war, und alle bis zur Zeit Salomo's zurückreichenden derartigen Datierungen des Königsbuchs (die betreffenden Stellen s. oben) in Frage zu stellen. Jedoch wird man natürlicherweise voraussetzen müssen, daß in der Zeit der geteilten Reiche die Jahre in der Regel in jedem derselben nur nach den Regierungsjahren der **eigenen** Könige datiert wurden, wie dies 1. Kön. 14, 25. 2. Kön. 12, 6. 17, 5 f. 18, 13 der Fall ist. Sind doch selbst die allgemeineren Zeitangaben in den Aufschriften der prophetischen Bücher, wo nicht wie bei dem in das Zehnstämmereich gesandten Judäer Amos ein besonderer Grund zu einer synchronistischen Doppelangabe vorlag, nur nach der Regierungszeit der Könige Juda's gemacht (Jes. 1, 1. Micha 1, 1)*). Für die in dem Königsbuche citierten Werke, in welchen die Geschichte der beiden Reiche, **jede für sich** dargestellt war (s. d. A. **Chronika**), ist aller Wahrscheinlichkeit nach, so weit Jahresdatierungen vorkamen, ebenso wie noch in der Chronik, in der Regel nur nach den Regierungsjahren der Könige des betreffenden Reiches datiert gewesen. Dagegen ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Datierungen des Regierungsantritts der Könige des einen Reiches nach den Regierungsjahren der Könige des anderen erst auf Rechnung der späteren synchronistischen Zusammenarbeitung der Geschichte beider Reiche (s. **Chronika**) kommt. Verhält sich dies so, so haben die beiden ersten Arten chronologischer Angaben des Königsbuches (s. ob.), d. h. die Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen Könige und die einfachen Datierungen nach den Regierungsjahren der Könige **des** Reiches, dessen Geschichte berichtet wird, im allgemeinen als überlieferte zu gelten, wogegen die synchronistischen Daten sich zwar teilweise auf eine Überlieferungsgrundlage stützen können, aber im allgemeinen auf chronologischer Berechnung beruhen, was sich uns bald weiter bestätigen wird. Jene haben daher für die Zeitrechnung einen höheren Wert, als diese, und wir haben in den Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen Könige zwei ursprünglich von einander gesonderte, ohne genauere Wechselbeziehung neben einander herlaufende chronologische Reihen, von denen die eine aus judäischer, die andere aus israelitischer Überlieferung herstammt. — 4 Ehe wir nun diese überlieferten zwei Reihen von Jahreszahlen näher ins Auge fassen und für die Zeitrechnung verwerten können, sind noch einige Vorbemerkungen erforderlich. Es fällt auf, daß in den Angaben über die

---

*) Die sonderbare Aufschrift Hos. 1, 1 kann hier nicht in Betracht kommen, da die Namen der Könige Juda's ohne Zweifel erst durch spätere Abschreiber aus Jes. 1, 1 in dieselbe gekommen sind.

Regierungsdauer sowohl der judäischen, als der israelitischen Könige, falls dieselben nicht bloß 6 Monate und darunter regiert haben, immer nur ganze Jahre vorkommen. Es kann dies nur in einer Abrundung der Zahlangabe begründet sein, so daß in der Wirklichkeit meistenteils der betreffende König den Bruchteil eines Jahres entweder weniger oder länger regiert hat, als die abgerundete Zahl der Jahre angibt. Beides ist möglich. Am leichtesten konnte es geschehen, daß nicht volle Regierungsjahre voll gerechnet wurden; denn es war bei den Israeliten üblich, bei der Angabe der Dauer eines Zeitraumes oft sowohl den Anfangs- als den Endtermin mitzuzählen: was auf den dritten Tag fällt, geschieht nach 3 Tagen (1. Mos. 40, 19 f. 42, 17 f. Matth. 27, 63 f. Mark. 8, 31; vgl. Joh. 20, 26), und was im dritten Jahre geschieht, geschieht „nach 3 Jahren" (1. Kön. 22, 1 f. 2. Kön. 18, 9 f). Daß aber bei der Abrundung auch Bruchteile von Jahren weggelassen werden konnten, zeigt z. B. 2. Sam. 5, 4 f. u. 1. Kön. 6, 37 f. — Es ergibt sich hieraus, wie leicht ungenaue Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen Könige in die Überlieferung kommen konnten; und so lange die Zählung der Jahre nach den Regierungsjahren der einzelnen Könige noch nicht zur Herstellung einer zusammenhängenden, fortlaufenden Chronologie verwertet wurde, machte sich auch noch kein Bedürfnis zur Korrektur dieser Ungenauigkeiten geltend. Erst nachdem man begonnen hatte, die Jahreszählung über die Regierungsdauer des einzelnen Königs hinaus fortzusetzen, um eine fortlaufende, nach Regierungsjahren bestimmte Chronologie zu gewinnen, wurde ein fest geregeltes Abrundungsverfahren erforderlich, vermöge dessen der Anfang und das Ende der Regierungsjahre mit denen des kalendarischen Jahres zusammentraf. Als kalendarischer Jahresanfang kann dabei, wie der Talmud (tr. Rôsch ha-schanah am Anfang) mit gutem Grund angibt, nur der 1. Nisan in Betracht kommen (s. Jahr Nr. 2). Daß ein solches Zusammentreffen hergestellt wurde, ergibt sich schon aus der üblichen kalendarischen Zählung der Monate innerhalb der einzelnen Regierungsjahre; wir können diese aber erst seit der Zeit des Jeremias mit Sicherheit nachweisen (Jer. 28, 1. 36, 9. 22 u. a.)*). Dieses Zusammentreffen konnte nun auf zwei verschiedenen Wegen erzielt werden: entweder indem man die über den Schluß eines Kalenderjahres hinausgehenden Monate der wirklichen Regierungsdauer eines Königs für ihn nicht mitrechnete, sondern das ganze Kalenderjahr seinem Nachfolger zurechnete, oder indem man sie für ein volles Jahr rechnete, also dem Nachfolger die bis zum Anfang des neuen Kalenderjahres noch rückständigen Monate nicht in Anrechnung brachte; im ersteren Falle hätte also eine Vorausdatierung, im anderen eine Nachdatierung des ersten Jahres des Nachfolgers stattgefunden. Bei den Assyrern kommen beide Arten der Berechnung der Regierungsdauer und der Zählung der Regierungsjahre vor; die Zurechnung des Jahres des Regierungsantritts zu der Regierungsdauer (also Vorausdatierung des 1. Regierungsjahres) ist seit Tiglath-Pilesar II. (745 v. Chr.), die Nichtzurechnung desselben (also die Nachdatierung) bei den früheren Königen das herrschende Verfahren (vgl. Schrader KGF. S. 312—334). Bei den Ägyptern und so auch im ptolemäischen Kanon (sicher wenigstens von Darius I. an) ist die Vorausdatierung angewendet (Ideler, Handb. d. Chronologie I, S. 117 ff.). Als das natürlichste und nächstliegende Verfahren erscheint es aber, daß ein angefangenes Jahr noch (als volles) zur Regierungsdauer gerechnet, und erst das neue Kalenderjahr als erstes Jahr des Nachfolgers gezählt wird (also die Nachdatierung). Und daß dieses Verfahren das bei den Israeliten übliche war, sowie daß dabei nur wenige Monate betragende Regierungen, wie die des Joahas und Jechonja, gar nicht mit in Rechnung kamen, haben schon M. v. Niebuhr (Geschichte Assurs und Babels 1857, S. 51 f. 83) und Wellhausen (Jahrbb. f. d. Theol. 1875, S. 621—623) bewiesen. Die Beweise sind aber wieder erst aus den chronologischen Daten seit der Zeit Jeremia's und außerdem aus den auf späterer Berechnung beruhenden synchronistischen Daten entnommen, während bezüglich der früheren Zeit nur etwa angeführt werden kann, daß Jes. 6, 1 vgl. mit 1, 1 die Zurechnung des ganzen Todesjahres eines Königs zu seiner Regierungsdauer wahrscheinlich macht. Man wird nun das seit der Zeit des Jeremias nachweisbare Verfahren nicht ohne weiteres für die ganze frühere Zeit der Königsherrschaft voraussetzen und demgemäß auch für sie alle Regierungsjahre als volle kalendarische Jahre ansehen dürfen. Wir wissen nicht, von welchem Zeitpunkte vor Jeremias an eine über die Regierungsdauer der einzelnen Könige fortlaufende Chronologie hergestellt und zu diesem Zweck mittels Nachdatierung des ersten Regierungsjahres der Anfang der Regierungsjahre mit dem der Kalenderjahre zusammengelegt wurde. Wir müssen also die Möglichkeit zugeben, daß die überlieferten Angaben über die Regierungsjahre früherer Könige noch nicht nach einer bestimmten Regel, sondern bald in der einen, bald in der anderen Weise abgerundet, also für die kalendarische Berechnung ungenau sind; die angegebene Regierungsdauer kann, wie im Verhältnis zu der wirklichen, so auch kalen-

*) Die Stellen 1. Kön. 6, 1. 37 f. 8, 2 können nicht in Betracht kommen, weil in ihnen die altisraelitischen Namen der Monate genannt und diese erst zusätzlich durch die Nummer des Monats erläutert sind, jener kalendarischen Zählung der Monate der Regierungsjahre begegnen wir im Königsbuch erst 2. Kön. 25.

darisch bald einen Jahresbruchteil zu viel, bald einen solchen zu wenig betragen*). So konnten zwischen den Reihen der judäischen und der israelitischen Regierungsjahre kleine Differenzen entstehen, welche schon frühzeitig für die chronologische Berechnung nur noch durch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen auszugleichen waren. Für eine genaue Chronologie der früheren Königszeit bieten also die Angaben über die Regierungsjahre der einzelnen Könige keine sichere Grundlage. — Von geringerer Bedeutung ist eine andere Ungewißheit, welche bei der Umrechnung der chronologischen Angaben der Bibel in die Jahre unserer christlichen Ära in Betracht kommt: das israelitische Jahr war ein Mondjahr, und die Ausgleichung desselben mit dem Sonnenjahr durch Einschiebung eines Schaltmonats war im biblischen Zeitalter schwerlich schon eine geregelte (s. Jahr Nr. 1); wir können darum nicht wissen, ob ein bestimmtes Jahr nur 12 oder 13 Monate hatte, und die Umrechnung eines bestimmten Datums des mit dem 1. Nisan beginnenden Mondjahres in ein solches unserer Ära wird darum auf völlige Exaktheit keinen Anspruch machen können. Indessen kann hierbei, da jedenfalls jene Ausgleichung in nicht zu langen Zwischenräumen stattgefunden haben muß, die Unrichtigkeit der Jahreszahl nicht mehr als eins betragen. — Zu der vorhin erörterten Unsicherheit kommt nun aber noch die Möglichkeit hinzu, daß sich gerade in die Überlieferung von Zahlen leicht Fehler einschleichen konnten. Viel sicherer als die Zahlangaben sind jedenfalls die chronologischen Anhaltspunkte, welche durch den Synchronismus der erzählten Geschichtsthatsachen selbst dargeboten sind; und wenn dieser Synchronismus nicht bloß die beiden Bruderreiche betrifft, sondern ein Synchronismus von Ereignissen ist, welche der Geschichte Israels und derjenigen eines auswärtigen Volkes, wie der Ägypter, der Assyrer, der Chaldäer, angehören, so können dadurch möglicherweise feste und zuverlässige chronologische Daten gewonnen werden. — Bleiben wir nun vorerst bei der Untersuchung der beiden Reihen der überlieferten Regierungsjahre der Könige Juda's und Israels, so haben wir an dem gleichzeitigen Tode der Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda (2. Kön. 9, 22—27) einen Knotenpunkt, in welchem beide Reihen faktisch zusammentreffen mußten. Die überlieferten Angaben über die Regierungsdauer der bis dahin regierenden 6 Könige Juda's (Rehabeam mit 17, Abiam mit 3, Asa mit 41, Josaphat mit 25, Joram mit 8 und Ahasja mit 1 Jahren) ergeben nun 95, die der 9 Könige Israels (Jerobeam mit 22, Nadab mit 2, Baesa mit 24, Ela mit 2 Jahren, Simri mit 7 Tagen, Omri mit 12, Ahab mit 22, Ahasja mit 2 und Joram mit 12 Jahren) dagegen 98 Jahre, also 3 Jahre mehr; ja dieser Überschuß würde noch größer werden, wenn man (ohne Rücksicht auf die synchronistischen Angaben) anzunehmen hätte, daß die 12 Jahre Omri's, von denen er 6 noch in Tirza residierte, nicht vom Tode Simri's, sondern von dem Beginn der Alleinherrschaft Omri's an gerechnet sind, so daß zwischen jenem und diesem noch die Zeit des Gegenkönigtums Tibni's und Omri's läge (vgl. 1. Kön. 16, 21—23). Sehen wir aber vorerst hiervon ab, so ist jene unbedeutende Differenz von 3 Jahren am wahrscheinlichsten durch ungenaue Zahlangaben entstanden. Stellen wir den Synchronismus der erzählten Geschichtsthatsachen fest, so besteht derselbe, die Berührungspunkte mit der Geschichte fremder Staaten vorerst beiseite gelassen, nur in folgendem: Jerobeams Regierung läuft mit der Rehabeams und Abiams parallel (1. Kön. 14, 30. 15, 6. 7); die Baesa's fällt in Asa's Regierung (1. Kön. 15, 16. 32); Josaphat hat gleichzeitig mit Ahab (1. Kön. 22), mit Ahasja (1. Kön. 22, 50) und noch mit dem israelitischen Joram (2. Kön. 3) regiert. — Über die Regierung Asa's gibt der Chronist noch einige Daten: auf 10 Friedensjahre (2. Chr. 14, 1 [13, 23]. 14, 5) sei der Einfall des Äthiopen Serah gefolgt; im 15. Regierungsjahr habe die Siegesfeier und Bundeserneuerung stattgefunden (15, 10), und dann nach einer bis zum 35. Jahr dauernden Ruhezeit (15, 15. 19) im 36. Jahr der Krieg mit Baesa begonnen (16, 1). Wir können jedoch von diesen Daten keinen Gebrauch machen, da die beiden letzten anerkanntermaßen unrichtig sind und nur durch unsichere Vermutungen korrigiert werden können (vgl. S. 126b). — So bleiben uns nur noch die synchronistischen Zahlangaben, zu deren näherer Prüfung wir nun übergehen. Sie setzen im allgemeinen (die Ausnahmen s. u.) voraus, daß die Regierungsjahre der jüdischen Könige voll zu nehmen sind und zwar unter Nachdatierung des ersten Regierungsjahres, daß dagegen bei den israelitischen Königen — abgesehen von Jerobeam I. — das erste und das letzte Jahr immer kein volles, sondern nur ein Jahresbruchteil ist, während die dazwischen liegenden Jahre natürlich volle sein müssen. Die Verkürzung der Regierungsdauer trifft darum am augenfälligsten diejenigen israelitischen Könige, deren kurze Regierung in die längere des gleichzeitigen jüdischen Königs hineinfällt. Wir müssen dahingestellt lassen, ob der Synchronist, ohne überhaupt über das Verhältnis der Regierungsjahre zu den Kalenderjahren zu reflektieren, die beiden überlieferten Zahlreihen gemäß jener Voraussetzung einfach in einander gerechnet hat (als ob wirklich in dem einen Reich die Regierungsjahre eines Königs nach denen des gleichzeitigen Königs des Bruder=

*) Man vgl. auch, was Wiedemann, Ägyptische Geschichte I. 1884 S. 65 f. über die ägyptischen Datierungen nach Regierungsjahren bemerkt (s. u.).

reiches gezählt worden wären) oder ob er etwa für das Reich Israel eine Zählung der Regierungsjahre, wie sie nach Wiedemann (Ägypt. Gesch. I, S. 65) bei den Ägyptern üblich war*), angenommen hat. Einen wesentlichen Unterschied macht dies nicht, und jedenfalls zeigt die ägyptische Analogie, daß die Voraussetzung des Synchronisten nicht von vornherein, als eine aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widersprechende angesehen werden darf (gg. Wellhausen). Ja man wird die Möglichkeit nicht in Abrede stellen können, daß er aus der Überlieferung Kunde davon hatte, im Reiche Juda mit seiner davidischen Erbmonarchie sei schon lange eine zusammenhängende, die Kalenderjahre berücksichtigende Jahreszählung nach Regierungsjahren der Könige üblich gewesen, während man sich im Zehnstämmereich mit seinen wechselnden Dynastien noch mit der ungenauen nur die einzelnen Könige berücksichtigenden Zählung der Regierungsjahre behalf. — Im einzelnen ist nun der Synchronismus folgender: Die 17 Jahre Rehabeams sind den ersten 17 Jahren Jerobeams gleichgesetzt und Abiams Thronbesteigung in das 18. Jahr Jerobeams angesetzt (1. Kön. 15, 1). Mag nun hier angenommen sein, daß Abiam mit dem Beginn des 18. Jahres Jerobeams König wurde, oder daß von Rehabeams Regierung ein Jahresbruchteil weggelassen sei, er also noch in das 18. Jahr Jerobeams hineinregiert habe (so daß hier ausnahmsweise eine Vorausdatierung des 1. Jahres Abiams stattfände), jedenfalls sind die 3 Jahre Abiams für den Synchronismus voll in Ansatz gebracht: denn sie entsprechen dem 18., 19. und 20. Jahre Jerobeams. Zwar besteigt Asa schon im 20. Jahre Jerobeams den Thron (1. Kön. 15, 9 f.), so daß für Abiam doch nur eine wirkliche Regierungsdauer von 2 Jahren und einem Jahresbruchteil angenommen ist; aber vermöge der Nachdatierung wird doch Asa's erstes Jahr erst dem 21. Jahre Jerobeams gleichgesetzt, denn das nicht volle 22. des letzteren und Nadabs Thronbesteigung fallen in Asa's 2. Jahr (1. Kön. 15, 25). Die nominellen 2 Jahre Nadabs sind der Rest des 2. und der Anfang des 3. Jahres Asa's (1. Kön. 15, 25. 28). Bei den nominellen 24 Jahren Baesa's sind wieder der Rest des 3. und der Anfang des 26. Jahres Asa's als 1. und als 24. Jahr gezählt (1. Kön. 15, 28. 33. 16, 8). Die nominellen 2 Jahre Ela's sind dem Rest des 26. und dem Anfang des 27. Jahres Asa's gleichgesetzt (1. Kön. 16, 8. 10). Die 7tägige Regierung Simri's fällt also in das 27. Jahr Asa's (1. Kön. 16, 15). Nunmehr stoßen wir auf den ersten unsicheren Punkt der synchronistischen Rechnung. Nach 1. Kön. 16, 23 scheint die Zeit des Gegenkönigtums Tibni's und Omri's vom 27. bis 31. Jahre Asa's, also 4 bezw. 5 Jahre zu dauern, so daß die nominellen 12 Jahre Omri's vom 31. Jahre Asa's zu rechnen wären. Dagegen ist 1. Kön. 16, 29 augenfällig vorausgesetzt, daß dieselben vom 27. bis zum 28. Jahre Asa's reichen, also die Zeit jenes Gegenkönigtums mit umfassen, und es wird dabei wieder der Rest des 27. Jahres Asa's als erstes und der Anfang des 38. Jahres Asa's als 12. Jahr Omri's in Ansatz gebracht. Der Rest des 38. Jahres Asa's ist das 1. des Ahab (1. Kön. 16, 29), und das Ende der 41jährigen Regierung Asa's und Josaphats Thronbesteigung fällt in das 4. Jahr Ahabs (1. Kön. 22, 41), während das 1. Jahr Josaphats (vermöge der Nachdatierung) dem 5. Jahre Ahabs entspricht. Man sollte nun erwarten, daß die nominellen 22 Jahre des Ahab, auch wenn das letzte als nicht voll gilt, bis in das 18. Jahr Josaphats reichen: allein der Tod Ahabs und die Thronbesteigung Ahasja's ist in Josaphats 17. Jahr gesetzt (1. Kön. 22, 52), so daß Ahabs Regierungszeit um ein Jahr mehr, als der Analogie entspricht, verkürzt ist. Liegt hier ein Abschreibe- oder ein Rechenfehler oder ein bewußter Abzug vor? Es ist dies der zweite unsichere Punkt in der synchronistischen Rechnung. Nachdem nun in gewohnter Weise die 2 nominellen Jahre Ahasja's dem Rest des 17. und dem Anfang des 18. Jahres Josaphats gleichgesetzt sind (1. Kön. 22, 52. 2. Kön. 3, 1), wäre zu erwarten, daß das Ende der 25jährigen Regierung Josaphats in das 8. Jahr des israelitischen Joram fiele. Nach 2. Kön. 8, 16 hat aber sein Nachfolger Joram von Juda schon im 5. Jahre des israelitischen Joram den Thron bestiegen, so daß von Josaphats Regierung 3 Jahre in Abzug gebracht sind. Das Motiv dieses Abzuges ist leicht zu ersehen. Hätte der jüdische Joram erst im 8. Jahre des israelitischen den Thron bestiegen, so wäre, da dieser nur 12 Jahre regiert hat, für die 8 Jahre des jüdischen Joram und das eine Jahr Ahasja's von Juda kein Raum geblieben. Vermöge des Abstrichs jener 3 Jahre aber ließ sich, wenn bei diesen jüdischen Königen ausnahmsweise das sonst bei den israelitischen übliche Verfahren angewendet wurde, ein notdürftig zutreffendes Ergebnis erzielen: das Ende des 5. Jahres des israelitischen Joram wurde dem 1., der Anfang seines 12. Jahres dem 8. des jüdischen Joram, und der Rest jenes 12. Jahres dem einen Jahr Ahasja's von Juda gleichgesetzt (2. Kön. 8, 25). Die Zurückrechnung vom Endtermin hat also den Abstrich jener 3 Jahre veranlaßt, ohne daß aber im übrigen die Be-

*) „Die Datierung der ägyptischen Inschriften und Urkunden erfolgt nach Regierungsjahren der einzelnen, bei der Abfassung des betreffenden Textes, auf dem Throne sitzenden Könige. Dabei ward das mit dem 1. Thoth beginnende bürgerliche Jahr des Regierungsantritts des Herrschers als voll gerechnet, auch in dem Falle, daß der Herrscher erst im Verlaufe des Jahres den Thron bestieg. Infolge dieser Sitte fällt im allgemeinen das letzte Jahr eines Königs zusammen mit dem ersten Jahre seines Nachfolgers."

rechnung modifiziert oder versucht worden ist, den Abstrich mit der überlieferten Angabe über Josaphats Regierungsdauer in Einklang zu bringen. Erst spätere Chronologen haben die Inkongruenz durch die Annahme, daß Joram von Juda 3 Jahre lang (vom 5. bis 8. Jorams von Israel) Mitregent seines Vaters Josaphat gewesen sei, zu beseitigen gesucht (s. d. A. Joram, S. 770). Aber die synchronistischen Daten sind kein Fundament, auf welches man eine solche aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widersprechende Annahme bauen könnte. Möglicherweise hängt mit diesem Abzug von der überlieferten Regierungsdauer Josaphats auch der obige von Ahabs Regierungsjahren zusammen; er könnte nämlich gemacht sein, um mit Rücksicht auf den Synchronismus der Thatsachen die Dauer der gleichzeitigen Regierung Josaphats und Jorams von Israel nicht allzuviel zu verkürzen. Der Abzug bei Josaphat und die ausnahmsweise Behandlung der Regierungsdauer der beiden letzten jüdischen Könige bildet den dritten unsicheren Punkt in der synchronistischen Berechnung. — Ohne die beiden Abzüge wäre das Ergebnis, daß die Gesamtzahl der nominellen Regierungsjahre auf israelitischer Seite um 7, auf jüdischer um 2 vermindert, mithin die letztere um 2 Jahre zu lang würde. Vermöge der Abstriche aber beträgt die Verkürzung auf israelitischer Seite 8 und auf jüdischer Seite 5 Jahre, so daß die Gesamtzahl auf beiden Seiten sich auf 90 Jahre reduziert. — Wir begegnen nun aber auch noch Spuren anderer Berechnungsversuche. Der Wortlaut von 1. Kön. 16, 23 kann nach Analogie der gleichartigen Angaben nur besagen, daß Omri vom 31. Jahr Asa's an 12 Jahre regiert habe; darnach hätte die Zeit des Gegenkönigtums Tibni's und Omri's 4, bezw. — das nicht volle Anfangs- und Endjahr voll gezählt — 5 Jahre betragen. Der Tod Asa's und die Thronbesteigung Josaphats fiele dann in das 11. Jahr Omri's und — falls die bei dem jüdischen Joram und bei Ahasja angewendete Berechnungsweise der Regierungsdauer schon auf Josaphat angewendet wird, der Tod Omri's und Ahabs Thronbesteigung in das 2. Jahr Josaphats, wie wir in der That zwar nicht im hebr. Text, aber in der Sept. (doch nicht im cod. Alex.) in 1. Kön. 16, 28. 29 angegeben finden*). — Möglicherweise kann auch das auffallende, mit dem Synchronismus der Thatsachen ganz unvereinbare Datum in 2. Kön. 1, 17, nach welchem Joram von Israel im 2. Jahr des jüdischen Joram den Thron bestiegen haben soll, mit dieser Berechnung zusammenhängen. Ihre Fortführung gemäß den überlieferten Zahlen der Regierungsjahre würde zwar zur Gleichsetzung des 22. Jahres Ahabs und des 1. Ahasja's mit dem 23. Josaphats, des 2. Ahasja's und des 1. Jorams von Israel mit dem 24. Josaphats und zur Annahme, daß Joram von Juda im 2. Jahr Jorams von Israel den Thron bestiegen habe, führen*). Waren aber die Abzüge an den Regierungsjahren Ahabs und Josaphats vorgenommen, so ergab sich in der That für das letzte (21.) Jahr Ahabs und das 1. Ahasja's das 22. (und letzte) Josaphats, das zugleich das 1. des jüdischen Joram ist, und für das 2. Jahr Ahasja's und das 1. des israelitischen Joram das 2. Jahr Jorams von Juda. In der Sept. (abgesehen vom cod. Alex.) ist übrigens dieses jedenfalls falsche Datum entweder weggelassen, oder in das 18. oder in das 21. Jahr (so Ald.) Josaphats korrigiert. — Endlich begegnen wir noch 2. Kön. 9, 29 der Angabe, daß Ahasja von Juda (nicht im 12., sondern schon) im 11. Jahr Jorams von Israel den Thron bestiegen habe**). — Aus alledem dürfte erhellen, daß wir es bei diesen synchronistischen Daten mit verschiedenen Berechnungsversuchen zu thun haben, die zwar bei der Feststellung der Chronologie beachtet werden müssen, von denen aber keiner zu befriedigenden und noch weniger zu sicheren Ergebnissen führt. Wir werden uns daher bescheiden müssen, die Regierungszeit der einzelnen Könige nur annähernd bestimmen, ja nicht einmal sicher wissen zu können, ob der ganze Zeitraum 95 oder 98 Jahre oder einige Jahre mehr oder weniger betragen hat. — Einen zweiten Knotenpunkt, wo die beiden 6 überlieferten Reihen der Regierungsjahre zusammentreffen, findet man in der doppelten Datierung der Zerstörung Samaria's nach dem 9. Jahr Hosea's und dem 6. Hiskia's. Doch ist im voraus zu bemerken, daß dieser Knotenpunkt nicht dem Synchronismus der Thatsachen angehört

*) Infolge davon ist dann auch in der Sept. die Regierung Josaphats, abweichend von dem hebr. Text, schon vor der des Ahab behandelt, gemäß dem im Königsbuch durchgeführten Grundsatz, daß derjenige König der beiden Reiche, dessen Regierung früher begann, immer den Vortritt hat. — Eine andere Möglichkeit, die obigen Daten zu erklären, ist die, daß dieselben auf einer alle Regierungsjahre der Könige beider Reiche voll nehmenden Berechnung beruhen (so Wellhausen). Eine solche führt ebenfalls auf die Gleichsetzung des 31. Jahres Asa's mit dem 1. Omri's (22 + 2 + 24 + 2 + 1 = 51 und 17 + 3 + 31 = 51) und auf die des 2. Josaphats mit dem 1. Ahabs (10 Asa's + 2 Josaphat = 11 Omri + 1 Ahab); fortgeführt würde sie freilich das 1. Jahr Jorams von Juda als Jahr der Thronbesteigung Jorams von Israel ergeben, was mit dem Synchronismus der Thatsachen in Konflikt käme und für die 12 Jahre des letzteren keinen Raum ließe.

*) Dann könnte die umgekehrte Angabe 2. Kön. 1, 17 daraus erklärt werden, daß die beiden gleichnamigen Könige verwechselt worden sind, und infolge davon das Datum an unrechter Stelle beigefügt worden ist.

**) Der im hebr. Text in 2. Kön. 8, 16 nach den Worten: „Im fünften Jahr Jorams, des Sohnes Ahabs, des Königs Israels" stehende, in der Sept. und bei Luther fehlende, sinnlose Zusatz: „und Josaphats, des Königs von Juda" ist am wahrscheinlichsten mit Thenius für ein aus dem Schluß des Verses in den Text gekommenes Abschreibeversehen zu halten.

und daher weniger zuverlässig ist. Die Summe der Regierungsjahre ergibt hier auf israelitischer Seite (Jehu mit 28, Joahas mit 17, Joas mit 16, Jerobeam II. mit 41 Jahren, Sacharja mit 6 und Sallum mit 1 Monat, Menahem mit 10, Pekahja mit 2, Pekah mit 20 und Hosea mit 9 Jahren) 143 Jahre und 7 Monate, auf jüdischer Seite (Athalja mit 6, Joas mit 40, Amazia mit 29, Usia mit 52, Jotham mit 16, Ahas mit 16 und Hiskia mit 6 von seinen 29 Jahren) 165 Jahre; wir haben also eine Differenz von 21 Jahren und 7 Monaten. Eine so große Differenz kann nicht bloß auf kleinen Ungenauigkeiten der Zahlangaben beruhen; hier sind Fehler oder Lücken in den überlieferten Zahlenreihen vorauszusetzen. Der Synchronismus der Thatsachen ergibt, wenn wir wieder die Berührungspunkte der israelitischen Geschichte mit der syrischen, der assyrischen und der ägyptischen vorerst außer Betracht lassen, daß die Regierung des israelitischen Joas teilweise mit der Amazia's (2. Kön. 14, 8 ff.) gleichzeitig ist (nach 14, 17 wären es bestimmter die ersten 14 Jahre, so daß Amazia noch 15 Jahre gleichzeitig mit Jerobeam II. regiert oder mindestens gelebt hätte); ferner daß Pekah teilweise mit Jotham (15, 37) und teilweise mit Ahas (16, 5 ff.) gleichzeitig regiert hat; außerdem ist noch die Erwähnung einer Mitregentschaft Jothams mit seinem Vater Usia (15, 5) zu beachten. — Die synchronistischen Daten enthalten hier auffallende Inkongruenzen und sind nach einer anderen Methode berechnet, als in der ersten Periode. Die Jahre der Regierungsdauer werden nämlich sowohl in der jüdischen, als in der israelitischen Reihe voll gerechnet. Dabei wird von der Gleichsetzung des 7. Jahres Jehu's mit dem 1. des jüdischen Joas ausgegangen (2. Kön. 11, 3. 4. 12, 2), was für letzteren die Vorausdatierung des 1. Regierungsjahres (vgl. Nr. 4) voraussetzt; denn nur dann ist das 28. Jahr Jehu's = dem 22. und das 1. des Joahas = dem 23. des jüdischen Joas (2. Kön. 13, 1); weiter ist dann das 17. des Joahas = dem 39. und das 1. des israelitischen Joas = dem 40. des jüdischen Joas*), also das 1. Jahr Amazia's = dem 2. des israelitischen Joas (2. Kön. 14, 1), und des letzteren 16. Jahr = dem 15. Amazia's, so daß, dieses Jahr mitgerechnet, Amazia seinen Besieger Joas um 15 Jahre überlebt hat (2. Kön. 14, 17). Die letztere, in ihrer Form von den anderen synchronistischen Daten abweichende Angabe scheint eine überlieferte zu sein, und dürfte (gleichviel ob richtig oder unrichtig) die andersartige Methode der Berechnung veranlaßt haben. Die Thronbesteigung Jerobeams II. wird noch in Amazia's 15. Jahr gesetzt (2. Kön. 14, 23), so daß hier — ohne Zweifel wegen jener Notiz 2. Kön. 14, 17 — ausnahmsweise das 16. Jahr des israelitischen Joas als nicht voll genommen ist. Man erwartet nun, daß Ussia im 15. Jahr Jerobeams den Thron bestiegen hat, und daß die 41jährige Regierung Jerobeams bis zum 27. Jahr Ussia's reicht, die 6monatliche Regierung seines Nachfolgers Sacharja also in das 28. Jahr Ussia's fällt. Statt dessen ist der Regierungsantritt Ussia's in das 27. Jahr Jerobeams (2. Kön. 15, 1) und der Sacharja's in das 38. Jahr Ussia's gesetzt (2. Kön. 15, 8). Jenes Datum paßt in keiner Weise zu den übrigen und muß entweder auf einem Abschreibefehler oder auf einer Verwirrung in der Berechnung beruhen*). In dem zweiten Datum sind 10 Jahre zu viel gerechnet. Ohne Zweifel ist dies mit Rücksicht auf die lange Regierungszeit Ussia's geschehen, deren Unterbringung sonst nicht möglich gewesen wäre, wenn Pekah teilweise gleichzeitig mit Ahas regiert hat. Dies Motiv tritt in den folgenden Daten deutlich hervor. Denn die einmonatliche Regierung Sallums und der Regierungsantritt Menahems wird in das 39. Jahr Ussia's gesetzt (15, 13. 17), die 10jährige Regierung Menahems bis in das 50. Jahr Ussia's gedehnt (während sie, selbst wenn man Sacharja's Regierungsantritt in den letzten Monat des 38. Jahres Ussia's setzt, nur von der Mitte des 39. bis zur Mitte des 49. Jahres reichen kann), und so für die Thronbesteigung Pekahja's das 50. und für die Pekahs das 52. Jahr Ussia's gewonnen (15, 23. 27). Wir müssen dahingestellt lassen, ob jene Zufügung von 10 Jahren willkürlich ist, wie die Abstriche gegen Ende der ersten Periode, oder ob der Synchronist sich selbst irgend welche Rechenschaft darüber gegeben hat oder vielleicht auch von einer halbverklungenen Überlieferung geleitet war (s. unten Nr. 10). Im ganzen sind es 12 Jahre von den 52 des Ussia, die durch jenen Sprung vom 28. auf das 38. Jahr Ussia's und durch die teilweise ganz unmögliche Dehnung der Regierungen der Nachfolger Sacharja's untergebracht werden sollen, ohne daß ihnen auf israelitischer Seite

*) Die Angabe 2. Kön. 13, 10, nach welcher der israelitische Joas schon im 37. Jahr des jüdischen Joas den Thron bestiegen haben soll, stimmt nicht zu den übrigen Daten. Gewöhnlich nimmt man einen Abschreibe- oder Rechenfehler (37 statt 39) an. Möglich wäre aber auch, daß die Zahl 37 der unkorrigiert gebliebene Rest einer anderen Berechnung ist. Wurde nämlich das 1. Jahr des jüdischen Joas nach sonst üblicher Weise nachdatiert, also dem 8. Jehu's gleichgesetzt und dann nach der in der ersten Periode befolgten Methode gerechnet, so entsprachen die nicht vollen Jahre 28 Jehu's und 1 des Joahas dem 21. und die ebenfalls nicht vollen Jahre 17 des Joahas und 1 des Joas von Israel dem 37. des Joas von Juda. In der That finden wir bei Josephus (Altert. IX, 8, 5) die Angabe, Joahas habe im 21. Jahr des Joas den Thron bestiegen. Doch kann Josephus möglicherweise nur von dem 37. Jahr aus auf das 21. zurückgerechnet haben.

*) Man hat vermutet, der Synchronist habe berechnet, daß Jerobeam nach Ussia's Regierungsantritt noch 27 Jahre regiert hat, und habe versehentlich die Zahl 27 zum Datum von Ussia's Regierungsantritt gemacht.

etwas entspricht. — Von der Gleichsetzung des 1. Jahres Pekahs mit dem 52. Ussia's ist nun weiter berechnet, daß Jotham im 2. Jahr Pekahs den Thron bestiegen (15, 32) und bis in dessen 17. Jahr regiert habe (16, 1), wobei zweifelhaft bleibt, ob sein 16. Jahr als nicht voll in Ansatz gebracht ist, oder ob — was wahrscheinlicher ist — als 1. Jahr des Ahas (vermöge Nachdatierung) erst das folgende Jahr zu gelten hat. Dem Synchronismus der Thatsachen ist damit insoweit Rechnung getragen, als Pekah nicht nur mit Jotham, sondern auch noch 3—4 Jahre gleichzeitig mit Ahas regiert*). An diesem Ergebnis scheint sich aber der Synchronist haben genügen zu lassen. Weiter rechnend hätte er nämlich, die Nachdatierung des 1. Jahres des Ahas vorausgesetzt und das 20. Jahr Pekahs voll genommen, das 1. Jahr Hosea's dem 4. und Hosea's 9. Jahr dem 12. des Ahas gleichsetzen müssen. Statt dessen hat er von dem Endpunkt der Gleichsetzung des 6. Jahres Hiskia's mit dem 9. Hosea's (18, 10), rückwärts rechnend, das 4. Jahr Hiskia's dem 7. Hosea's gleichgesetzt (18, 9), läßt Hiskia aber schon im 3. Hosea's den Thron besteigen (18, 1), nimmt also hier ganz zweifellos eine Nachdatierung des 1. Regierungsjahres an und datiert den Regierungsantritt Hosea's (anstatt seines Endes) auf das 12. Jahr des Ahas. An Stelle des letzteren Datums sollte man zurückrechnend das 14. oder — auch für Hosea die Nachdatierung des 1. Jahres vorausgesetzt — vielmehr das 13. Jahr des Ahas erwarten. Der Synchronist hat also nach Erreichung jenes Ergebnisses sich um die Unterbringung der 16 Regierungsjahre des Ahas keine Mühe mehr gegeben. Er hat sich begnügt, die letzten Daten vom Endtermin aus zu berechnen, ohne durch die entstehende Inkongruenz sich zu einer weiteren Modifikation seiner vom Anfangstermin ausgegangenen Berechnungen bestimmen zu lassen (vgl. das ähnliche Verfahren ob. Nr. 5). Die Zahl der nicht untergebrachten Jahre des Ahas, denen auf israelitischer Seite nichts entspricht, beträgt 10. — Aus der Verlegenheit des Synchronisten, die jüdische Jahresreihe mit der israelitischen in Einklang zu bringen und den Mitteln, die er dazu gebraucht, ohne sein Ziel vollständig zu erreichen, ergibt sich mit Sicherheit, daß die Datierung der Zerstörung Samaria's auf das 6. Jahr Hiskia's kein Ergebnis der von einem früheren Anfangstermin ausgehenden Berechnung sein kann; vielmehr muß sie dem Synchronisten entweder durch Zurückrechnung von einem späteren Datum oder durch die Überlieferung gegeben gewesen sein (s. weiteres unten). Ob aber die 21jährige Differenz zwischen der Jahrreihe der israelitischen und der der jüdischen Könige durch die Verlängerung jener — wie man früher gewöhnlich annahm — oder durch die Verkürzung dieser — wozu jetzt die meisten geneigt sind — zu beseitigen ist, läßt sich erst mittels anderer Anhaltspunkte entscheiden. — Für 7 die letzte Periode von der Zerstörung Samaria's bis zum Ende des Reiches Juda ergibt sich als Summa der Regierungsjahre 133 Jahre (Hiskia mit noch 23, Manasse mit 55, Amon mit 2, Josia mit 31 Jahren, Joahas mit 3 Monaten, Jojakim mit 11 Jahren, Jojachin mit 3 Monaten und Zedekia mit 11 Jahren). Die beiden nur dreimonatlichen Regierungen bleiben außer Betracht. Von der Zeit Josia's an haben wir nämlich an den Datierungen im Buche des Jeremias neben der Beglaubigung der Angaben über die Regierungsdauer der letzten Könige zugleich auch ein zweifelloses Zeugnis dafür, daß eine geregelte Zählung und Numerierung der mit dem Anfang der Kalenderjahre beginnenden Regierungsjahre, und zwar unter Nachdatierung des ersten und Nichtberücksichtigung der kurzen, in das schon nach dem Vorgänger bezeichnete Kalenderjahr hineinfallenden Regierungen, üblich geworden war (vgl. Nr. 4). Am wichtigsten ist die Stelle Jer. 25, 3, wo die Zeit vom 13. Jahr Josia's bis zum 4. Jojakims (vgl. V. 1) auf 23 Jahre berechnet ist (nämlich 31 — 12 = 19 Jahre Josia's + 4 Jahre Jojakims). — Hier kommen aber dem Chronologen auch synchronistische Daten nach den Regierungsjahren Nebukadnezars zu Hilfe. Jedoch sind dieselben verschiedener Art. Einerseits wird das 4. Jahr Jojakims dem 1. Nebukadnezars gleichgesetzt (Jer. 25, 1); sein 11. und die kurze Regierung Jojachins fällt dann in das 8. Jahr Nebukadnezars (2. Kön. 24, 12); das nachdatierte 1. Jahr Zedekia's entspricht dem 9., sein 10. dem 18. (Jer. 32, 1) und sein 11. dem 19. Jahr (2. Kön. 25, 2. 8. Jer. 52, 5. 12) Nebukadnezars. Zu dieser Reihe von Daten gehört auch noch das in 2. Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 gegebene, nach welchem das Jahr der Thronbesteigung Evil Merodachs (nicht: sein 1. Jahr, wie Luther 2. Kön. 25 ungenau sagt) das 37. Jahr der Gefangenschaft Jojachins war. Hier liegt aber eine Schwierigkeit. Die Jahre der Gefangenschaft werden nämlich wenigstens von Ezechiel so gezählt, daß nicht das Jahr der Gefangenführung selbst, sondern erst das mit dem folgenden 1. Nisan beginnende Jahr als erstes gilt; denn Ezechiel setzt die Exilsjahre den

*) Auf der Gleichsetzung des 1. Jahres Pekahs mit dem 52. Ussia's beruht auch die Angabe, daß Hosea im 20. Jahr Jothams König geworden sei (15, 30), bei welcher außer acht gelassen ist, daß Jotham nur 16 Jahre regierte, und daß nach dem Synchronismus der Thatsachen Hosea erst in der Regierungszeit des Ahas König geworden sein kann. Die Notiz ist nur von Interesse, sofern sie eine 20jährige Regierung Pekahs und die unmittelbar darauf folgende Thronbesteigung Hosea's voraussetzt, also vor der zu raschen Zustimmung zu den Aushilfen neuerer Chronologen, der Annahme eines Interregnums zwischen Pekah und Hosea oder der Korrektur der Zahl 20 (15, 27) in 30 für die Regierungsdauer Pekahs, warnen sollte.

mit Nachdatierung des 1. Jahres gezählten Regierungsjahren Zedekia's einfach gleich (vgl. Hes. 24, 1. f. mit 2. Kön. 25, 1 und Hes. 40, 1 mit 2. Kön. 25, 2. ff.). Bei einem Schriftsteller, der ebenfalls im Exil lebte, und der bei den jüdischen Königen das 1. Jahr nachdatiert, wird man keine andere Zählung der Gefangenschaftsjahre voraussetzen dürfen. Dann ist aber die Thronbesteigung Evil Merodachs in das 45. Regierungsjahr Nebukadnezars (8 + 37 = 45) gesetzt, während er (s. u.) nur 43 Jahre regiert hat. Wie es sich damit verhält, wird sich unten ergeben. — Anderseits wird nun aber in Jer. 52, 28—30, einer Stelle, die aus einer anderen, bloß nach Regierungsjahren Nebukadnezars datierenden Quelle stammt, die Wegführung Jojachins schon in das 7., die an die Zerstörung Jerusalems sich anschließende Gefangenführung in das 18. und eine spätere in das 23. Jahr Nebukadnezars gesetzt. Gleicherweise setzt auch Josephus zwar die Thronbesteigung Nebukadnezars und die Schlacht von Carchemisch in das 4. Jahr Jojakims, zählt aber erst das 5. Jahr Jojakims als 1. und sein 8. als 4. des Nebukadnezars und setzt demgemäß die Zerstörung Jerusalems in das 18. Jahr Nebukadnezars (vgl. Altert. X, 6, 1. 8, 5. Gg. Ap. I, 21). Wie diese Differenzen am wahrscheinlichsten zu lösen sind, wird sich unten ergeben. — Wir können nämlich nunmehr dazu übergehen, mittels der Daten nach Regierungsjahren Nebukadnezars und der persischen Könige und nach der Seleucidenära die Chronologie für die jüdische Geschichte vom Regierungsantritt Josia's an abwärts in Jahren nach der jetzt üblichen (Dionysischen) Ära festzustellen. Eine besonders wichtige Urkunde für die weltgeschichtliche Chronologie dieses Zeitraumes ist bekanntlich der sogen. Ptolemäische Kanon, d. h. eine in Babylon begonnene, dann nach Ägypten gekommene und dort fortgesetzte, für uns durch Claudius Ptolemäus (den Zeitgenossen des Kaisers Antonius Pius) erhaltene und nach ihm benannte Zeittafel, in welcher die babylonischen Könige von Nabonassar an, dann die persischen und die griechisch-makedonischen Könige in der Linie der Ptolemäer, endlich die römischen Kaiser verzeichnet sind, mit Angabe der Regierungsjahre eines jeden, wozu später (wahrscheinlich von Hipparch ca. 130 v. Chr.) auch die laufenden Jahreszahlen nach der mit dem 26. Febr. des Jahres 747 v. Chr. beginnenden Ära Nabonassars hinzugefügt worden sind; in diese Zeittafel — und dies ist ihr eigentlicher Zweck — sind die in jedem Jahr gemachten astronomischen Beobachtungen eingetragen; darunter auch Mond- und Sonnenfinsternisse, deren Kontrollierung durch die astronomische Berechnung die Richtigkeit der betreffenden Angaben außer Zweifel gestellt und damit auch diese Zeittafel als ein zuverlässiges Fundament für die Chronologie erwiesen hat. Indem wir die von dieser Grundlage aus und mittels anderer mehr oder weniger zuverlässiger quellenmäßiger Hilfsmittel gewonnenen Data für die weltgeschichtliche Chronologie voraussetzen, müssen wir uns hier darauf beschränken, die wichtigsten Data der jüdischen Geschichte für den bezeichneten Zeitraum festzustellen. Bei den nach der seleucidischen Ära gemachten Daten der Geschichte der Makkabäerzeit brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da der Herbst des Jahres 312 v. Chr. als Anfangstermin dieser Ära feststeht, das 1. seleucidische Jahr somit dem Jahr vom Oktober 312 bis zum September 311 v. Chr. entspricht. Man braucht also nur die betreffende Jahreszahl der seleucidischen Ära von 313/312 abzuziehen, um sie auf die Jahre unserer Zeitrechnung zu reduzieren. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß im 1. Makkabäerbuch die Monate nach dem jüdischen Kalender benannt und numeriert sind (vgl. d. A. Monate); von diesen aber entspricht der 7.—9. ungefähr dem 1.—3. des seleucidischen Jahres und unserem Oktober bis Dezember, der 10.—12. und der 1.—6. des (neuen) jüdischen Kalenderjahres dem 4.—12. des seleucidischen Jahres und unserem Januar bis September. Fällt also ein Ereignis in den 7., 8. oder 9. jüdischen Monat, so ist die seleucidische Jahreszahl von 313, fällt es in den 10.—12., oder in den 1.—6. jüdischen Monat, so ist sie von 312 abzuziehen, um die entsprechenden Jahre unserer Zeitrechnung zu erhalten. So ist beispielsweise das Datum der Tempelweihe durch Judas Makkabäus der 25. des 9. Monats im 148. Jahr Sel. (1. Makk. 4, 52); dies ergibt, von 313 abgezogen, das Jahr 165 v. Chr. (Dezember). Dagegen das Datum des in einen der ersten jüdischen Monate fallenden Todes des Judas Makkabäus, Jahr 152 Sel. (1. Makk. 9, 3) ergibt, von 312 abgezogen, das Jahr 160 v. Chr., und das in den 11. jüdischen Monat im Jahr 177 Sel. fallende Datum des Todes Simons (1. Makk. 16, 14) entspricht dem Jahr 135 (nicht 136) v. Chr. — In dieser Weise sind die in den einzelnen Artt. über die Geschichte der Makkabäerzeit angegebenen Jahresdaten berechnet. — Gehen wir zur Zeit der persischen Herrschaft zurück, so hat Cyrus (hier noch die Vorausdatierung vorausgesetzt) im Jahre 210 der Ära Nabonassars, d. i. 748—210 = 538 v. Chr. Babylon erobert und bis 529 regiert; ihm folgt Cambyses, dessen 7. Jahr (= 225 Nab. = 523 v. Chr.) durch eine Mondfinsternis festgestellt ist, von 529—521, Darius von 521—485, Xerxes von 485—464 und Artaxerxes Longimanus von 464—423. Bei der genaueren Fixierung der nach den Regierungsjahren dieser persischen Könige gegebenen Daten der jüdischen Geschichte fragt es sich, welcher Jahresanfang vorauszusetzen ist, und in welchem Verhältnis die nach dem jüdischen Kalender gegebenen Monatsdaten zu den Regierungsjahren

stehen. Unsere Urkunden geben darauf zwei von einander verschiedene Antworten. Die Propheten Haggai und Sacharja setzen die Jahre des Darius dem mit dem Monat Nisan beginnenden jüdischen Kalenderjahr einfach gleich; denn innerhalb des zweiten Jahres des Darius folgen einander der 6., 7., 8., 9. und 11. jüdische Monat (Hagg. 1, 1. 15. 2, 1. 10. Sach. 1, 1. 7). Dagegen finden wir bei dem persischen Mundschenken und Statthalter Nehemia genau dasselbe Verfahren, wie wir es oben bezüglich der Seleucidenära vorausgesetzt haben: das Jahr wird von Herbst zu Herbst gerechnet, und der 7.—9. jüdische Monat entspricht seinen 3 ersten, der 10.—12. jüdische Monat und die 6 ersten im folgenden jüdischen Kalenderjahr den 9 übrigen Monaten. Dies ergibt sich deutlich aus Neh. 1, 1 vgl. mit 2, 1, wo innerhalb des 20. Jahres des Artaxerxes auf den 9. Monat (Chislev) der 1. (Nisan) folgt. Nach jenem Verfahren berechnet, würde das 1. Jahr des Cyrus, von welchem das die Exulanten zur Heimkehr ermächtigende Edikt datiert ist (2. Chr. 36, 22. Esra 1, 1) vom April 538 bis zum März 537, nach diesem berechnet vom Oktober 538 bis zum September 537 v. Chr. laufen. Für Daten, bei welchen wir ungewiß bleiben, ob das eine oder das andere Verfahren angewendet ist, kann daher die Fixierung um ein Jahr schwanken. So kann der Nisan im 2. Jahr des Cyrus, in welchem die Exulanten den Heimzug antraten (vgl. 3. Esra 5, 6) der in das Jahr 537 oder der in das Jahr 536 v. Chr. fallende sein; somit kann auch die Grundsteinlegung zum Tempelbau im 2. Monat des folgenden Jahres (Esra 3, 8) in das Jahr 536 oder in das Jahr 535 v. Chr. fallen. Die Wiederaufnahme des Baues im 6. Monat des 2. Jahres des Darius (Hagg. 1, 15. Esra 4, 24) ist dagegen sicher auf das Jahr 520 und seine Vollendung im Monat Adar des 6. Jahres des Darius (Esra 6, 15) auf den März des Jahres 515 (nicht 516!) v. Chr. anzusetzen. Die Ankunft Esra's in Jerusalem im 5. Monat des 7. Jahres des Artaxerxes fällt in das Jahr 458 v. Chr., die Ankunft Nehemia's nach dem Nisan des vom Oktober 445 bis September 444 reichenden 20. Jahres des Artaxerxes (Neh. 1, 1. 2, 1) in das Frühjahr des Jahres 444 v. Chr.; und seine 12jährige Statthalterschaft vom 20.—32. Jahr des Artaxerxes (Neh. 5, 14. 13, 6) reicht von da an bis in das Jahr 432 v. Chr. — Die Gesetzesvorlesung und der Bundesschluß, von denen wir Neh. 8—10 lesen, ist wahrscheinlich noch in das Jahr 444 zu setzen (vgl. Neh. 6, 15). — Für die Zeit der **Chaldäerherrschaft** stehen folgende Zahlen fest: Nebukadnezars 1. Jahr, das 144. der Ära Nabonassars, ist (748—144) das Jahr 604 v. Chr.; dies Datum wird noch besonders gesichert durch eine in das 5. Jahr seines Vorgängers Nabopolassar (= 127 Nab.) und in das Jahr 621 v. Chr. gefallene Mondfinsternis, da demnach das 21. (letzte) Jahr Nabopolassars das Jahr 605 v. Chr. ist. Nebukadnezars 43jährige Regierung reicht also von 604—562 v. Chr. Evil Merodachs 2 Jahre entsprechen den Jahren 561 und 560. Täfelchen, welche nach seinem Antrittsjahr und nach seinem 1. und 2. Jahr datiert sind, beurkunden, daß er schon im letzten Jahr Nebukadnezars 562 den Thron bestiegen hat (vgl. Schrader KAT.[2] S. 365); beide Fälle zeigen, daß wir bei diesen chaldäischen Daten die Nachdatierung des 1. Regierungsjahres vorauszusetzen haben. Für die Feststellung der Daten der jüdischen Geschichte ist die untergeordnete Frage, in welchem Verhältnis die Monate des jüdischen Kalenders zu den chaldäischen Regierungsjahren stehen, mit ziemlicher Sicherheit dahin zu beantworten, daß auch die letzteren mit dem Monat Nisan begonnen haben; ist dieser doch auch im babylonisch-assyrischen Kalender der erste Monat; auch die Assyrer rechnen die Regierungsjahre vom 1. Nisan an (vgl. Schrader KGF. S. 317 Anm.); und im A. T. sind allem Anschein nach die Regierungsjahre der jüdischen Könige denen der chaldäischen einfach gleichgesetzt; beide laufen also vom April des einen bis zum März des folgenden Jahres unserer Zeitrechnung. Schwieriger ist die andere Frage, an welche der verschiedenen Reihen von Daten nach Regierungsjahren Nebukadnezars wir uns halten sollen (vgl. Nr. 7). Von der ersten derselben — wir können sie die synchronistische nennen — dürfen wir mit Bestimmtheit sagen, daß in ihr das 1. Jahr Nebukadnezars **nicht** auch das Jahr 604 v. Chr. sein kann. Denn sie setzt dasselbe dem 4. Jahr Jojakims gleich (Jer. 25, 1); in dieses 4. Jahr Jojakims aber wird auch die Schlacht von Carchemisch gesetzt, und Nebukadnezar schon für die Zeit derselben König genannt (Jer. 46, 2). Nun wissen wir sicher, daß diese Schlacht noch in die Regierungszeit Nabopolassars und kurze Zeit vor dessen im Jahre 605 erfolgten Tod fällt (s. d. A. **Nebukadnezar**). Folglich muß jene synchronistische Datenreihe ein früheres Jahr als 604 zum 1. Nebukadnezars gemacht und dem 4. Jahr Jojakims gleichgesetzt haben, indem schon die Zeit, in welcher er als Kronprinz und Heerführer für seinen Vater Nabopolassar dem Pharao Necho gegenübertrat, zu seinen Regierungsjahren gerechnet wurde. Welches ist nun das mit dem 4. Jahr Jojakims zusammenfallende, als 1. Jahr Nebukadnezars gezählte Jahr der Schlacht von Carchemisch? Dürften wir das Jahr 605 v. Chr. annehmen, so könnten wir uns einfach an die, in diesem Fall mit der chaldäischen, nachdatierenden Zählung der Jahre Nebukadnezars übereinstimmende Datenreihe in Jer. 52, 28—30 und an die Daten des Josephus halten: das 1. Jahr Nebukadnezars = dem 5. Jojakims wäre 604, sein 7. Jahr = dem 11. Jojakims und dem Jahr der Weg-

führung Jojachins wäre 598, das 1. Jahr Zedekia's und der Exilsära wäre 597 und das 18. Nebukadnezars, = dem 11. Jahr Zedekia's und dem Jahr der Zerstörung Jerusalems, wäre 587 v. Chr. — So anmutend dieser Ausgleich der differenten Datenreihen ist, so ist er doch nur annehmbar unter der Voraussetzung, daß in 2. Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 die Zahl 37 fehlerhaft ist; denn wenn man hier nicht eine von der sonstigen abweichende und wenig wahrscheinliche Zählung der Exilsjahre annehmen will, müßte das letzte Jahr des Nebukadnezar (das 43. des Ptolem. Kanon = 562 v. Chr.) als dessen 44. gezählt und dem 36. Exilsjahr gleichgesetzt sein. Hält man aber die Zahl 37 fest, ist also die Regierungsdauer Nebukadnezars auf 45 Jahre berechnet (s. Nr. 7), so hat jene synchronistische Datenreihe das 1. Jahr Nebukadnezars nicht um ein, sondern um zwei Jahre früher angesetzt, als der Ptolem. Kanon, also in das Jahr 606 v. Chr. (= 20. Jahr Nabopolassars). Dies Jahr ist also dann das Jahr der Schlacht von Carchemisch und das 4. Jahr Jojakims. In der Urkunde aber, aus welcher Jer. 52, 28—30 stammt, liegt dann nicht (wie Josephus voraussetzt) eine nachdatierende jüdische, sondern eine vorausdatierende chaldäische Zählung der Jahre Nebukadnezars vor, welche um ein Jahr hinter jener synchronistischen (jüdischen) zurückbleibt, der gewöhnlichen nachdatierenden chaldäischen aber immer noch um ein Jahr voraus ist. Da auch die assyrischen Könige in der Zählung ihrer Regierungsjahre schwanken, uns als 1. bald nachdatierend das erste volle Jahr, bald vorausdatierend das Jahr des Regierungsantritts zählen (vgl. Schrader KGF. S. 312—334), so unterliegt diese Annahme eines Nebeneinanderbestehens einer nachdatierenden und einer vorausdatierenden chaldäischen Zählung der Jahre Nebukadnezars keinem Bedenken. Das 19. Jahr Nebukadnezars nach jener vom Jahr 606 v. Chr. anhebenden synchronistischen (jüdischen) Zählung entspräche also dem 18. nach vorausdatierender und dem 17. nach nachdatierender chaldäischer Zählung, und die Zerstörung Jerusalems wäre in das Jahr 588 v. Chr. zu setzen. Diese Ausgleichung der verschiedenen Datenreihen vorausgesetzt, ergeben sich nun, rückwärts und vorwärts gerechnet, folgende chronologische Bestimmungen:

640 v. Chr. 1. Jahr Josia's.

628 „ „ 13. Jahr Josia's; Amtsantritt Jeremia's.

623 „ „ 18. Jahr Josia's; Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuchs; Beginn der Reformation Josia's.

610 „ „ 31. Jahr Josia's; Schlacht bei Megiddo; Tod Josia's; Joahas.

609 „ „ 1. Jahr Jojakims.

606 v. Chr. 4. Jahr Jojakims; Schlacht bei Carchemisch (1. Jahr Nebukadnezars nach jüdischer synchronistischer Zählung; 20. Jahr Nabopolassars).

605 „ „ 5. Jahr Jojakims; Tod Nabopolassars; Thronbesteigung Nebukadnezars (dessen 1. Jahr nach Jer. 52, 28—30).

604 „ „ 6. Jahr Jojakims; 1. Jahr Nebukadnezars nach offizieller, chaldäischer Zählung und nach der des Ptolem. Kanons.

599 „ „ 11. Jahr Jojakims; sein Tod; Wegführung Jojachins (im 8., 7. oder 6. Jahr Nebukadnezars).

598 „ „ 1. Jahr Zedekia's und der Exilsära.

595 „ „ Reise Zedekia's nach Babel (Jer. 51, 59).

594 „ „ 5. Jahr der Exilsära; Amtsantritt Ezechiels.

589 „ „ (im Januar) Anfang der Belagerung Jerusalems (NB. im 10. Monat!).

588 „ „ 11. Jahr Zedekia's und der Exilsära (19. 18. oder 17. Nebukadnezars); Zerstörung Jerusalems (NB. im 5. Monat!).

572 „ „ 27. Jahr der Exilsära; letztes Datum der Weissagungen Ezechiels (Hes. 29, 17).

562 „ „ 37. Jahr der Exilsära (= 45. oder 43. Jahr Nebukadnezars); Tod Nebukadnezars; Thronbesteigung Evil Merodachs.

561 „ „ (anfangs des April; NB. am 25. oder 27. Adar!) Begnadigung Jojachins; 1. Jahr Evil Merodachs (einige Tage später beginnend).

560 „ „ 2. Jahr Evil Merodachs; sein Tod.

Mit der von Brugsch und Ebers (s. d. A. Necho) angenommenen Regierungsdauer des Pharao Necho von 612—596 lassen sich die obigen Daten der Schlachten von Megiddo und Carchemisch wohl vereinigen; zur Not auch noch mit der von Maspero angegebenen von 611—595, da nichts im Wege steht, die Schlacht bei Megiddo erst gegen Ende des Jahres 610 anzusetzen. Hätte dagegen Necho erst von der Mitte des Jahres 610 bis zum Anfang des Jahres 594 regiert, wie Wiedemann (Gesch. Ägyptens 1880 S. 115—121) zu beweisen sucht, so würde der Synchronismus der jüdischen mit der ägyptischen Geschichte eine Reduzierung aller obigen Jahreszahlen, so weit sie der jüdischen Geschichte gelten, wenigstens um 1 erfordern, und wir müßten uns entschließen, das für die Thronbesteigung Evil Merodachs feststehende Jahr 562 für das 36. der Exilsära und die Zahl 37 in 2. Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 für fehlerhaft zu erklären (s. ob.). Maspero (S. 490 ff.) und Wiedemann (S. 149 ff.) wollen die

Schlacht von Megiddo erst 608 und die von Carchemisch 605 ansetzen, stützen sich aber dabei allem Anschein nach nicht auf Daten der ägyptischen Denkmäler. — Die Chaldäerherrschaft hat von 606 an gerechnet (bis 538) 68, bezw. 69 Jahre gedauert (vgl. Jer. 25, 11), das babylonische Exil der Juden, nach der Exilsära v. Jahr 598 berechnet, (bis 537) 62 Jahre und, von der Zerstörung Jerusalems an (nachdatierend) berechnet, 51 Jahre*). — Für die Chronologie des Zeitraums von der Zerstörung Samaria's bis zum Regierungsantritt Josia's haben wir neben dem bis zum Jahr 747 v. Chr. hinaufreichenden Ptolemäischen Kanon an den assyrischen Eponymenlisten eine von 893 bis 666 v. Chr. reichende, nicht minder wichtige urkundliche Unterlage (vgl. über dieselben Schrader, KGF. S. 299—356 u. KAT.² S. 470—489); diese Listen geben für jedes einzelne Jahr den Namen des Beamten (oder Königs) an, nach welchem dasselbe bezeichnet wurde, und außerdem (durch dickere Trennungsstriche bezeichnet) die auf die Regierung jedes Königs kommenden Eponymen, bezw. Jahre; am wertvollsten sind die mit Beischriften versehenen Listen, die aber nur für die Zeit von 817—723 v. Chr. vorhanden sind, also für den Zeitraum, um welchen es sich hier handelt, nur mittelbar in Betracht kommen. So weit sie dem Ptolem. Kanon parallel laufen, stehen sie mit demselben in vollem Einklang, und, wie bei diesem, so ist auch bei ihren Jahresreihen eine astronomische Fixierung möglich. Im 18. Eponymenjahr von der Thronbesteigung Tiglath Pilesars wird nämlich eine im Monat Sivan eingetretene Sonnenfinsternis notiert, die am 15. Juni 763 v. Chr. stattgefunden hat. Daraus ergeben sich für die assyrischen Könige von Tiglath Pilesar an folgende Regierungszeiten: Tiglath Pilesar II. (18 Jahre) 745—728, Salmanassar IV. (5 Jahre) 727—723, Sargon (17 Jahre) 722 bis 706, Sanherib (24 Jahre) 705—682, Asarhaddon (13 Jahre) 681—669, Asurbanipal von 668 an. Mit diesen Daten stimmt überein, daß nach dem Ptolemäischen Kanon in Babel vom 27.—38. Jahre der Ära Nabonassars, d. h. von 721—710 Mardokempad d. i. Merodach Baladan (s. d. A.) regiert, dessen erste beide Regierungsjahre durch in die Jahre 721 u. 720 v. Chr. gefallene Mondfinsternisse fixiert sind, daß auf ihn von (39—43 Nab. =) 709—705 v. Chr. Arkean d. i. Sargon folgt, dessen erstes volles Regierungsjahr in Babel sein (nachdatiertes) 13. als König von Assyrien war (vgl. d. A. Sargon, bes. S. 1389), daß ferner nach einem zweijährigen Interregnum 704—703 Belib, welchen Sanherib auf seinem ersten Zug gegen Babylon zum König einsetzte, (46—48 Nab. =) 702—699 v. Chr., nach ihm von (49—54 Nab. =) 698—693 Aparanadios, d. i. Sanheribs Sohn Asornadius (vgl. S. 1377), endlich nach der 5jährigen Herrschaft zweier weiterer Könige und einem 8jährigen Interregnum von (68—80 Nab. =) 680—668 v. Chr. Asaridin, d. h. Asarhaddon regiert hat*). Wir heben noch besonders hervor, daß durch diese, man darf sagen, feststehende Reihe von Jahreszahlen der Fall Samaria's auf das Jahr 722 und der Zug Sanheribs gegen Hiskia auf das Jahr 701 (vgl. S. 1383 f.) fixiert ist. — Mit diesen chronologischen Feststellungen stehen nun aber die biblischen Daten in augenfälligem Widerspruch. Wenn der Fall Samaria's in das 6., der Zug Sanheribs in das 14. Jahr Hiskia's gesetzt wird, so ist einer dieser Ansätze handgreiflich fehlerhaft; zwischen beiden Ereignissen liegen nicht 8, sondern 21 Jahre; die Differenz beträgt 13 Jahre. Darin dagegen, daß die Bibel für den ganzen Zeitraum vom Falle Samaria's bis zur Zerstörung Jerusalems 133 Jahre rechnet (s. Nr. 7), trifft sie mit dem anderweitig festgestellten Datum der Zerstörung Samaria's 722 v. Chr. ziemlich genau zusammen; denn von 588 v. Chr. an aufwärts gerechnet, erhalten wir für das 6. Jahr Hiskia's das Jahr 721 v. Chr. Die kleine Differenz von einem Jahr (s. darüber unten) dürfte nicht daran hindern, in diesem Zusammentreffen eine Bestätigung unserer obigen Feststellung des Jahres der Zerstörung Jerusalems, zugleich aber auch ein Anzeichen davon zu erkennen, daß sowohl die 133jährige Dauer des ganzen Zeitraums, als die Regierungsdauer der einzelnen Könige überlieferte, dem synchronistischen Berechner gegebene Daten waren, daß er dagegen die Gleichstellung des 6. Jahres Hiskia's mit dem 9. Hosea's, bezw. dem Jahre des Falles Samaria's mittels jener überlieferten Daten vom Endtermine rückwärts rechnend gewonnen hat (vgl. Nr. 6 a. E.). Damit ist aber auch schon ein Fingerzeig darüber gegeben, welches der beiden einander widersprechenden Daten aus Hiskia's Regierungszeit am wahrscheinlichsten für fehlerhaft zu halten ist. Nach Opperts Vorgang hält man freilich meist das Datum des Falles Samaria's, das 6. Jahr Hiskia's fest und sucht den Fehler in der Ansetzung des Zuges Sanheribs auf das 14. Jahr Hiskia's; in dieses soll zwar die Erkrankung Hiskia's und die Gesandtschaft Merodach Baladans (2. Kön. 20) fallen; die Expedition Sanheribs gegen Hiskia aber (2. Kön. 18, 13—19, 37), über welche ursprünglich nach 2. Kön. 20, 1—19 berichtet ge-

*) Das jedenfalls unrichtige Datum Dan. 1, 1 haben wir unberücksichtigt gelassen. — Die 40 Jahre Strafzeit für Juda in Hes. 4, 6 (vgl. V. 13 und Hes. 29, 11 ff.) sind eine im Hinblick auf 4. Mos. 14, 34 gewählte emblematische Zahl.

*) Die oben vorausdatierten Jahre sind hier durchweg nachdatiert; die Übereinstimmung ist also eine vollständige.

wesen sei, soll erst in dessen 27. Jahre stattgefunden haben (so auch der Verf. des Art. Hiskia). Dem ersten Anscheine nach ist dies die leichteste Berichtigung, sofern alle folgenden und auch eins von den Ahas betreffenden biblischen Daten unberührt bleiben. Bei näherem Zusehen erweist sich aber diese Auskunft als äußerst unwahrscheinlich. Von vornherein ist es schwer glaublich, daß Hiskia erst so spät sich zur Verweigerung des Tributs an die Assyrer ermannt haben soll, und noch weniger glaublich ist, daß, hätte er dies früher gethan, Sargon ihn ungezüchtigt gelassen hätte. Von einem zweimaligen Abfalle Hiskia's von Assur und von einer solchen Züchtigung durch Sargon (s. d. A. Hiskia) wissen aber weder die Bibel noch die assyrischen Urkunden etwas (über die Bezeichnung Sargons als „Unterjocher des Landes Juda" — die einzige Erwähnung Juda's in den zahlreichen Inschriften Sargons — vgl. S. 1390 f.). Auch läßt der Inhalt der Erzählungen 2. Kön. 18, 13—19, 37 und 2. Kön. 20 die Annahme, daß letztere Ereignisse aus dem 14. und erstere solche aus dem 27. Jahre Hiskia's berichte, nicht wohl zu. Die tödliche Erkrankung Hiskia's fällt allerdings vor seine Errettung aus der Hand des Königs von Assyrien (vgl. 2. Kön. 20, 6), am wahrscheinlichsten noch vor die Ankunft Rabsake's vor Jerusalem; aber sehr unwahrscheinlich ist, daß die Verheißung jener Errettung 2. Kön. 20, 6, die auch im Wortlaute teilweise mit 2. Kön. 19, 34 zusammentrifft, sich auf eine Gefahr beziehen sollte, welche Hiskia und Jerusalem erst mehr als ein Jahrzehnt später bedroht hätte. Ferner ist ein Zusammenhang zwischen der Pest, an welcher Hiskia erkrankte, und derjenigen, welche einige Zeit später im Heere Sanheribs wütete, wahrscheinlich. Endlich wäre weder die Bedrohung Hiskia's mit der Wegführung seiner Schätze und Kinder nach Babel (2. Kön. 20, 17 f.), noch der Gedanke, mit welchem Hiskia dieselbe aufnahm: „Es wird doch Friede und Treue sein zu meinen Zeiten" (2. Kön. 20, 19) begreiflich, wenn die Gefahr des assyrischen Angriffs noch bevorstand; beides ist nur begreiflich, wenn die Gesandten Merodach Baladans kurze Zeit nach dem Abzuge Sanheribs bei Hiskia eintrafen. — Der entscheidendste Grund gegen jene Auskunft liegt aber darin, daß nach der Analogie das Datum des 14. Jahres Hiskia's ein überliefertes ist (vgl. Nr. 3), und daß bei einem das Reich Juda selbst betreffenden so wichtigen und folgenreichen Ereignis, wie die Invasion Sanheribs und die Errettung Jerusalems war, eine so ganz falsche Überlieferung über die Zeit innerhalb der Regierung Hiskia's, wie sie jene Auskunft annimmt, fast undenkbar erscheint. Jedenfalls war eine falsche Überlieferung über das Datum eines nicht das Reich Juda selbst, sondern das Zehnstämmereich betreffenden Ereignisses viel leichter möglich; ist schon darum der Fehler der biblischen Chronologie am wahrscheinlichsten in der Datierung des Falles Samaria's auf das 6. Jahr Hiskia's zu suchen, so hat man zu dieser Annahme um so mehr Grund, wenn diese Datierung — wie wir sahen — wahrscheinlich gar nicht unmittelbar auf Überlieferung, sondern auf späterer Berechnung vom Endtermin der Zerstörung Jerusalems aus beruht. Es kann dann das synchronistische Datum des Falles Samaria's keine größere Zuverlässigkeit beanspruchen, als andere synchronistische Daten, von denen manche allgemein als unrichtig anerkannt sind. — So sehen wir uns darauf verwiesen, das 14. Regierungsjahr Hiskia's als das Jahr der Invasion Sanheribs festzuhalten und dasselbe somit dem Jahre 701 v. Chr. gleichzusetzen; dann hat Hiskia im Jahre 715 den Thron bestiegen, sein 1. Regierungsjahr ist 714, sein 4. ist 711, sein 6. 709 v. Chr. und er hat bis 686 v. Chr. regiert. Die Zerstörung Samaria's aber fällt schon in die Regierung des Ahas; in welches seiner Regierungsjahre kann sich erst später ergeben; vorerst können wir nur sagen, daß sie, wenn i. J. 722 v. Chr. erfolgt, in das 8. Jahr vor dem Ende seiner Regierung fällt. Wir dürfen für diese Hinaufrückung des Falls von Samaria geltend machen, daß wir dadurch auch von den 21 Jahren, um welche die Jahrreihe der jüdischen Könige in der vorangehenden Periode im Vergleich mit der der israelitischen zu lang ist (s. Nr. 6) einen guten Teil (anscheinend 12 Jahre; s. aber unten) los werden, und daß selbst der Synchronist durch seine Berechnung folgerichtig darauf hätte geführt werden müssen, Samaria's Fall in das 12. Jahr des Ahas zu setzen (s. Nr. 6). Auch dürfte eine nähere Betrachtung der Weißagungen Jesaja's ergeben, daß dieselben der Annahme, Samaria sei schon unter Ahas zerstört worden, günstig sind. Wir müssen uns in dieser Beziehung begnügen, darauf hinzuweisen, daß sowohl die kurz vor Beginn der Belagerung Samaria's gehaltene Rede Jes. 28, als die am wahrscheinlichsten bald nach Samaria's Fall in die Zeit des Zuges Sargons gegen Hanno von Gaza und Ägypten (vgl. S. 1391) zu setzende Rede Jes. 1 ihrem ganzen Inhalt und Ton nach viel besser in die Zeit des Ahas als in die Hiskia's paßt. Auch kann dann dem Bericht des Chronisten, daß schon Hiskia in seiner ersten Zeit, wie später Josia (vgl. S. 787), den Versuch gemacht hat, die Angehörigen des Zehnstämmereichs (d. h. deren Überbleibsel) für die Beteiligung an den gottesdienstlichen Feiern in Jerusalem zu gewinnen (2. Chr. 30), eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegen (vgl. S. 637). — Daß in den zahlreichen Inschriften Sargons nie des Hiskia Erwähnung geschieht, er vielmehr erst von Sanherib genannt wird, und daß überhaupt Sargon, von seiner frühesten Inschrift abgesehen (s. oben), keinen Anlaß hatte, Juda zu er-

wähnen, so daß unter ihm die assyrische Oberherrschaft über Juda offenbar unangefochten bestand, dürfte die Herabdrückung des Regierungsantritts Hiskia's ebenfalls empfehlen. Und endlich machen wir noch darauf aufmerksam, daß nach obiger Zurechtstellung der chronologischen Daten in das 4. J. Hiskia's, d. h. 711 v. Chr., in welches der Synchronist den Beginn der Belagerung Samaria's gesetzt hat, in Wahrheit die Expedition, welche Sargon durch seinen Tartan gegen Asdod unternahm (Jes. 20, 1; vgl. S. 1392), gefallen ist. Es wäre sehr wohl möglich, daß die verklungene Erinnerung an letzteres Ereignis bei der Herabrückung der Belagerung und Zerstörung Samaria's in die Regierungszeit Hiskia's mit im Spiel war, und daraus ließe sich auch erklären, daß statt des 3. und 5. vielmehr das 4. und 6. J. Hiskia's dafür angesetzt ist, so daß sich für den Fall Samaria's das Jahr 721 statt 722 ergab (s. oben). Wie sehr die in der Bibel nur bei Jesaja (20, 1) erhaltene Erinnerung an Sargon und an die näheren Umstände des Falls Samaria's für die spätere jüdische Geschichtsschreibung verdunkelt war, ist ja bekannt. — Bedenklicher erscheint uns die andere Folge unserer Lösung des chronologischen Widerspruchs, daß wir nämlich genötigt sind, die Regierungszeit Manasse's um ebenso viele Jahre zu verkürzen, als wir die Regierungszeit Hiskia's herabgerückt haben, hier also eine zweifellos überlieferte Zahl, und zwar ohne einen Anhalt im Text, als fehlerhaft ansehen und korrigieren müssen; statt 55 Jahre kann Manasse nur 43 Jahre regiert haben. Die Länge der überlieferten Regierungsdauer des schon mit 12 Jahren auf den Thron gelangten Manasse gibt keine Berechtigung zu einer solchen seit G. B. Niebuhr häufig vorgenommenen Reduktion; etwas mehr Gewicht hat es, wenn schon Niebuhr es unwahrscheinlich fand, daß Manasse's Sohn und Nachfolger Amon demselben erst in seinem 45. Lebensjahr geboren sein soll ($12 + 55 - 22 = 45$); aber ohne anderweitige chronologische Nötigung würde sich darum niemand zu der Reduktion entschließen. Anderseits verwickelt dieselbe aber auch in keinerlei Schwierigkeiten; denn hat Manasse von 685—643 regiert, so konnte ihm Asarhaddon i. J. 673 und Asurbanipal nach 668 unter seinen tributären Fürsten aufführen und seine Wegführung nach Babel kann im Jahre 647 stattgefunden haben (vgl. Schrader KAT.[2] S. 354 ff. 366 ff. u. KGF. S. 51 f.). Indem wir daher jener Nötigung folgen, entscheiden wir uns für folgende chronologische Bestimmungen:

722 v. Chr. Thronbesteigung Sargons; Fall Samaria's; 8 Jahre vor dem Tod des Ahas.
721 „ „ 1. Jahr Sargons.
715 v. Chr. Tod des Ahas; Thronbesteigung Hiskia's.
714 „ „ 1. Jahr Hiskia's.
711 „ „ 4. J. Hiskia's; Sargons Tartan belagert Asdod.
705 „ „ Tod Sargons; Thronbesteigung Sanheribs.
701 „ „ 14. Jahr Hiskia's; Sanheribs Expedition gegen Juda.
686 „ „ 29. Jahr Hiskia's; sein Tod; Thronbesteigung Manasse's.
681 „ „ Ermordung Sanheribs; Thronbesteigung Asarhaddons.
643 „ „ Tod Manasse's; Thronbesteigung Amons.
641 „ „ Tod Amons; Thronbesteigung Josia's.

Der thatsächliche Synchronismus mit der ägyptischen Geschichte steht diesen Bestimmungen nicht im Wege; denn wenn Tirhaka (s. d. A.) erst seit 694 v. Chr. (nach Brugsch 693—666, nach Maspero 692—666; nach Lepsius frühestens von 692 an; vgl. Wiedemann S. 141) König von Ägypten war, so steht damit in vollem Einklang, daß er in der Zeit seines Zuges gegen Sanherib in der Bibel (2. Kön. 19, 9) noch als König von Äthiopien und in den Inschriften Sanheribs als der nicht mit Namen genannte König von Miluchchi, d. i. Meroe bezeichnet wird. — Viel schwieriger ist die Feststellung der Chronologie für den Zeitraum von Jehu bis zum Fall Samaria's. Die Schwierigkeit liegt teils in der Inkongruenz der biblischen Angaben über die Regierungsdauer der jüdischen und der israelitischen Könige (s. Nr. 6), teils in der Aufgabe, die aus den assyrischen Monumenten sich ergebenden chronologischen Daten mit jenen zu vereinigen; und da wir überdies nicht sicher wissen, ob wir für die Regierungsdauer der jüdischen und der israelitischen Könige durchweg volle Kalenderjahre anzunehmen haben (s. Nr. 4), so sind hier überhaupt nur annähernde chronologische Bestimmungen möglich. Die in Betracht kommenden Daten der assyrischen Monumente, welche Schrader (KAT.[2] S. 463 ff.) als zweifellos stehend betrachtet, sind folgende:

842 v. Chr. leistet Jehu, Sohn des Omri, Salmanassar II. in dessen 18. Regierungsjahr Tribut, und dieser führt gegen Hasael von Damaskus Krieg.
839 „ „ Nochmaliger Krieg Salmanassars II. gegen Hasael.
803 „ „ Rammanirars Expedition nach der Seeküste in seinem 8. Jahr.
775 „ „ Salmanassars III. Zug nach dem Cedernlande in seinem 7. Jahr.
745 „ „ Thronbesteigung Tiglath Pilesars II.

742—40 v. Chr. Asarja (Ussia) von Juda.
738 v. Chr. Menahem leistet Tiglath Pilesar II. in dessen 8. Jahr Tribut.
734 „ „ Tiglath Pilesars II. Zug nach Palästina (gegen Pekah) in seinem 12. Jahr.
733. 732 v. Chr. Desselben Zug nach Damaskus (gegen Rezin) in seinem 13. und 14. Jahr.
728 v. Chr. Hosea leistet Tiglath Pilesar II. Tribut.
727 „ „ Salmanassars IV. Antrittsjahr.
722 „ „ Sargons Antritt. Fall Samaria's.

Wenn wir nun zunächst die kürzere Jahresreihe der israelitischen Könige nach den biblischen Daten aufstellen (die Jahre voll genommen), so erhalten wir von 722 v. Chr. aufwärts für Hosea 730 bis 722, Peka 750—731, Pekahja 752. 51, Menahem 762—753 (Sallum und Sacharja mit ihren 7 Monaten sind einzurechnen), Jerobeam II. 803 bis 763, Joas 819—804, Joahas 836—820 und Jehu 864—837. An sich hätten innerhalb dieser Ansätze alle obigen das Reich Israel betreffenden assyrischen Daten Raum mit alleiniger Ausnahme der Tributzahlung Menahems an Tiglath Pilesar II. im Jahre 738 v. Chr., die nach der Bibel bekanntlich an den den assyrischen Monumenten unbekannten König Phul (2. Kön. 15, 19) geleistet worden ist (vgl. aber d. A. Phul). Die Regierung Menahems würde nach obigem Ansatz in die Asurdanils (771—754 v. Chr.) fallen. — Außer diesem Anstoß hat man jedoch (von den jüdischen Königen abgesehen) noch einen zweiten darin gefunden, daß Jehu's Regierungsantritt nach den assyrischen Monumenten nicht bis zum Jahre 864, d. h. noch vor die Thronbesteigung Salmanassars II. (858) in die Regierungszeit Asurnaßirhabals hinaufgerückt werden kann. Den Hauptgrund dieses Anstoßes, daß Ahab von Israel im Jahre 854 dem König Benhadad Heeresfolge geleistet haben soll, wodurch es geraten erscheint, Jehu's Thronbesteigung so tief als möglich herunterzurücken, also etwa das Jahr seiner Tributzahlung 842 dafür anzusetzen, werden wir hernach erörtern. Die Unmöglichkeit Jehu so früh anzusetzen ergibt sich aber mit Sicherheit aus einem andern Umstand. Salmanassar II. führt im Jahre 842 gegen Hasael Krieg; in den Jahren 850, 849 und noch 846 hat er dessen Vorgänger Dadidri (= Hadadeser, der biblische Benhadad II.) zu bekämpfen; Hasael muß sich also nach 846 des Thrones bemächtigt haben. Nun hat er aber schon mit Joram von Israel Krieg geführt (2. Kön. 8, 28. 29. 9, 14. 15); folglich kann Jorams Ermordung und Jehu's Thronbesteigung frühestens 845 oder 844 angesetzt werden. Auch die kürzere Jahrreihe der Könige Israels erweist sich also im Vergleich mit der assyrischen Chronologie noch um ca. 20 Jahre zu lang; und damit dürften alle Ausgleichungsversuche der Differenz zwischen der israelitischen und der jüdischen Jahresreihe, welche durch Annahme von Interregnen oder durch Vergrößerung der Regierungsdauer einzelner israelitischer Könige (Jerobeam II. und Pekah) jene noch weiter verlängern wollen, hinfällig geworden sein. — Noch übler steht es um die 21 Jahre längere jüdische Jahresreihe. Fiele der Fall Samaria's in Hiskia's 6. Regierungsjahr und wäre dieses nach der Bibel 721 v. Chr. gleichzusetzen, so würden wir folgende chronologische Bestimmungen der Regierungsdauer der jüdischen Könige (die Jahre voll genommen) erhalten: Regierungsantritt Hiskia's 727 und sein erstes Jahr 726, Ahas 742—727, Jotham 758—743, Ussia 810 bis 759, Amazia 839—811, Joas 879—840, Athalja 885—880 (diese Daten sind im wesentlichen die gewöhnlich angenommenen und daher auch in den Artt. über die einzelnen Könige Juda's und Israels angegeben). Wenn nun aber der Fall Samaria's im Jahre 722 erfolgt ist, und Hiskia erst 715 den Thron bestiegen hat (s. Nr. 9), so würden diese chronologischen Bestimmungen sich folgendermaßen modifizieren: Ahas 730—715, Jotham 746—731, Ussia 798—747, Amazia 827—799, Joas 867—828, Athalja 873—868. Die Differenz von 21 Jahren 7 Monaten zwischen der jüdischen und der israelitischen Jahresreihe würde so allerdings um 12 Jahre verringert; die in Wirklichkeit gleichzeitige Thronbesteigung Jehu's und Athalja's wäre nur noch um 9—10 Jahre auseinandergerückt. Aber dieser scheinbare Vorteil geht uns teilweise dadurch wieder verloren, daß der Zug des von Ahas gegen Rezin und Pekah herbeigerufenen Tiglath Pilesar II. nach Palästina durch die assyrischen Monumente auf das Jahr 734 v. Chr. fixiert ist, so daß wir genötigt sind, den Regierungsantritt des Ahas früher, mindestens 735 v. Chr. anzusetzen, wodurch also jene Differenz wieder auf 14 Jahre erhöht wird, wozu noch die ca. 20 Jahre hinzukommen, um welche die Jahresreihe der israelitischen Könige selbst schon zu lang ist (s. oben). Damit hängt der weitere Anstoß zusammen, daß in den Inschriften Tiglath Pilesars für die Jahre 742—740 als König von Juda Asarja, d. i. Ussia erwähnt wird, und zwar als Zeitgenosse Menahems von Israel, was er auch nach den synchronistischen Daten des Königsbuchs gewesen ist Zwischen den Jahren 740 und 735 hat aber die 16jährige Regierung Jothams keinen Raum. — Fordert nach dem allem die assyrische Chronologie eine Verkürzung der Jahresreihe der israelitischen Könige und eine größere für die der jüdischen Könige, so sehen wir uns bezüglich der Frage, wie und wo dieselbe vorzunehmen ist, lediglich auf Vermutungen angewiesen, und es kann sich nur darum handeln, welche Vermutungen die größte Wahrscheinlichkeit, namentlich die meisten und

besten Anhaltspunkte in der biblischen Überlieferung für sich haben. Dabei verdienen auch die synchronistischen Daten in zweifacher Beziehung Beachtung: einmal positiv bezüglich der Reihenfolge, in welcher die Könige der beiden Bruderreiche behandelt sind, weil im allgemeinen bezüglich der früheren oder späteren Thronbesteigung der einzelnen Könige dem Synchronisten am ersten eine verläßliche Überlieferung zugekommen sein kann, die er bei seiner synchronistischen Berechnung berücksichtigte; sodann negativ sofern bei denjenigen Regierungsjahren, bei welchen sich in der synchronistischen Berechnung augenscheinlich Unsicherheiten und Inkongruenzen finden, am ersten fehlerhafte Angaben zu vermuten sind. Letzteres ist besonders bezüglich der langen Regierung Ussia's und bezüglich des chronologischen Verhältnisses der Regierung Pekahs und Hosea's zu der des Jotham, Ahas und Hiskia der Fall. — Vermutungsweise stellen wir nun eine mit den assyrischen Daten im Einklang stehende Chronologie der jüdischen und der israelitischen Könige auf und fügen derselben einige erläuternde und begründende Bemerkungen bei:

Israel.	Juda.
843—816 Jehu (28 J.).	843—838 Athalja (6 J.).
842 Tribut Jehu's an Salmanassar II.	
837 7. J. Jehu's.	837—798 Joas (40 J.).
815—799 Joahas (17 J.).	815 23. J. des Joas.
798—783 Joas (16 J.).	798 40. J. des Joas.
797 2. J. des Joas.	797—769 Amazia (29 J.).
784 Krieg mit Amazia im 15. J. des Joas.	784 Amazia's 14. Jahr.
783—743 Jerobeam II. (41 J.).	783 Amazia's 15. Jahr.
	780—739 Ussia (42 J.)*
769 Jerobeams 15. J.	780—769 Ussia faktisch König neben Amazia (12 J.).
	768—751 Ussia allein König (18 J.).
	750—739 Mitregentschaft Jothams (12 J.).
743 Sacharja; Sallum.	743 Ussia's 38. J.
*742—738 Menahem (5 J.).	742—740 Ussia auf den Inschriften Tiglath Pilesars erwähnt.
738 Tribut Menahems an Tiglath Pilesar.	750—735 Jotham (16. J.).
738. 737 Pekahja.	738—735 Jotham allein König (4. J.).
*736—731 Pekah (6 J.).	
736 Bündnis mit Rezin.	
735 Beginn des Syrisch-Ephraimitischen Krieges.	735—715 Ahas (21 J.).*
734 Tiglath Pilesar gegen Pekah.	734 1. J. des Ahas (nachdatiert).
733. 732 Tiglath Pilesar gegen Rezin. Eroberung von Damaskus.	732 Ahas in Damaskus.
730—722 Hosea (9 J.).	730 4. J. des Ahas.
728 Sein Tribut an Tiglath Pilesar.	
Nach 727 Tribut an Salmanassar IV.	
724 Beginn der Belagerung Samaria's.	
722 Eroberung Samaria's.	722 12. J. des Ahas.

In den Regierungsjahren von Jehu bis Jerobeam II. einerseits und Athalja bis zum 15. Jahr Amazia's anderseits geben die biblischen Daten zu keiner Änderung Anlaß, vielmehr verwickelt jeder Versuch einer solchen nur in neue Schwierigkeiten. Mit dem Synchronisten (2. Kön. 13, 10. 14, 2. 17. 23) haben wir nur das 16. Jahr des israelitischen Joas nicht voll gerechnet und darum das Jahr 783 zugleich als erstes Jerobeams II. angesetzt; auch mit dem 16. Jahr Jothams verfuhren wir ebenso, wie der Synchronist (2. Kön. 15, 32. 16, 1); ferner haben wir die 2 Jahre Pekahja's (hier entgegen dem Verfahren des Synchronisten) als nicht voll angesehen und teilweise in das letzte Jahr des Vorgängers eingerechnet. Völlige Änderungen der biblischen Daten mußten wir nur bei den 4 mit * bezeichneten Königen, auf israelitischer Seite bei Menahem und Pekah, auf jüdischer bei Ussia und Ahas vornehmen. Um bei dem letzteren zu beginnen, so haben wir seine Regierungsdauer von 16 Jahren auf 21 Jahre, also um 5 Jahre erhöht. Die Notwendigkeit

dieser Erhöhung ist oben schon besprochen; den Regierungsantritt des Ahas erst 734 anzusetzen, scheint uns sowohl nach den biblischen Nachrichten über den syrisch-ephraimitischen Krieg, als nach den in seine erste Zeit fallenden Weißagungen Jesaja's nicht angänglich. Leicht aber mochte die Überlieferung die unerfreuliche Regierung eines Ahas, die zugleich eine Zeit drückender fremder Oberherrschaft war, kürzer ansetzen, als sie in Wirklichkeit war. Hat sich doch auch der Synchronist keine Mühe gegeben, die überlieferten 16 Jahre des Ahas unterzubringen (vgl. Nr. 6). Günstig ist unserer Annahme auch der Umstand, daß durch dieselbe ein anderer alter Anstoß beseitigt wird. Nach den biblischen Daten (2. Kön. 16, 2. 18, 2) wäre bekanntlich Hiskia seinem Vater Ahas schon in dessen 11. Lebensjahre geboren; nach unserer Annahme über seine Regierungsdauer wurde Ahas erst in seinem 16. Jahr Vater, und wir gelangen so zu demselben Ziele, welches andere dadurch erreichen, daß sie, gestützt auf die Sept. und Pesch. in 2. Chron. 28, 1, Ahas mit 25 (statt 20) Jahren den Thron besteigen lassen, ohne daß wir dabei die Unwahrscheinlichkeit in den Kauf nehmen müssen, daß dann auch (nach 2. Kön. 15, 33. 16, 2) Ahas selbst seinem Vater Jotham in dessen 16. Lebensjahre geboren sein müßte. Ferner hat nach unseren chronologischen Bestimmungen im 2. Jahr Pekahs zwar nicht, wie der Synchronist (2. Kön. 15, 32) angibt, Jotham (der dieser Angabe gemäß auch erst nach Pekah behandelt ist), sondern Ahas den Thron bestiegen; aber Hosea's Thronbesteigung fällt dann, wenn wir die bei Hiskia zweifellos vorausgesetzte Nachdatierung des 1. Regierungsjahres auch bei Ahas annehmen, wirklich in das 4. Jahr des Ahas und der Fall Samaria's in das 12. Jahr desselben, wie dies ohne die die angefangene Rechnung kreuzende Zurückrechnung vom Endtermin auch das Ergebnis der synchronistischen Berechnung gewesen wäre (vgl. Nr 6). — Die größten Bedenken wird es erregen, daß wir die ganze, sich als nötig erweisende Verkürzung der jüdischen Jahrreihe von ca. 34 Jahren auf Kosten der Regierungsdauer Ussia's vorgenommen haben. Indessen weisen gerade hier auch die synchronistischen Daten die größte Unsicherheit und Inkongruenz auf; und es wird Ussia's Regierung nach unseren Ansätzen aufwärts (s. u.) und abwärts genau so abgegrenzt, daß sie in den assyrischen Synchronismus hineinpaßt. Jene 34 Jahre zerfallen aber in 10 + 12 + 12 Jahre. Nur 10 Jahre haben wir von der in der Bibel für die gesamte Regierungsdauer Ussia's angegebenen Zahl 52 einfach abgezogen. Die 12 ersten Jahre Ussia's haben wir in die Regierung Amazia's eingerechnet, indem wir annehmen, daß während dieser Zeit Amazia zwar noch als Titularkönig in Jerusalem residierte, Ussia aber der vom Volk anerkannte faktische König war. Mit Wellhausen finden wir es nämlich unwahrscheinlich, daß der Unwille des Volkes über die Schädigung des Reichs, welche Amazia durch seine unbesonnene Herausforderung des Joas von Israel verschuldet hatte, erst 15 Jahre später zum Aufstand führte, glauben aber darum doch die überlieferte Notiz (2. Kön. 14, 17) nicht als ungeschichtlich preisgeben zu dürfen. Der Sachverhalt dürfte vielmehr der sein, daß bald nach jener die Hauptstadt und das Reich so schwer schädigenden Niederlage — am wahrscheinlichsten nach der Thronbesteigung Jerobeams II. und während dieser anderwärts beschäftigt war — das Volk durch die Übertragung der königlichen Gewalt an den hoffnungsreichen 16jährigen Ussia den Schaden wieder gut zu machen suchte, ohne sich sofort an der Person des Königs zu vergreifen, und daß erst infolge der Hindernisse, welche Amazia den Unternehmungen seines thatenlustigen Sohnes in den Weg legte, 12 Jahre später das erbitterte Volk den unfähigen und den Aufschwung der Reichsmacht hindernden Titularkönig beiseite schaffte. Vielleicht darf man in dem summarischen Bericht, 2. Kön. 14, 17–22 eine Spur dieses Sachverhalts darin erkennen, daß V. 17 von Amazia nur gesagt ist, er habe nach dem Tode des israelitischen Joas noch 15 Jahre gelebt (nicht: regiert), und daß in V. 22 ausdrücklich bemerkt wird, Ussia's Eroberung Elaths sei erst nach Amazia's Tode erfolgt. Günstig ist unserer Annahme auch die immerhin auffallende Jugendlichkeit Ussia's bei seiner Thronbesteigung, der, wenn wir sein 16. Lebensjahr als Datum seiner Erhebung zum faktischen König neben Amazia ansehen, seinem Vater nicht erst in dessen 38., sondern schon in seinem 24. Lebensjahr geboren worden ist, was der Analogie mehr entspricht und die wenig wahrscheinliche Annahme, daß das Volk dem jungen Prinzen vor älteren Brüdern den Vorzug gegeben habe, entbehrlich macht. Endlich spricht für unsere Annahme auch der Umstand, das der synchronistische Berechner wenigstens 10 der überschüssigen Jahre Ussia's noch in der Regierungszeit Jerobeams II. unterzubringen sucht (vgl. Nr. 6); denn dies veranlaßt nicht bloß das Ende, sondern auch den Anfang seiner Regierung in Anspruch zu nehmen, um die Einfügung seiner Regierungsdauer in das chronologische Schema zu ermöglichen Wir haben gerade das Jahr 780 als das Jahr seiner Erhebung auf den Thron, also eine zwölfjährige Dauer seines Regiments zu Lebzeiten Amazia's angenommen. An und für sich läge es vielleicht näher, das Jahr 783 oder 782 zu wählen. Die Gründe unseres Ansatzes sind folgende: Der Synchronist hat innerhalb der Regierung Ussia's durch die Überspringung von 10 Jahren zwischen Jerobeam II. und Sacharja und durch die das Maß des möglichen übersteigende Dehnung der Regierungen Sacharja's, Sallums und Menahems

(vgl. Nr. 6) gerade 12 Jahre für Ussia zu gewinnen gesucht, die er sonst nicht unterzubringen wußte.*) Gewichtiger aber erscheint es uns, daß er sich nach unserem Ansatz wirklich auf eine Überlieferung stützen kann, wenn er den Sturz des Hauses Jehu's in das 38. Jahr Ussia's setzt (2. Kön. 15, 8); denn von 780 an gerechnet ist das Jahr 743 in der That das 38. Ussia's. — Endlich haben wir die 12 letzten Jahre Ussia's in die Regierungszeit Jothams eingerechnet; hierfür haben wir einen allgemein anerkannten Anhalt in der Nachricht von der stellvertretenden Regierung Jothams für seinen am Aussatz erkrankten Vater (2. Kön. 15, 5). Außerdem daran, daß der Synchronist, nachdem er die 16 Jahre Jothams erst mit dem Ende der Regierung Ussia's hat beginnen lassen, 10 Jahre des Ahas nicht unterzubringen weiß.**) In diese Zeit der Regentschaft Jothams fallen die Erwähnungen Ussia's in den Inschriften Tiglath Pilesars. Das alleinige Königtum Jothams hat dann nicht ganz 4 Jahre (von 738—735) gedauert; es durch Verlängerung der Regierung Ussia's bis zum Jahre 736 noch mehr zu verkürzen, um auch hier der Reihenfolge, in welcher der Synchronist die Könige behandelt, Rechnung zu tragen und demgemäß Pekahs Thronbesteigung dem Beginn der Alleinherrschaft Jothams vorangehen zu lassen (so Kamphausen), halte ich nicht für angänglich. Das 25. Lebensjahr Jothams sehen wir nun natürlich als das Jahr an, in welchem er die stellvertretende Regierung übernahm, und er ist dann seinem Vater nicht erst im 43., sondern schon im 21. Lebensjahre geboren worden. Schon von andern (Schrader, Wellhausen) ist darauf aufmerksam gemacht, daß die mit dieser Einrechnung der letzten Jahre Ussia's in die Jothams gegebene Herabrückung des Todesjahres Ussia's sich auch dadurch empfiehlt, daß wir dann nicht genötigt sind, uns den Propheten Jesaja um die Zeit des Angriffs Sanheribs auf das Reich Juda im Jahre 701 als einen Greis vorzustellen, der schon dem 80. Lebensjahre nahe war, wie wir dies müßten, wenn jenes Todesjahr gemäß den biblischen Angaben über die Regierungsjahre der jüdischen Könige das Jahr 759 wäre (20 + 58 = 78). — Auf seiten der israelitischen Könige hat man, da die 9 Jahre Hosea's eine Reduktion nicht zulassen, kaum eine andere Wahl, als dieselbe zwischen dem Anfang der Regierung Menahems und dem Ende derjenigen Pekahs vorzunehmen. Bei letzterem rechtfertigt sich die Annahme eines Fehlers in der überlieferten Zahl der Regierungsjahre schon dadurch, daß von dem Synchronisten seine Ermordung und die Thronbesteigung Hosea's einmal in das 4. (2. Kön. 15, 27. 30. 32. 16, 1) und ein andermal in das 12. J. des Ahas (2. Kön. 17. 1) gesetzt wird, ein Widerspruch, der um so auffallender ist, da nicht nur nach den Annalen Tiglath Pilesars, sondern auch nach 2. Kön. 15, 30 der Tod Pekahs und die Erhebung Hosea's auf den Thron durch keine Zwischenzeit getrennt sind. Der Synchronist ist also hier völlig unsicher und ratlos. — Ferner kann die Ermordung Pekahs nicht lange nach Tiglath Pilesars Zug nach Palästina im J. 734 angesetzt werden; im J. 738 aber führt Tiglath Pilesar noch Menahem als tributären König in Samaria auf, und diesem ist noch sein Sohn Pekahja gefolgt; anderseits hat der syrisch-ephraimitische Krieg schon am Ende der Regierung Jothams begonnen. So bleibt kaum ein anderer Ansatz für die Regierung Pekahs möglich als 736—731, und wir haben also seine 20 Regierungsjahre auf 6 zu verkürzen. Seine Ermordung fällt dann in der That 20 Jahre nach dem Beginn der stellvertretenden Regierung Jothams (2. Kön. 15, 30). Eine notwendige Folge der übrigen Ansätze ist schließlich, falls die Regierungsdauer Jerobeams II. nicht angetastet werden soll, die Verkürzung der 10 Jahre Menahems auf 5 Jahre, zu der wir sonst keinen Anlaß hätten. — Man wird zugestehen müssen, daß der aufgestellte Synchronismus sich dadurch empfiehlt, daß nach demselben der Aufschwung der Macht sowohl des Zehnstämmereichs unter Jerobeam II. als des Reichs Juda unter Ussia (seit 768) in die Zeit der gegen Ende der Regierung Salmanassars III. beginnenden und unter Asurdanil (771—754) und Asurnirar (753—746) bis zur Thronbesteigung Tiglath Pilesars II. (745) fortdauernden Schwäche des assyrischen Reiches fällt (vgl. Maspero S. 356 ff.), womit die unwahrscheinliche Annahme, daß Jerobeam II. als assyrischer Vasall seine Eroberungen gemacht haben soll (Schrader KAT.[2] S. 217), wegfällt. Den Tribut aber, welchen Rammanirar vom Lande Omri, d. h. dem Zehnstämmereich erhob (Schrader KAT.[2] S. 215), hat nicht Jerobeam II., sondern, wenn er wirklich (s. u.) schon in das J. 803 fällt, Joahas entrichtet. Ein Bedenken könnte noch der Synchronismus der syrischen Geschichte erregen.

*) Wir dürfen vielleicht auch geltend machen, daß das fehlerhafte Datum in 2. Kön. 15, 1 den Beginn der (alleinigen) Herrschaft Ussia's ebenfalls gerade um 12 Jahre zu tief herunterrückt (in das 27. statt in das 15. Jahr Jerobeams). Dasselbe ließe sich als ein mißlungener Versuch betrachten, der Erinnerung, daß Ussia erst nach 12 Jahren in den Vollbesitz des Königtums gelangt ist, Rechnung zu tragen, wobei aber der Berechner diese 12 Jahre, statt sie in Amazia's Regierungszeit einzurechnen, irrtümlich von der Regierungszeit Ussia's nach Amazia's Tode abgezogen hätte.

**) Man könnte hierdurch veranlaßt werden, eine nur 10jährige Dauer dieser stellvertretenden Regierung anzunehmen und Jothams alleiniges Königtum 6 Jahre dauern zu lassen. Wir müßten dann aber nicht nur von den 52 Jahren Ussia's 12 einfach streichen (was freilich nicht mehr und nicht weniger bedenklich ist, als die Streichung von 10 Jahren), sondern auch annehmen, daß die Erwähnungen Ussia's auf Tiglath Pilesars Inschriften, wenn sie wirklich bis 740 herabreichen, teilweise schon in das mit 740 beginnende alleinige Königtum Jothams fallen.

So gut es nämlich zu unseren Ansätzen stimmt, daß der Syrerkönig Hasael in der Bibel als Zeitgenosse der israelitischen Könige Joram (2. Kön. 8, 28 f. 9, 14 f.), Jehu (2. Kön. 10, 32) und Joahas (2. Kön. 13, 3. 22 f.) und des jüdischen Königs Joas (2. Kön. 12, 18 f.) und auf den assyrischen Inschriften als ein von Salmanassar II. wiederholt bekämpfter Gegner erscheint, so liegt doch darin eine Schwierigkeit, daß nach der Bibel Hasaels Sohn Benhadad III. zur Zeit des Joahas und noch bis in die Zeit des israelitischen Joas hinein regiert hat (2. Kön. 13, 3. 24 f.); während Rammanirar in derselben Inschrift, in welcher er des Tributs vom Lande Omri erwähnt, den von ihm besiegten und zum Tribut gezwungenen König in Damaskus Mari' nennt (Schrader KAT.² S. 215 ff.). Wäre dieser Mari' der Nachfolger Benhadads III., so müßte der Zug Rammanirars gegen Damaskus erst *nach* 798 stattgefunden haben, was zwar nach der Inschrift möglich wäre, wofür aber die sogen. Verwaltungsliste keinen Raum zu lassen scheint. Vielleicht darf man aber annehmen, daß der biblische Benhadad III., der unter diesem Namen auf den assyrischen Inschriften nicht vorkommt, bei den Assyrern Mari' genannt wurde, wie sie den biblischen Benhadad II. Dadidri (Hadadeser) nannten (so auch Kamphausen). — Die Regierungszeit des mit König Hosea gleichzeitigen ägyptischen Königs Sabako (s. d. A. So) läßt sich nicht sicher bestimmen; Maspero (S. 383. 394) scheint seine (nach Manetho 12jährige) Regierung 726—714 v. Chr. anzusetzen, was zu unseren Ansätzen gut passen würde. — 11 Für die Periode von *der Reichsspaltung bis zur Thronbesteigung Jehu's*, für welche die Regierungsjahre der Könige Juda's 95, die der Könige Israels 98 Jahre ergeben (s. Nr. 5), bieten die assyrischen Monumente nur noch *ein* zweifelhaftes Datum. Es ist die vielumstrittene Angabe der Inschrift Salmanassars II., daß unter dem Heer Dadidri's (Hadadesers oder Benhadads II.), welches er im J. 854 in der Schlacht bei Karkar besiegte, auch 2000 Wagen u. 10000 Mann Hilfstruppen des Ahab von Israel (Aḥabbu mât Sir'lai) waren (vgl. *Schrader* KAT.² S. 194 ff. KGF. S. 356 bis 371). Indessen ist durch Schraders Auseinandersetzungen nur die Möglichkeit erwiesen, keineswegs aber sicher gestellt, daß das Wort Sir'lai „Israelit" bedeutet (vgl. H. *Winckler*, Altorientalische Forschungen 1893 S. 1 ff.) und die Reihenfolge (Damaskus, Hamath, Israel, Kui, falls an dieses Land bei den Guäern zu denken ist, Ägypten u. s. w.) und noch viel mehr die 2000 Wagen erregen gerechte Bedenken dagegen. Man beachte nur, daß Hadadeser selbst nur 1200 und Hamath nur 700 Wagen stellt, und anderseits daß Stellen, wie 1. Kön. 20, 23. 27 (vgl. auch 2. Kön. 7, 13 f.) nicht danach aussehen, als ob gerade zur Zeit Ahabs eine so außerordentlich große Zahl von Kriegswagen im Reiche Israel vorhanden gewesen sein könnte. Ahab konnte auch der König eines aramäischen Reiches heißen, dessen Namen in dem jetzt Sir'lai gelesenen Worte steckt. Gesetzt aber Schrader hätte recht, so ergeben sich Folgerungen, die nicht etwa bloß mit den synchronistischen Daten der Bibel, sondern auch mit dem Synchronismus der Thatsachen schwer vereinbar wären. Die Bundesgenossenschaft Ahabs mit Hadadeser könnte nur in die nicht vollen 3 Jahre fallen, welche zwischen der Besiegung des Syrerkönigs bei Aphek und dem Krieg mit demselben, in dem Ahab seinen Tod fand, liegen (1. Kön. 22, 1 f.); der Bund, der zwischen dem Sieger und dem Besiegten nach 1. Kön. 20, 34 geschlossen wurde, müßte ein Schutz- und Trutzbündnis gewesen sein, infolge dessen der Sieger dem Besiegten bald danach Heeresfolge geleistet hätte. Wäre dies 854 geschehen, so müßte Ahabs Tod frühestens 853 angesetzt werden. Da nun 842 Jehu schon König war, so beträgt die Zwischenzeit nur 10 Jahre; nach der überlieferten Jahrreihe der Könige Israels aber liegen zwischen Ahabs Tod und Jehu's Regierungsantritt 14 Jahre (2 Ahasja's und 12 Jorams); man wäre also genötigt nicht bloß die 2 Jahre Ahasja's (mit dem Synchronisten) auf 1 zu reduzieren, sondern auch dem israelitischen Joram noch 3 Jahre abzuziehen; statt 12 könnte er nur 9 Jahre regiert haben. Die Ansätze müßten sich dann etwa so gestalten: 853 Ahabs Tod; 852 Ahasja; 851 bis 43 Joram v. Israel. Dies hätte aber seine Folgen für die Jahrreihe der jüdischen Könige. Die 8 Jahre des jüdischen Joram vertragen keine nennenswerte Verkürzung, weil er in Ahasja einen 22jährigen, ihm in seinem 18. Lebensjahr geborenen Sohn hinterläßt (2. Kön. 8, 17. 26). Rechnet man aber auch das eine Jahr Ahasja's und Jorams 8 Jahre (mit dem Synchronisten) zusammen nur für 8 Jahre, so würde das letzte Jahr Josaphats 851 sein, also das erste Jahr Jorams von Israel, mit welchem jener doch noch einen Feldzug gegen die Moabiter unternahm. Ist nun dieser Ausgleich auch nicht absolut unmöglich, so ist doch eine solche Einzwängung des geschichtlichen Thatbestandes zwischen das zweifelhafte Datum 854 und 842 äußerst unwahrscheinlich. Es wäre darum, wenn Schrader recht behielte, immer noch *die* Annahme kaum zu umgehen, daß in der Inschrift Salmanassars Ahab als der durch seine Kriege mit dem Syrerkönig auch den Assyrern bekannt gewordene König von Israel an Stelle seines inzwischen auf den Thron gelangten Sohnes Joram genannt sei, wiewohl mir auch in die Zeit Jorams jene Bundesgenossenschaft mit dem Syrerkönig sehr wenig zu passen scheint. Unter diesen Umständen erscheint es gerechtfertigt, jenes zweifelhafte Datum beiseite zu lassen. — Auch auf ein anderes urkundliches Datum, nach welchem

man die biblischen Angaben über die Regierungsdauer der israelitischen Könige hat berichtigen wollen, können wir kein besonderes Gewicht legen. Nach den biblischen Nachrichten haben die Moabiter unter König Mesa nach Ahabs Tode die israelitische Oberherrschaft abgeschüttelt (2. Kön. 1, 1. 3, 4 f.). Auf dem Mesasteine ist nun nicht bloß gesagt, daß Omri und sein Sohn (Ahab) Moab unter dem Druck gehalten haben (Z. 4—6), sondern auch Omri habe sich des Landes von Medeba bemächtigt und Israel habe in seinen und in seines Sohnes Tagen 40 Jahre lang darinnen gesessen (Z. 6—9). Indem man diese 40 Jahre als urkundliche Angabe über die Regierungsdauer Omri's und Ahabs ansah, fand man darin einen Widerspruch mit den biblischen Daten, nach welchen Omri und Ahab zusammen nur 34 Jahre regiert haben (so bes. Nöldeke). Allein die Annahme, daß die 40 Jahre der Inschrift eine runde Zahl seien (so z. B. Schlottmann in Studien u. Kritiken 1871 S. 625 ff.), ist bei dem nicht bloß in der Bibel und bei den Israeliten üblichen vielfältigen Gebrauch, der in Zeitbestimmungen von dieser Zahl gemacht wurde (s. d. A. Zahlen Nr. 10), keineswegs unglaublich. Überdies bieten sich noch andere Möglichkeiten dar: so die, daß Omri schon 6 Jahre vor seiner Thronbesteigung als Feldhauptmann Baesa's Medeba erobert habe (so Hitzig u. Kamphausen, S. 41); aber auch die Annahme, daß mit den 40 Jahren nicht die Dauer „der Tage Omri's und seines Sohnes", sondern ein über diese noch hinausreichender Zeitraum bezeichnet werden soll, ist durch den Wortlaut der Inschrift nicht ausgeschlossen; es kann Mesa recht wohl das israelitische Joch gleich nach dem Tode Ahabs abgeschüttelt haben, während die Landschaft um Medeba noch bis in Jorams Zeiten hinein im Besitz der Israeliten verblieb; dies würde freilich eine andere Einreihung der erfolgreichen Unternehmungen Mesa's in die biblischen Nachrichten erfordern, als die im Art. Mesa gegebene, worauf wir aber hier nicht näher eingehen können. Jedenfalls dürfte erhellen: die 40 Jahre des Mesasteines sind kein so fester Anhaltspunkt, daß man es wagen dürfte, von ihnen aus die biblischen Angaben über die Regierungszeiten Omri's und Ahabs zu berichtigen. — Es bleiben noch die phönicischen und die ägyptischen Synchronismen, bei denen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, gleich über den Anfangstermin unserer Periode hinaus auf Salomo u. David zurückgreifen. Die ägyptischen beschränken sich auf folgendes: der David gleichzeitige ungenannte Pharao, dessen Gattin Tachpenes (s. d. A.) hieß, nimmt den edomitischen Prinzen Hadad freundlich auf, verschwägert sich mit ihm und versucht es ohne Erfolg ihn davon zurückzuhalten, als Gegner Salomo's nach Idumäa zurückzukehren (1. Kön. 11, 14—22). Unbenannt ist auch der Pharao, welcher Salomo seine Tochter zum Weibe gab und dieser als Mitgift das von ihm eroberte Geser verlieh (1. Kön. 3, 1. 9, 16). Gegen Ende der Regierung Salomo's herrscht in Ägypten Sisak (s. d. A.), bei welchem Jerobeam eine Zuflucht findet (1. Kön. 11, 40), und welcher im 5. Jahre Rehabeams Jerusalem erobert (1. Kön. 14, 25 f.). Nach dem Chronisten endlich hat Asa nach seinem 10. u. kurz vor seinem 15. Regierungsjahr den Äthiopen Serah, der in das Reich Juda eingefallen war, besiegt (2. Chr. 13, 23. 14, 8 ff. 15, 10 f.). Mit diesen Synchronismen gewinnen wir aber leider keine sichern Anhaltspunkte, weil anerkanntermaßen weder die Königlisten Manetho's noch die ägyptischen Denkmäler für die Zeit vor dem Beginn der 26. Dynastie ein zuverlässiges und ausreichendes Fundament für die Chronologie abgeben (vgl. darüber z. B. Brugsch, Gesch. Ägyptens unter den Pharaonen S. 34—41; Wiedemann, Ägyptische Geschichte, 1. Abt. 1884, S. 65—69). Es mag daher genügen, hier anzuführen, daß Brugsch die Regierung Sisaks annähernd von 966—934 und die Osarkons (= Serah; s. d. A.) von 933—901 reichen läßt; da Sisak in seinem 21. Jahre die Errichtung des Denkmals im Tempel von Karnak, welches seinen Siegeszug durch Palästina verherrlicht, angeordnet hat (Brugsch, S. 664), dieser selbst also kurz vorher stattgefunden haben wird, so wäre nach Brugsch der Einfall Sisaks und damit das 5. Jahr Rehabeams 947 oder 946, die Reichsspaltung also ca. 952 anzusetzen; nach den biblischen Angaben über die Regierungsdauer Rehabeams, Abiams u. Asa's fiele dann Serahs Besiegung durch Asa kurze Zeit vor das Jahr 918 oder 917 v. Chr. Den Pharao, welcher Salomo's Schwiegervater war, den letzten König der 21. Dynastie, Psusennes (vgl. 1354a) oder Pisebchan I. setzt Brugsch annähernd in die Zeit von 1000—967 und dessen Vorgänger Psinaches oder Pinotem I. von 1033—1001; nicht an letzteren, sondern schon an Psusennes muß dann wohl auch bei dem Pharao gedacht werden, welcher den edomitischen Prinzen Hadad aufnahm. Alle diese Datierungen sind aber, wie gesagt, unsicher. — Was schließlich den phönicischen, bestimmter tyrischen Synchronismus betrifft, so kommt in Betracht, einmal, daß die Regierung des Königs Hiram von Tyrus zum Teil mit der Davids, zum Teil mit der Salomo's zusammenfällt (über eine dabei obwaltende chronologische Schwierigkeit s. d. A. Hiram), sodann daß Ahabs Zeitgenosse und Schwiegervater der tyrische König Ethbaal (s. d. A.) oder Ithobal war (1. Kön. 16, 31). Diese Synchronismen gewinnen durch die Mitteilungen, welche Josephus (gg. Ap. I, 18; vgl. Altert. VIII, 3, 1) aus Menander von Ephesus über die Regierungsdauer der tyrischen Könige von Hiram bis Pygmalion und über das Verhältnis dieser Jahrreihe zu der

Gründung von Karthago und Neutyrus und (was aber wahrscheinlich nur Josephus selbst angehört) zu dem Beginn des Tempelbaus Salomo's macht, eine besondere Bedeutung für die Chronologie. Nach jenen Angaben des Josephus fällt der Beginn des Tempelbaus in das 11. oder 12. Jahr Hirams und 241 (240) Jahre nach der Gründung von Neutyrus, Hirams Regierungsantritt also 229 (230) Jahre nach der Gründung von Tyrus; 155 Jahre 8 Monate nach demselben oder 143 Jahre 8 Monate nach Gründung des Tempels, im 7. Jahre Pygmalions wurde Karthago gegründet. Hätten wir nun ein zuverlässiges Datum für die Gründung von Tyrus oder für die Karthago's, so würde der Wert jenes tyrischen Synchronismus noch beträchtlich erhöht. Aber das ist leider nicht der Fall. Auch die Gründung Karthago's, über die wir mehr und glaubwürdigere Datierungen haben, als über die von Tyrus, wird in das Jahr 814 (nach Timäus), in das Jahr 826 (nach Justin) und in das Jahr 846 v. Chr. gesetzt. Demgemäß fallen denn auch die Bestimmungen der Regierungszeiten Hirams und Ethbaals verschieden aus. Nach Movers z. B., der 826 v. Chr. als Gründungsjahr Karthago's voraussetzt, hat Hiram von 980—947 und Ethbaal von 897—866 regiert; der Beginn des Tempelbaues fiele also 969, Salomo's Regierungsantritt 972, und die Reichsspaltung 932; Ahabs Regierung wäre (die Jahre der israelitischen Könige voll gerechnet) 872—850 oder (nach den synchronistischen Daten) 875—855 anzusetzen. Dagegen gewinnt Unger von 814 als Datum der Gründung Karthago's aus 968—935 für Hiram, 960 für Salomo's Regierungsantritt, 957 für die Tempelgründung, 920 für die Reichsspaltung und 885—854 für Ethbaal. Endlich M. Duncker und der neueste Geschichtschreiber Karthago's, Otto Meltzer (Geschichte der Karthager I 1879) setzen, von 846 als Datum der Gründung Karthago's ausgehend, Hiram 1001—968, Salomo's Antritt 993, die Tempelgründung 990, die Reichsspaltung 953. Zu dieser Unsicherheit kommt nun noch hinzu, daß das nicht aus Menander entnommene Datum der Tempelgründung bei Josephus (12. oder 11. Jahr Hirams) unzuverlässig ist, und daß die Jahrreihe der tyrischen Königsliste Menanders, so wertvoll sie auch für die Chronologie ist, jedenfalls vor den beiden biblischen Jahrreihen der Könige Israels und Juda's nichts voraus hat. Ja, sie steht diesen an Wert noch nach, weil diese sich gegenseitig kontrollieren und bis auf die kleine Differenz von 3 Jahren übereinstimmen, wogegen jene im einzelnen nicht kontrollierbar ist und so, wie sie bei Josephus erhalten ist, sogar Fehler enthalten muß, da die Summe der angegebenen Regierungsjahre, die nach Josephus selbst 155 Jahre 8 Monate betragen soll, nur 137 Jahre 8 Monate ergibt. Man hat daher die tyrischen chronologischen Daten wohl zu berücksichtigen, kann sie aber nicht zum sicheren Ausgangspunkte nehmen, um danach die biblischen für unsere Periode festzustellen oder gar zu berichtigen. So sind wir darauf angewiesen, von unseren bisher (in Nr. 10) gewonnenen Ergebnissen auszugehen. Es ist dies die sicherste Grundlage, die wir haben; denn mögen auch die Mittel zweifelhaft erscheinen, welche wir zur Verkürzung der jüdischen und der israelitischen Reihe von Regierungsjahren angewendet haben, hier kommt es nur darauf an, daß Jehu und Athalja nicht vor dem Jahre 843 sich des Thrones bemächtigt haben können; und dies scheint uns ein fester Punkt zu sein. Von da aus zurückrechnend haben wir uns an die beiden biblischen Reihen von Königsjahren zu halten; und da für die Feststellung ihres Verhältnisses zu einander weitere sichere Anhaltspunkte aus dem Synchronismus mit der Geschichte auswärtiger Staaten nicht gewonnen sind, so ist es geratener, sich soviel als möglich an den Vorgang des biblischen Synchronisten zu halten, als nach eigener Willkür die Zahlenreihen zurecht zu schneiden. Willkürlich wäre aber die Voraussetzung, daß in beiden Reihen alle Jahre voll zu nehmen sind; dagegen hat die Voraussetzung des Synchronisten, daß sie für das Reich Juda ebenso, wie in den beiden folgenden Perioden (vgl. Nr. 8—10), voll zu nehmen sind, durchaus nichts geschichtlich Unwahrscheinliches. Nur müssen wir dann diese Voraussetzung konsequent durchführen, also die von dem Synchronisten bei Joram und Ahasja von Juda gemachten Ausnahmen beseitigen. Daß es dann die israelitische Seite ist, auf welcher allein eine Verkürzung der Regierungsdauern stattfindet, ist nur eine notwendige Folge und hätte dem Synchronisten nicht als etwas Willkürliches und der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit Widersprechendes angerechnet werden sollen. Dagegen haben wir die willkürlichen Abstriche des Synchronisten bei den Regierungen Ahabs und Josaphats zu beseitigen. Von den drei Punkten in seiner Berechnung, wo wir eine Unsicherheit konstatieren mußten (vgl. Nr. 5), bleibt noch der das Gegenkönigtum Tibni's und Omri's betreffende übrig. Gewiß gibt es, mag dasselbe nur kurze Zeit, wie Kamphausen (S. 41) annimmt, oder mehrere Jahre gedauert haben, genug Analogien für die in dem Zahlensysteme des Synchronisten vorausgesetzte Einrechnung desselben in die 12 Regierungsjahre Omri's, und man wird auch zugeben müssen, daß die nach einem etwas mehr als vierjährigen Gegenkönigtume von den 6 Jahren, welche Omri in Tirza residierte, noch übrigbleibenden 2 Jahre zu den Vorbereitungen für die Verlegung der Residenz nach Samaria vollkommen ausreichen (vgl. Thenius zu 1. Kön. 16, 23). Anderseits hat aber das Datum 1. Kön. 16, 23 gerade darum, weil es

sich in das sonstige Zahlensystem des Synchronisten nicht einfügt, ein größeres Gewicht, und daß nach ihm die 12 Jahre Omri's erst vom 31. Jahre Asa's zu rechnen sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Ferner weist die jedenfalls aus dem Quellenwerk stammende Nachricht 1. Kön. 16, 21. 22 augenfällig auf eine längere Dauer des Gegenkönigtums hin; die Dauer des alleinigen Königtums Omri's aber stark zu beschneiden, ist bei dem uns erst durch die assyrischen Inschriften und den Mesastein in vollem Maße bekannt gewordenen Ansehen, das er sich durch seine Macht und seine Thaten im Auslande erworben hat, nicht ratsam. An Analogien für die einfache Weglassung der Jahre eines Interregnums und Bürgerkrieges in dem chronologischen System fehlt es bekanntlich ebenfalls nicht. Endlich scheint uns nur mittels des Datums in 1. Kön. 16, 23 das Verhältnis der Jahrreihen der israelitischen und der jüdischen Könige in befriedigender Weise, d. h. ohne Inkonsequenzen und willkürliche Annahmen richtig gestellt werden zu können. Wir setzen also voraus, daß zwischen Simri und dem Beginn der 12jährigen Alleinherrschaft Omri's ein 4- bezw. 5jähriges Gegenkönigtum Tibni's und Omri's liegt. Nach alledem ergeben sich folgende chronologische Bestimmungen:

938 Reichsspaltung.

Israel.	Juda.
938—917 Jerobeam I. (22 J.).	938—922 Rehabeam (17 J.).
	934 Einfall Sisaks.
921 18. J. Jerobeams.	921—919 Abiam (3 J.).
919 20. J. Jerobeams.	919 Asa's Thronbesteigung.
917. 916 Nadab (2 J.).	918—878 Asa (41 J.).
916—893 Baesa (24 J.).	917 2. J. Asa's.
	916 3. J. Asa's.
	909 10. J. Asa's. Sieg über Serah.
	904 15. J. Asa's.
893. 892 Ela (2 J.).	893 26. J. Asa's.
892 Simri (7 Tage).	892 27. J. Asa's.
892—888 Tibni und Omri (4 bezw. 5 J.).	
888—877 Omri (12 J.).	888 31. J. Asa's.
882 Verlegung der Residenz nach Samaria.	
878 11. J. Omri's.	878 Tod Asa's; Thronbesteigung Josaphats.
877 12 J. Omri's; sein Tod; Ahabs Thronbesteigung u. 1. J.	877—853 Josaphat (25 J.).
877—856 Ahab (22 J.). Elias.	
858 Besiegung Benhadads II. bei Aphek.	858 20. J. Josaphats.
856 Ahab und Josaphat gegen Benhadad II.; Ahabs Tod; 1. J. Ahasja's.	856 22. J. Josaphats.
856. 855 Ahasja (2 J.).	
855—844 Joram (12 J.).	855 23. J. Josaphats.
	853 25. J. Josaphats.
	852—845 Joram (8. J.). Elisa.
845 11. J. Jorams.	845 Tod Jorams. Thronbesteigung Ahasja's.
844 12. J. Jorams.	844 Ahasja (1).

Nach diesen chronologischen Bestimmungen hätte Josaphat noch etwas über 2 Jahre mit Joram von Israel gleichzeitig regiert, was genügen dürfte, um den gemeinsamen Krieg beider gegen die Moabiter unterzubringen. Zur Zeit der Schlacht bei Karkar, 854 v. Chr. hat nicht mehr Ahab, sondern sein Sohn und zweiter Nachfolger Joram regiert. Der Moabiterkönig Mesa hat nicht vor 856 die Regierung angetreten, und die Befreiung der Landschaft um Medeba von der israelitischen Herr-

schaft kann möglicherweise erst 848 erfolgt sein. Sisaks Regierung wäre ungefähr 953—921, die Serah-Osarkons 920—888 anzusetzen. In betreff des Tyrischen Synchronismus, insbesondere der Regierung Ethbaals, wäre sowohl der Ansatz von Movers (897—866), als der von Unger (885 bis 854) mit unserem Ansatze der Regierung Ahabs vereinbar; aber diese Ansätze kämen betreffs Hirams mit unseren chronologischen Bestimmungen in Konflikt. Denn nach diesen fällt der Beginn der 40jährigen Regierung Salomo's in das Jahr 978 und der Beginn des Tempelbaus 975 v. Chr. Hiram kann also keinenfalls mit Unger auf 968 bis 935 herabgerückt werden; und auch nach dem Ansatze von Movers 980—947 hätte er nur noch 2 Jahre gleichzeitig mit David regiert, was unannehmbar erscheint. Wäre die Datierung des Tempelbaus nach dem 12. Jahre des Hiram bei Josephus zuverlässig, so müßten wir vielmehr für Hiram den Ansatz 986—953 und für Ethbaal 903 bis 872 verlangen. Hiram hätte dann 8 Jahre gleichzeitig mit David und 26 Jahre gleichzeitig mit Salomo, und Ethbaal hätte noch etwas über 5 Jahre gleichzeitig mit Ahab regiert, womit auch ganz gut vereinbar ist, daß der nach 68 Lebensjahren gestorbene König um die Zeit des Regierungsantritts Ahabs, also als 62jähriger Mann eine noch heiratsfähige Tochter (Isebel) hatte. Da indessen jene Datierung des Tempelbaues nach dem 12. J. Hirams nicht verläßlich ist (vgl. auch d. A. Hiram), und da anderseits zwischen dem Ende der Regierung Hirams und dem Anfange derjenigen Ethbaals möglicherweise eine unbestimmte Zahl von Jahren (12?) mehr liegt, als man gewöhnlich annimmt (vgl. Gutschmid bei Kamphausen S. 104), so bleibt möglich, daß Hirams Regierung etwas höher hinauf — und die Ethbaals etwas tiefer herabzurücken ist, als unser obiger Ansatz angibt. Hier, wo wir es nur mit der biblischen Zeitrechnung zu thun haben, lassen wir dies dahingestellt. — Für die ganze Periode haben wir, entsprechend der Jahresreihe der Könige Juda's, 95 Jahre erhalten; die Gesamtdauer des Zehnstämmereichs beträgt 217, die des Reiches Juda bis zum Anfange der Exilsära 340 und bis zu seinem Untergange 351 Jahre.

12 — Von der Reichsspaltung rückwärts gerechnet, fällt, wie oben bemerkt, die 40jährige Regierung Salomo's (1. Kön. 11, 42) 978—939, der Beginn des Tempelbaus 975, seine Vollendung 968 und der Palastbau 967—955, weiter Davids 40½jährige Regierung von 1019—979 und die Verlegung der Residenz nach Jerusalem 1012 v. Chr. Weiter rückwärts hört die Möglichkeit auch nur annähernd richtiger, chronologischer Datierung der einzelnen Geschichtsthatsachen auf. Wir können auch nicht angeben, wonach die Israeliten in der vorköniglichen Zeit die Jahre gezählt haben; man könnte vermuten: nach Jobeljahrperioden; aber es fehlt an Anhaltspunkten für diese Vermutung; und auch für eine Zählung der Jahre nach der Amtsdauer der Hohepriester läßt sich nichts Probehaltiges geltend machen. Die biblischen Daten aber sind teils lückenhaft und widerspruchsvoll, teils beruhen sie auf späteren systematischen Berechnungen, die für die Chronologie keinen Wert haben. — Für Sauls Regierung setzt man jetzt gewöhnlich nach Josephus, Altert. X, 8, 4 (vgl. aber VI, 14, 9) 20 Jahre an; das wäre also von 1038—1019. Jedenfalls kann sie weder bloß 2 Jahre (so 1. Sam. 13, 1; vgl. dagegen 14, 47 f.) noch 40 Jahre (so Apstlg. 13, 21) gedauert haben. Letztere Zahl ist zu groß; denn der mit 30 Jahren (2. Sam. 5, 4) nach Sauls Tode König über Juda gewordene David kann keinenfalls viel mehr als 10 Jahre zuvor an Sauls Hof gekommen sein (vgl. 1. Sam. 16, 18. 21. 17, 34—36. 18, 5. 13. 17 ff.); anderseits kann auch Saul aus mehreren Gründen nur etwa 10 Jahre früher König geworden sein. Jonathan nämlich zeichnet sich schon in den Anfängen der Regierung Sauls als Kriegsheld aus (1. Sam. 14), so daß Saul beim Beginne derselben immerhin gegen 40 Jahre alt gewesen sein muß; daraus ergäbe sich, wenn er schon nahezu 30 Jahre König gewesen wäre, als David an den Hof kam, nicht nur ein sehr bedeutender Altersunterschied zwischen Jonathan und David, sondern auch, daß Saul nahezu 80jährig seinen letzten Krieg gegen die Philister geführt hätte, was beides unwahrscheinlich ist. Ferner ist Samuel zur Zeit der Aufrichtung des Königtums schon alt (1. Sam. 8, 1), stirbt aber allem Anscheine nach nur einige Jahre vor dem Falle Sauls und seiner Söhne (1. Sam. 25, 1). Wie man ihm daher unter Voraussetzung einer 40jährigen Regierung Sauls eine ungewöhnlich lange Lebensdauer geben müßte, so müßte man auch die Regierungsdauer des von Saul schon beim Beginne seiner Regierung geschlagenen Ammoniterkönigs Nahas (s. d. A.) außerordentlich lang ansetzen, da dieselbe noch geraume Zeit (wohl gegen 20 Jahre) der Davids parallel läuft (2. Sam. 10, 1). Jedenfalls könnten dann auch der bei dem ersten Versuche Davids, die Bundeslade von Kiriath Jearim nach Jerusalem zu bringen beteiligte Usa (s. d. A.) und dessen Bruder keine Söhne, sondern nur etwa Enkel des Abinadab sein, in dessen Haus die Bundeslade nach der Rückgabe durch die Philister provisorisch untergebracht war (2. Sam. 6, 3); denn 20 Jahre stand sie schon in Abinadabs Hause, als Samuel die Philister bei Ebeneser schlug (1. Sam. 7, 2); darauf folgt Samuels Richterthätigkeit, bis er „alt" war (1. Sam. 8, 1), die man kaum unter 20 Jahren ansetzen kann; darauf würden die 40 Jahre Sauls und dann allerwenigstens noch 8 Jahre Davids folgen: also eine Zwischenzeit von mindestens 88 Jahren! Freilich ist auch eine Zwischenzeit von 68 Jahren groß genug, um die Annahme zu em-

pfehlen, daß jene Männer Enkel Abinadabs waren. Für Samuels Richterthätigkeit vor Sauls Regierungsantritt pflegt man wieder ca. 20 Jahre (für Samuel und Saul zusammen 40 Jahre) anzusetzen, was nach unseren chronologischen Feststellungen 1058 bis 1039 ergäbe. Josephus läßt ihn aber nur 12 Jahre vor und 18 Jahre gleichzeitig mit Saul Richter sein (Altert. VI, 13, 5. 14, 9). 20 Jahre 7 Monate früher (1. Sam. 6, 1. 7, 2), also 1078 fiele der Sieg der Philister bei Ebenezer und der Tod Eli's und nach 1. Sam. 4, 18 (wo aber die Sept. statt 40 nur 20 Jahre darbietet) 1117 der Beginn des Richteramtes Eli's. — Doch wollen wir hier nicht noch einmal auf das unsichere Gebiet der Chronologie der Richterperiode eingehen (vgl. darüber d. A. Richter Nr. 8). Wir begnügen uns mit folgenden Bemerkungen: Wäre das Datum für den auf 975 v. Chr. fallenden Beginn des Tempelbaus in 1. Kön. 6, 1 (480 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten) zuverlässig, so fiele der Auszug aus Ägypten 1455 v. Chr., Mosis Tod und Josua's Antritt 1415 und Josua's Tod — 28 Jahre für seine Führerschaft vorausgesetzt (vgl. Nr. 2) — 1387 v. Chr.; die Richterperiode vom Tode Josua's bis zur Aufrichtung des Königtums erstreckte sich also von 1386—1039 und hätte eine Dauer von 348 Jahren. Diese Ansätze würden sich aber, wenn Ramses II. der Pharao der Bedrückung und Mernephthah I. der Pharao des Auszuges ist (vgl. S. 57 f.), mit dem ägyptischen Synchronismus nicht vereinigen lassen. Nur wenn die Vermutung (Ungers und Wiedemanns, Ägypt. Gesch. I, S. 363) sich bestätigte, daß die aus Elephantine stammende, jetzt im Louvre befindliche Inschrift, welche den 28. Epiphie als den Tag des Sothisaufganges bezeichnet, der nach Biots Berechnung am 12. Juli 1445 v. Chr. stattgefunden hat, nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, der Zeit Thutmes III., sondern der Ramses II. angehört, und wenn man sich entschlösse, in 1. Kön. 6, 1 die Zahl 480 nach der Sept. in 440 zu korrigieren, also den Auszug aus Ägypten auf 1415 v. Chr. ansetzte, wäre der Synchronismus hergestellt. Die namhaftesten Ägyptologen setzen aber Ramses II. und Mernephthah I. ungefähr 100 Jahre tiefer herab, und so ist das Datum des Auszuges aus Ägypten nach Lepsius 1314*), nach Bunsen 1320, nach Brugsch 1321, nach Wiedemann 1322 v. Chr. — Danach müßte also die Dauer der Richterperiode um ca. 140 Jahre verkürzt werden, und zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Beginn des Tempelbaus, jenen auf 1315 angesetzt, lägen nur 340 Jahre. Bei der Zweifelhaftigkeit des Datums 1. Kön. 6, 1 (s. Richter Nr. 8) kann die Möglichkeit, daß die obigen Daten demgemäß zu reduzieren sind, nicht in Abrede gestellt werden, während freilich auch die von jenen Ägyptologen angenommenen Datierungen der Regierungszeit Ramses II. und Mernephthahs I. keineswegs als sicher gelten können. — Die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten gibt der hebr. Text in 2. Mos. 12, 40 auf 430 Jahre an (vgl. auch 1. Mos. 15, 13); die Einwanderung wäre also, wenn als Auszugsdatum 1455 gilt, im J. 1885, wenn jenes auf 1315 reduziert wird, im J. 1745, und die nach den Daten des hebr. Textes 215 Jahre zuvor fallende (25 + 60 + 130) Einwanderung Abrahams in Canaan im J. 2100, bezw. 1960 v. Chr. erfolgt. — Der Widerspruch, in welchem jene 430 Jahre mit den Daten der Genealogie 2. Mos. 6, 16 ff. stehen, aus welchen sich für den Aufenthalt in Ägypten höchstens etwas über 200 Jahre herausrechnen lassen (vgl. S. 782a), hat aber schon früh die Annahme veranlaßt, daß jene 430 Jahre von der Einwanderung Abrahams in Canaan an zu rechnen seien, die Dauer des Aufenthaltes in Ägypten also nur 215 Jahre (die Hälfte) betragen habe. Es ist dies die in der Sept., im samarit. Texte, in dem sogen. Targum Jonathans, auch von dem Apostel Paulus (Gal. 3, 17) und von Josephus (Altert. II, 15, 2) befolgte und weiterhin in der jüdischen Chronologie herrschende Annahme. Nach ihr wäre die Einwanderung in Ägypten erst 1670 (oder nach dem Datum 440 der Sept. in 1. Kön. 6, 1 1630), bezw. 1530 erfolgt, und die obigen Daten 1885, bezw. 1745 würden für Abrahams Einwanderung in Canaan gelten. Zu dem, was wir in dem Art. Joseph Nr. 3 über den Pharao, unter welchem die Einwanderung in Ägypten erfolgt ist, bemerkt haben, stimmen diese niedrigeren Ansätze nicht, wohl aber die obigen von der Voraussetzung einer 430jährigen Dauer des ägyptischen Aufenthaltes ausgehenden; denn der Beginn der 18. Dynastie, an welchen wahrscheinlich 2. Mos. 1, 8 zu denken ist, wird von den Ägyptologen einige Jahre vor oder nach 1700 v. Chr. angesetzt (vgl. oben S. 55; auch Wiedemann, Ägypt. Gesch. I, S. 293 f.). Auch die höheren Ansätze für Abraham (2100 oder 1960) würden besser als die niedrigeren zu der Annahme passen, daß Kedorlaomer (s. d. A.) ein späteres Glied derselben elamitischen Kuduriden-Dynastie war, welcher der ca. 2290 anzusetzende Kudurnachundi angehörte. — Indessen gehören die biblischen Daten der Patriarchengeschichte schon der bis auf Adam zurückgehenden, auf systematischer Berechnung beruhenden Reihe von Jahreszahlen an, welche für die Chronologie keinen Wert beanspruchen kann (vgl.

---

*) Darauf, daß die rabbinische Chronologie den Auszug aus Ägypten auf das Jahr 2448 d. W., d. h. auf (3762 —2448 =) 1314 v. Chr. ansetzt, kann aber keinerlei Gewicht gelegt werden, da dieselbe bekanntlich den Zeitraum von der Zerstörung des ersten Tempels (3338 d W. = 424 v. Chr.) bis zum Anfangstermine der Seleucidenära (der richtig auf 3450 d. W. = 312 v. Chr. gesetzt wird) nur zu 112 Jahren, also um mehr als 150 Jahre, nach unseren Daten um 164 Jahre zu kurz berechnet (vgl. Ideler I, S. 529. 581).

d. A. **Sethiten** Nr. 4). Die Erzählungen aus der Patriarchengeschichte passen auch mehrfach nicht in den chronologischen Rahmen hinein (z. B. 1. Mos. 20. 25, 1 ff. u. a.); und die chronologischen Kombinationen führen, namentlich wo die jenem Zahlensysteme nicht angehörigen Daten (vgl. Nr. 2) mit ins Spiel kommen, teilweise zu unannehmbaren Ergebnissen (vgl. namentlich d. Art. **Jakob**, S. 673 Anm.). — Hinsichtlich der Urzeit aber kommt zu dem auf systematischer Berechnung beruhenden Charakter der Zahlen auch noch die Differenz derselben in den verschiedenen Texten hinzu, indem im hebr. Texte die vorsintflutliche Periode 1656 und die nachsintflutliche bis zur Einwanderung Abrahams in Canaan 365 bezw. 367, zusammen also 2021, bezw. 2023 Jahre beträgt, wogegen nach der Sept. jene 2242 (nach cod. Alex. 2262) und diese 1247 (cod. Alex. 1147), beide zusammen also 3489 (cod. Alex. 3409) Jahre und nach dem samaritanischen Texte jene 1307 und diese 1017, beide zusammen also 2324 Jahre umfassen. Die Frage, welche dieser drei Zahlenreihen die ursprüngliche sei, hat nur textkritisches, aber kein chronologisches Interesse (s. **Sethiten** Nr. 4). — Vgl. zu dem Art. **Schrader**, KAT.[2] S. 458 bis 468; H. **Brandes**, Die Königsreihen von Juda und Israel; **derselbe**, Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Altertum 1874; **Wellhausen** in Jahrbb. für deutsche Theologie 1875 S. 607—640; **Neteler**, Zusammenhang der alttest. Zeitrechnung mit der Profangeschichte 1879; Stellung der alttest. Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte 1892; Fr. **Hommel**, Abriß der Babylonisch-assyrischen und israelischen Geschichte 1880; **Kamphausen**, Die Chronologie der hebräischen Könige 1883. E. **Meyer**, Geschichte des Altertums 1884. A. **Klostermann**, Die Bücher Samuelis und der Könige 1887, S. 493 ff.

Zela, Stadt in Benjamin (Jos. 18, 28), woselbst sich das Erbbegräbnis der Familie Kis befand, und wohin daher David die Gebeine Sauls aus Jabes in Gilead überführte (2. Sam. 21, 14). Ihre Lage ist nicht bekannt. Es liegt allerdings nahe, Zela in der Nähe von Gibea Sauls (s. d. Art.) zu suchen. 1 St. nordöstlich von diesem (dem heutigen Tell el-Fûl) finden sich alte Felsengräber, Ḳubûr beni Israʿîm (Isra'în?) „Gräber der Kinder Israel" (aber auch Ḳubûr el ʿAmâlike, „Amalekitergräber") genannt, welche de Saulcy für die Stelle von Zela halten möchte. S. Memoirs III, p. 100 ff. (m. Abbild. der Gräber). M.

Zelophchad, s. Erbrecht Nr. 2.

Zelotes, s. Simon im N. T. Nr. 2.

1 **Zelt** (hebr 'ohel) und **Hütte** (hebr. sukka) dürfen trotz ihrer Verwandtschaft nicht mit einander verwechselt werden, da das Hebräische (vgl. die Artt. **Ahala, Succoth**) sie in der Regel scharf unterscheidet. Im Anschluß an das Griechische, welches trotz seines sonstigen Reichtums für beides nur das **eine** Wort skēnē besitzt, gebraucht Luther gewöhnlich auch für 'ohel die Übersetzung „Hütte", welche leicht zu falschen Vorstellungen verleiten könnte. So führt bekanntlich das prächtige heilige Zelt den Namen der Stiftshütte (s. d. A.). Allerdings erinnert dies Heiligtum durch seine Bohlen an eine Bretterhütte; aber wir verbinden doch mit dem Begriff der Hütte meistens die Vorstellung einer kleinen, aus Ästen, belaubten Zweigen, Schilfrohr ꝛc. leicht zusammengefügten Wohnung. Wie sukka Hiob 38, 40 (Luth.: Höhle) das Dickicht ist, worin der Löwe lagert, so bezeichnet das Wort gewöhnlich eine Laube von Reisig, wie sie z. B. der Feldhüter für kurze Zeit sich macht, während welcher er die Pflanzungen zu schützen hat; frei übersetzt Luth. Jes. 1, 8 sukka durch Häuslein, Hiob 27, 18 durch Schaur, da eine solche Hütte doch einigen Schutz vor Wind und Wetter, namentlich aber gegen die Sonne gewährt. Ein besseres Obdach als die Hütte (Jon. 4, 5 ff.) ist das über Stangen ausgespannte dichte Zelt, zu dem ursprünglich wohl Tierhäute, aber schon im Altertume gewöhnlich nur grobe Tücher verwendet wurden. Niemals übersetzt Luth. 'ohel durch Zelt, zuweilen aber durch „Gezelt", z. B. Jer. 6, 3. 37, 10 das Hirten- oder Krieger-Zelt, Richt. 7, 13 das Feldherrnzelt und Dan. 11, 45 das Palastgezelt des Königs. Ein Zelt kann eben groß und prächtig sein. Auch die sukka kann bildlich (vgl. Ps. 27, 5. Jes. 4, 6) jedes beliebige Schutzdach bezeichnen; gewöhnlich aber ist's eine kleine, rasch an Ort und Stelle zurechtgemachte Hütte, welche man nicht gleich dem wertvolleren Zelt, das sich erst nach Jahren abnutzt, mit sich führt. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß Succoth (vgl. Brugsch, Geschichte Ägyptens. Leipzig 1877, S. 191. 202 ff.) ein wandelndes Nomadendorf bedeutete; vielmehr denken wir besser an unbewegliche Lehmschuppen oder an Hütten von Schilfrohr und Binsen, die in der sumpfigen (s. ob. S. 899b) Gegend leicht herzustellen waren (vgl. Robins. III, S. 565). Während Amos (9, 11) das Haus Davids verächtlich eine zerfallene Hütte nennt oder nach anderer Deutung die einfachen Bauten zur Zeit Davids als Hütten bezeichnet, wird Jes. 16, 5, wo die deutsche Bibel nach ihrer gewöhnlichen ungenauen Übersetzung von 'ohel ebenfalls „Hütte" gibt, treffend vom Zelt Davids gesprochen. In 1. Mos. 33, 17. 19 ist von den Hütten die Rede, welche Jakob für sein Vieh machte, und von dem Zelt (Luth.: Hütte), das er für sich aufgeschlagen hatte. Wenn Uria, der nicht in seinem bequemen Hause schlafen wollte, den David (2. Sam. 11, 11) darauf hinwies, daß die Gottes-

lade und die israelitischen Krieger kein besseres Obdach als Hütten hatten, so bezeichnete er wahrscheinlich die Zelte (so hier Luth.) in verächtlicher Rede als elende Baracken; möglich ist's aber, daß die vor Rabba liegenden Hebräer großenteils der Zelte entbehrten und sich mit wirklichen Hütten begnügen mußten. Eine Vermischung der beim Herbstfest üblichen Hütten oder Laubhütten (s. ob. S. 907 f., vgl. 3. Mos. 23, 42 f. 1. Kön. 20, 12. 16) mit den Zelten der in der Wüste umherziehenden Araber (vgl. Richt. 6, 5. Jes. 13, 20) liegt Hos. 12, 10 vor, wo der Prophet von Zelten spricht. —

2 Gehen wir nun noch näher auf Gebrauch und Art der Zelte im Morgenlande ein, so bedarf man in Ermangelung fester Häuser bei Tage fast noch mehr solcher schützenden Wohnungen, als während der Nachtzeit. Wer nur irgend bequem reisen will, muß dort noch jetzt Zelte haben (vgl. Robins. I, S. 54 und s. d. Artt. Herbergen, Reisen). Schon seit Jahrtausenden wohnen die Beduinen in solchen, wie die Araber sie nennen, „härenen Häusern", die meistens aus den von ihren Weibern gesponnenen und gewobenen schwarzen (vgl. Hohesl. 1, 5) Ziegenhaaren gemacht werden. Nach Arvieux (III, 214 f.) sind diese Zelte stark, so dicht und dergestalt gespannt, daß selbst der heftigste Regen nicht durchdringen kann. Die Zelte der Emire sind nach diesem Gewährsmanne zwar größer und höher als die übrigen, bestehen aber aus demselben Stoffe. Vielleicht waren sogar die Vorhänge oder Zelttücher Salomo's (Hohesl. 1, 5 hat Luth. wie 2. Sam. 7, 2: Teppiche, dagegen z. B. Jer. 10, 20. Hab. 3, 7: Gezelte), mag man auch an ein prächtig gearbeitetes Lustzelt denken, aus den schwarzen oder braunen Haaren von Ziegen oder (vgl. Volney, R. I, S. 303) Kamelen gemacht. Zur Befestigung der Zelte dienen die oft in der Bibel erwähnten Stricke und Pflöcke (Luther z. B. 2. Mos. 35, 18: Seile und Nägel); das Ausreißen der Zeltpflöcke aus der Erde ist im Hebräischen ein gewöhnlicher Ausdruck für den Aufbruch zur Reise. Nur selten reißt ein heftiger Windstoß die Pflöcke heraus und wirft das Zelt plötzlich um (vgl. E. H. Palmer, Wüstenwanderung, S. 99); vgl. Ps. 58, 10. Von den Zeltstangen wird in der Bibel nicht ausdrücklich geredet; denn das Judith 13, 7 von Luther „Säule" übersetzte Wort bedeutet die an der Bettstelle, welche im Zelt (V. 1) stand, hervorragende säulenartige Stange, an der des Holofernes Schwert hing, wie das Mückennetz (s. d. A. Bette) an den Säulen, welche der griechische Text in V. 9 nennt. Nach Volney werden die Zelte der Beduinen gewöhnlich über drei oder fünf Stangen ausgespannt, die fünf bis sechs Fuß hoch sind, wodurch sie ein sehr gedrücktes Ansehen bekommen. Schon im Altertum wird die Gestalt der Zelte entweder rund und zum Teil kegelförmig, oder länglich (vgl. Shaw, R. 193 f. Niebuhr R. I, 121), d. h. einem umgekehrten Schiffsboden (Sallust. Bell. Jug. 18) ähnlich, gewesen sein. Zuweilen (vgl. Harmar-Faber I, S. 114 f.) wird das Zelt durch Vorhänge in drei Räume eingeteilt, deren hinterster das Frauengemach bildet, während der mittlere den Mann und seine Gäste aufnimmt, der vorderste aber Dienern oder auch wohl kleinem Vieh zum Obdach dient. In der Regel jedoch hat das von einer Familie bewohnte Beduinenzelt nur zwei Abteilungen, deren eine für Weiber und Kinder bestimmt ist (vgl. Volney I, 304. Furrer, Wanderungen durch Paläst. S. 164). Die Zelte (Robinson II, S. 404 f. E. H. Palmer, S. 345. 380 f.) bilden häufig genug „den gewöhnlichen Zusammenkunftsort von Männern, Weibern, Kindern, Kälbern, Lämmern und kleinen Ziegen", und die Weiber nehmen in ihrer zugleich als Küche und Vorratskammer dienenden Abteilung die verschiedensten Haushaltungsverrichtungen vor. Natürlich besitzen die Vornehmern nicht nur größere Zelte, Häuptlinge sogar wohl ein Audienzzelt, das etwa ein halbes Hundert von Personen aufnehmen kann, sondern haben auch oft besondere Zelte für ihre Weiber (vgl. 1. Mos. 24, 67. 31, 33 f.) und das Gesinde. In dem für Männer eigentlich unzugänglichen Frauenzelte (vgl. Richt. 4, 17 ff.) darf ein Flüchtling die größte Sicherheit zu finden hoffen (vgl. 1. Mos. 19, 8). Wie stark zur Zeit des N. T.s der Gebrauch von Zelten war, zeigt auch das Gewerbe des Paulus (s. d. A. Nr. 1 und Handwerke), der entweder die Haare besonders der cilicischen Ziegen zu grobem Zelttuch (latein. cilicium) verwob, oder doch wenigstens solche Tücher zu Zelten zusammennähte; die letztere Deutung vom Zeltmacher (Apstlg. 18, 3) ist möglich, da die Griechen eine Zeltfabrik als Zeltnäherei bezeichneten. Die Zeltdecken wurden nicht nur auf Reisen und im Kriege (vgl. 2. Kön. 7, 7) gebraucht, sondern auch auf Schiffen und zu den in Syrien und den Nachbarländern von jeher üblichen Hirtenzelten (vgl. 1. Mos. 4, 20. 25, 27

Das Innere eines Zeltes.
Aus den Ruinen von Kujundschik. Nach Layard.

und s. d. A. Hirten; über die Zelte der hebräischen Patriarchen vgl. 1. Mos. 13, 3. 5. 12. 18, 1 f. 6. 9 f. 26, 25. 33, 19; über die Zelte der Israeliten zur Zeit Moses vgl. 2. Mos. 16, 16. 4. Mos. 19, 14). Übrigens darf man aus Jos. 22, 4. 7, wo Zelt statt Haus (s. d. A. Nr. 1; vgl. Richt. 7, 8) gesetzt ist, keineswegs (vgl. 4. Mos. 31, 18) folgern, daß die transjordanischen Stämme noch als Zeltbewohner (vgl. Richt. 8, 11. Jer. 35, 10) aufgeführt seien. Das einfache Hausgerät (s. d. A.) der Zeltbewohner muß leicht transportiert (vgl. Jes. 33, 20. 38, 12) werden können, z. B. die Leuchte (vgl. Hiob 29, 3) und die als Bette und als Tisch (s. ob. S. 958) dienenden Decken. Die Zusammenstellung vieler Zelte zu einem Zeltlager oder Zeltdorfe geschieht in verschiedener Weise. Zuweilen bilden die Zelte (vgl. Robins. II, 404. E. H. Palmer, S. 340) ein Viereck; gewöhnlich aber werden sie in der kreisförmigen Rundung aufgeschlagen, nach welcher das Zeltlager arabisch duwâr heißt, hebräisch ṭîra (vgl. 1. Mos. 25, 16. Ps. 69, 26, wo Luther „Stadt" und „Wohnung" bietet). Während diese beweglichen Zeltdörfer gewöhnlich nur von Hunden bewacht werden, gab es schon im hohen Altertum (s. d. Artt. Dorf, Hazar) feste Einfriedigungen, welche zum Teil an die als Cromlechs bezeichneten Steinkreise erinnern, nämlich Gehöfte, die von kreisförmig gezogenen, etwa drei Fuß hohen Steinmauern umgeben waren, auf welchen dichte Büschel stachlichter Akazien eine undurchdringliche Hecke bildeten (vgl. E. H. Palmer, S. 247 f. 109 f. 199. 332). Vielleicht bedeutet das hebr. chaṣer in 1. Mos. 25, 16. Jes. 42, 11 ein so befestigtes Gehöfte, dessen Wohnungen wohl ursprünglich aus kleinen steinernen Häusern oder Lehmhütten, später auch aus Zelten bestanden. Durch irrige Übersetzung heißt es Jes. 14, 31, daß kein Einsamer in seinen Gezelten sei, wo der Sinn des Grundtextes ist, daß keiner sich absondere von seiner Schar (vgl. Jes. 5, 27); ähnlich ist Jer. 46, 17 nicht vom Lassen des Gezelts, sondern vom Verstreichenlassen der Frist die Rede. Kph.

Große Beduinenzelte. Nach Weiß, Kostümkunde.

Zelzach wird nur 1. Sam. 10, 2 als Ort in Benjamin genannt, unweit des Grabes der Rahel. Wir sind daher zur Bestimmung der Lage von Zelzach an jenes Grab gewiesen, das aber noch keineswegs sicher fixiert worden ist (s. d. Artt. Rahel und Rama). Van de Velde hat z. B. das Dorf Bêt Dschâla (vgl. S. 1283 b) für Zelzach erklärt. Konrad Schick, der das 1. Sam. 10 erwähnte Grab der Rahel in einem alten Grabmal wiederfinden will, das sich nördlich von Ḳasṭal (westlich von Jerusalem) findet, und Ḳubbet ʿAbd el-ʿAzîz, aber auch Ḳubbet Rachîl genannt wird, sucht Zelzach in dessen Nähe (s. ZDPV. IV, S. 249). Eine Spur des alten Namens ist nirgend erhalten. Zelzach mit Zela (s. d. A.) zu identifizieren, liegt weder Veranlassung noch Berechtigung vor. M.

Zemach (Sach. 3, 8. 6, 12), das hebr. Wort ṣémach, d. i. Sproß, Gewächs, Name des Messias, entnommen aus Jer. 23, 5 f.

Zemaraim war eine Stadt in Benjamin. Da sie nach Jos. 18, 22 vermutlich östlich von Bethel, nach dem Jordan zu, lag, identifiziert man sie zumeist mit der großen Ruinenstätte es-Sumra, 2 St. östlich von Jericho. Allein, wenn — was doch sehr wahrscheinlich — unter dem „Berg Zemaraim auf dem Gebirge Ephraim" (2. Chr. 13, 4) der Berg zu verstehen ist, auf welchem oder an welchem Zemaraim lag, so muß dieses näher bei Bethel und Ephron (eṭ-Ṭaijibe), auf dem Gebirge, gesucht werden, und nicht so tief unten am Jordan. M.

Zemari, d. i. Zemariter oder Bewohner von Zemar, erscheint 1. Mos. 10, 18 (1. Chr. 1, 16) als der vorletzte unter den elf Söhnen Canaans zwischen den Arwaditern und Hamathitern, bezeichnet also eine Abzweigung der Phönicier (s. d. A.). Die klassischen Geographen kennen eine Stadt oder Kastell Simyra am Fuß des Libanon; demselben entsprechen wohl die Ruinen von Sumra, welche von neueren Reisenden am Nahr el-kebîr (dem alten Eleutherus) gefunden

worden sind. Für die einstige Bedeutung des Ortes spricht seine öftere Erwähnung als ir Ṣimir, auch Ṣimirra, Ṣimirri, in den assyrischen Keilinschriften (vgl. Schrader KAT.² S. 105). Ksch.

Zenan, s. Zaenan.

Zenas (der Name abgekürzt aus Zenodorus): ein Tit. 3, 13 erwähnter, zum Christentum übergetretener jüdischer Schriftgelehrter. In der betreffenden Stelle wird er mit dem aus dem ersten Korintherbriefe und aus Apstlg. 18 bekannten Alexandriner Apollos zusammengestellt und als ein mit diesem derzeit in Kreta verweilender Freund des Apostels Paulus erwähnt. Sonst ist nichts über ihn bekannt; daß er einer der siebzig Jünger und nachmals Bischof von Diospolis gewesen, ist unverbürgte spätere Sage. Bg.

1 **Zephanja** (d. i. Jehova birgt, griech. und lat. Sophonias) 1) Z., Sohn des Chusi, der Prophet, lebte zur Zeit Josias (Zeph. 1, 1). Streitig ist, ob seine Wirksamkeit der ersten Periode dieser Regierung, vor der großen Reformation des Jahres 623, oder der Periode nach der Reform angehört habe (vgl. o. S. 786). Das Büchlein prophetischer Reden, das Z. hinterlassen, gibt zur Entscheidung der Frage wenig Anhalt. Denn von einem unmittelbaren Eingreifen des Propheten in die Zeitgeschichte meldet es so wenig, wie die Geschichtsbücher; bietet vielmehr in beredter und zum Teil schwungvoller Prosa und mit vielfacher Anlehnung an andere Propheten eine meist allgemein gehaltene Ausführung gewisser Hauptpunkte der prophetischen Gesamtlehre. Z. verkündet das Gericht (1, 15 dies irae), und zwar sowohl das Gericht über Juda (1, 2—2, 3. 3, 1—7), als das Gericht über die Heidenwelt, die nächsten und die entferntesten Völker (2, 4—15. 3, 8), und schließt daran einen schönen Ausblick auf das zukünftige Heil der neugesammelten Gemeinde Gottes (3, 9—20). Die Bezugnahme (2, 13 ff.) auf den Fall Ninive's (608; vgl. oben S. 1112) gibt kein geschichtliches Indicium, da durch Z.'s Zeitlage unter Josia († 609) gefordert wird, daß diese Beziehung nicht als Rückblick auf Geschehenes, sondern mit der herkömmlichen Lesung des hebräischen Textes als Ausblick auf Zukünftiges gefaßt werden muß. Auch die Bezugnahme auf den Verheerungszug der Scythen (s. d. A.), welche an Stellen wie 3, 6 und namentlich bei der Bedrohung der Philister 2, 4—6 vorzuliegen scheint, bestätigt nur im allgemeinen die josianische Zeitlage, ohne in derselben einen besonderen Abschnitt bestimmt zu fixieren. Dagegen ist zu beachten, daß der Prophet mit Vorliebe auf den Wortlaut des Deuteronomiums zurückgreift, der seit der Reformation Josia's so große Bedeutung für die damalige Prophetie gewonnen. Die Königssöhne 1, 8 werden am füglichsten von Söhnen Josia's zu verstehen sein, deren ältester nicht vor 634 geboren sein (2. Kön. 22, 1. 23, 36), also nicht vor 623 öffentliches Ärgernis gegeben haben kann. Nimmt man hinzu, daß überhaupt die Rede des Propheten den Charakter trägt, nicht eine in Angriff zu nehmende Reformation hervorrufen zu wollen, sondern dem Unmut über die unzulängliche Wirkung einen längst in Gang gesetzten Ausdruck zu geben (3, 5. 1, 12 f. 2, 1 ff.), so wird man nach alledem seine Wirksamkeit in die letzten Zeiten Josia's zu datieren geneigt sein, und also den „Rest des Baal" (1, 4) wie auch der Ausdruck selbst anzeigt, von den Überresten des Götzendienstes zu verstehen haben, welche Josia's Reform nicht erreicht hatte, und die denn auch unter seinen Nachfolgern sofort wieder üppig auswucherten (Hes. 8). Dahingestellt muß bleiben, ob Z. dem königlichen Hause selbst verwandt war. Man schließt dies daraus, daß die Ahnenreihe (1, 1) mit Nennung eines Hiskia abschließt, unter welchem möglicherweise der gleichnamige König verstanden werden kann. — 2) Z., Sohn des 2 Maʿseja, der Priester, war einer der Führer der Patriotenpartei, welche unter Zedekia (s. d. A.) das Staatsruder im scharfen Streite mit dem Propheten Jeremia führte. Er bekleidete das „Amt Jojada's", die Oberaufsicht im Tempel zu führen (Jer. 29, 25 f., vgl. 2. Kön. 11, 18) und führte in dieser Stellung nicht ohne Nachdruck gegen die Autorität Jeremia's die der Irrpropheten ins Feld, welche zum Teil auch von Babel aus die Abfallsgelüste in Jerusalem ermutigten (Jer. 29, 29). Doch mußte er sich, als nun die babylonische Gefahr herannahte, bequemen, die ehrenvollen Gesandtschaften Zedekia's an den verhaßten Propheten zu leiten (Jer. 21, 1. 37, 3). Daß aber dabei seine innere Stellung dieselbe blieb, zeigt der Umstand, daß er unter den ersten war, welche nach der Eroberung Jerusalems Nebusaradan gefangen nehmen und zur Aburteilung nach Ribla bringen ließ (2. Kön. 25, 18. 21. Jer. 52, 24. 27). Möglich, daß er derselbe Z. ist, dessen Sohn Josia wir sechzig Jahre später in einer angesehenen Stellung unter den Zurückgekehrten finden (Sach. 6, 10. 14). — Einen anderen Priester des Namens Z. finden wir 1. Chr. 7, 36 (6, 21). Kl.

Zephat, Zephata, s. Horma.

Zer, feste Stadt im Stamme Naphtali (Jos. 19, 35), nach dem Talmud in der Nähe von Hazziddim (s. d. A.) zu suchen. Furrer hält die Identität mit Magdala für möglich (ZDPV. II, 57). M.

Zereda, s. Zaredatha.

Zereratha, s. Zaredatha.

Zereth Sahar (hebr. Ṣéreth ha-schachar, d. i. „Glanz der Morgenröte") war eine rubenitische Stadt (wahrscheinlich auch auf der Mescha-Inschrift erwähnt, ZDMG. XXIV, 259 f.), die nach Jos. 13, 19 „auf einem Berge des Thales" lag, d. h. auf einer der die Thalschlucht des Toten Meeres im Osten begrenzenden Höhen. Südlich vom Zerka Maʿîn liegt eine Ruine Zâra (so Seetzen; nebst Wadi Ṣara und ʿAin eṣ-Ṣara, ZDPV. II, 221), welche schon Seetzen mit Zereth Sahar kombiniert hat, vgl. ZDPV. II, 244. M.

Zerstreuung. Seitdem ein großer Teil des jüdischen Volkes in den verschiedensten Ländern außerhalb Paläſtina's teils gewaltsam angesiedelt worden war, teils sich freiwillig angesiedelt hatte, wurde die Gesamtheit dieser Zerstreuten im jüdisch-griechischen Sprachgebrauch schlechthin als „die Zerstreuung" (diaspora) bezeichnet. Man versteht also darunter nicht nur die Thatsache der Zerstreuung, sondern auch die zerstreuten Personen selbst. Im N. T. findet sich der Ausdruck nur dreimal, darunter nur einmal von der jüdischen Zerstreuung, nämlich Joh. 7, 35, wo Luther übersetzt hat: „Will er unter die Griechen gehen, die hin und her zerstreuet liegen?" Der revidierte Text hat dafür richtiger: „zu den Zerstreuten unter den Griechen", nämlich zu den Juden, welche unter den Griechen zerstreut leben. Die beiden anderen Stellen sind die Überschriften des Jakobus- und des ersten Petrusbriefes (Jak. 1, 1: den zwölf Geschlechtern, die da sind hin und her, 1. Petr. 1, 1: den erwählten Fremdlingen hin und her). Da aber beide Briefe an christliche Leser gerichtet sind, so kann an beiden Stellen nicht die jüdische Zerstreuung gemeint sein. Der Ausdruck ist also hier bereits auf die Christen, die in der Welt zerstreut leben, übertragen. — Die Entstehung der jüdischen „Zerstreuung" ist im allgemeinen auf zwei Haupt-Ursachen zurückzuführen: teils gewaltsame Verpflanzung durch fremde Machthaber, teils freiwillige Auswanderung. Durch erstere Thatsache sind namentlich in der älteren Zeit viele Tausende von Juden nach dem fernen Osten, in die Länder jenseits des Euphrat und Tigris, verpflanzt worden; so nach der Eroberung des Zehnstämmereiches durch die Assyrer und nach der Eroberung des eigentlichen Judäa durch die Chaldäer. Infolge freiwilliger Auswanderung, namentlich um des Handels willen, haben sich besonders in der späteren Zeit, seit Alexander d. Gr., unzählige Juden an den Haupt-Handelsplätzen des mittelländischen Meeres angesiedelt. Teilweise sind auch in dieser späteren Zeit noch Massen-Ansiedelungen veranlaßt worden durch die günstigen Bedingungen, welche den Ansiedlern von den hellenistischen Königen gewährt wurden; so von Alexander d. Gr. und den Ptolemäern in Ägypten, von den Seleuciden in Syrien und Klein-Asien. Es lag ja im Interesse dieser Herrscher, die Völker möglichst durcheinander zu würfeln, um dadurch die nationale Kraft der einzelnen zu brechen. In der römischen Zeit wissen wir namentlich noch von einer Massendeportation, nämlich von der Verpflanzung kriegsgefangener Juden nach Rom durch Pompejus. — Aus diesen verschiedenen Ursachen waren etwa um die Zeit von Christi Geburt nicht nur Tausende, sondern Millionen von Juden in alle Welt hin zerstreut. Es gab kein Land der damaligen civilisierten Welt, wo nicht auch Judengemeinden von größerem oder geringerem Umfange gewesen wären. Am zahlreichsten und dichtesten saßen sie in jenen Ländern des fernen Ostens, welche damals zum parthischen Reiche gehörten, in Babylonien und weiter nördlich und östlich. Hieher waren sie einst gewaltsam durch die Assyrer und Chaldäer verpflanzt worden. Und als später die persischen Könige den Exulanten die Erlaubnis zur Rückkehr gaben, hatten nur sehr wenige von dieser Erlaubnis Gebrauch gemacht. Nur Angehörige der Stämme Juda und Benjamin samt Priestern und Leviten waren zurückgekehrt. Die Angehörigen der übrigen zehn Stämme waren in der „Verbannung" geblieben. So zählten denn zur Zeit Jesu Christi die in den Euphrat-Ländern wohnenden Juden nach Millionen, wie Josephus ausdrücklich versichert und die Thatsachen der Geschichte, namentlich auch noch der große Juden-Aufstand zur Zeit Trajans es bestätigen. — Unter den Provinzen des römischen Reiches hatte wie begreiflich, vor allem Syrien einen starken Bruchteil jüdischer Einwohner. Die Gunst der ersten Seleuciden, die Nachbarschaft Paläſtina's, hatte einen breiten Strom jüdischer Auswanderer dorthin geführt. In den Hauptstädten wie Antiochia und Damaskus lebten sie zu Tausenden. — Von Syrien aus hatten sie sich dann auch weiter nach Kleinasien hin gezogen. In Pamphylien und Cilicien, Asien, Bithynien und Pontus, überhaupt in den meisten Landschaften Klein-Asiens lebten sie in großer Menge. — Nächst Syrien war es besonders das andere Nachbarland Paläſtina's Ägypten, wo die Juden in dichten Massen sich angesiedelt hatten. Philo schätzt die jüdischen Einwohner Ägyptens zu seiner Zeit auf etwa eine Million. In der Hauptstadt Alexandria hatte schon deren Gründer Alexander d. Gr. Juden angesiedelt. Die ersten Ptolemäer begünstigten den weiteren Zuzug derselben. Sie erhielten einen eigenen Stadtteil zur Bewohnung angewiesen, damit sie leichter ihre Reinheitsgesetze beobachten könnten, indem sie weniger mit den Fremden in Berührung kämen. Zur Zeit Philo's nannte man von den fünf Stadtquartieren Alexandria's zwei „die jüdischen", weil sie vorwiegend von Juden bewohnt wurden. Doch

wohnten dieselben zerstreut auch in den anderen Quartieren; woraus man also sieht, daß die Absperrung doch keine strenge war. — Von Ägypten aus war die jüdische Diaspora auch nach Cyrenaica vorgedrungen. Die Einwohner der Stadt Cyrene zerfielen zur Zeit Sulla's in vier Klassen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden. Von der ungeheuren Masse der auch in diesen Gegenden wohnenden Juden bekommt man eine Vorstellung besonders durch die Gewalt und den Umfang des Juden-Aufstandes, der zur Zeit Trajans auch hier sich erhob, und der nur mit äußerster Kraftanstrengung und durch Aufbietung großer militärischer Streitkräfte unterdrückt werden konnte. — Auch in dem Heimatlande der klassischen Bildung, in **Griechenland**, hatten die betriebsamen jüdischen Kaufleute, den Spuren der phönicischen folgend, ihre Handelsniederlassungen gegründet. In Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, lauter bedeutenden Handelsplätzen, fand der Apostel Paulus bekanntlich jüdische Gemeinden vor. Vielleicht noch dichter saßen sie auf den großen Inseln des mittelländischen Meeres: Euböa, **Cypern** und **Kreta**. Sicher ist dies in betreff Cyperns durch den großen Judenaufstand unter Trajan bezeugt. — Verhältnismäßig am spätesten sind die Juden nach **Italien** und weiter westlich gekommen. Doch beginnen auch hier die gegenseitigen Beziehungen bereits im zweiten Jahrhundert vor Christi. Nachdem die Römer in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das macedonische Reich vernichtet und die Macht des syrisch-seleucidischen gebrochen hatten, war ihre Vorherrschaft auch an der ganzen Ostküste des mittelländischen Meeres entschieden. Von da an sehen wir daher auch die Juden schon in diplomatische Beziehung zu den Römern treten. Jüdische Gesandtschaften gingen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr., zur Zeit der Makkabäer Judas, Jonathan und Simon, nach Rom (s. d. A. **Römer** S. 1314). Zur dauernden Ansiedelung einer größeren Anzahl von Juden in Rom kam es spätestens zur Zeit des Pompejus, der nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. Hunderte von jüdischen Kriegsgefangenen nach Rom schleppte und dort als Sklaven verkaufte. Die jüdischen Sklaven waren aber wegen ihrer peinlichen Gesetzlichkeit ein sehr unbequemer Besitz und wurden daher von ihren Herren vielfach freigelassen. So bildete sich die bald nach Tausenden zählende römische Judengemeinde, die sich hauptsächlich in dem Stadtteil jenseits des Tiber ansiedelte. Schon zur Zeit Cicero's war die Zahl der Juden in Rom so groß, daß diesem bei seiner Verteidigung des Judenfeindes Flaccus im Jahre 59 die Masse der jüdischen Zuhörerschaft höchst unbequem war. Beim Tode Cäsars, des großen Gönners der Juden, wurde dessen Scheiterhaufe die Nächte hindurch von klagenden Juden umringt. Seit Tiberius beginnen dann allerdings die Maßregeln zur Unterdrückung der Juden in Rom: unter ihm und dann weiter unter Claudius wurden sie summarisch aus der Stadt verwiesen. Der Erfolg kann aber immer nur von sehr kurzer Dauer gewesen sein. Trotz aller Maßregelungen fuhren sie doch fort, in Rom nicht nur zu existieren, sondern sogar eine große Rolle im öffentlichen Leben zu spielen, wie ja aus den ärgerlichen Andeutungen der Satiriker zur Genüge bekannt ist. — Außer in Rom scheint namentlich auch in der wichtigen Hafenstadt **Puteoli** (Dikäarchia) eine Judengemeinde gewesen zu sein. Für das übrige Italien, Gallien und Spanien ist die Existenz von Judengemeinden wenigstens in der späteren Kaiserzeit (vom dritten Jahrh. nach Chr. an) bezeugt. — Überall, wo die Juden in einiger Zahl beisammen wohnten, organisierten sie sich zu selbständigen **Gemeinden**. Die **Verfassung** derselben war aber, wie es scheint, nicht überall dieselbe. In Alexandria stand bis zur Zeit des Augustus ein **Ethnarch** mit einer Art von monarchischer Gewalt an der Spitze der Judenschaft; später finden wir daselbst einen Ältestenrat (Gerusia) mit Archonten an der Spitze. Solche jüdische Archonten werden auch sonst in den meisten Diaspora-Gemeinden, über welche wir überhaupt nähere Nachrichten haben, erwähnt. Interessant ist namentlich eine griechische Inschrift aus der Stadt Berenice in Cyrenaica (Corp. Inscr. Graec. n. 5361), die ein Ehrendekret der dortigen jüdischen Gemeinde für den der jüdischen Gemeinde freundlich gesinnten römischen Statthalter Marcus Tilius Sextus enthält. Die Ausstellung dieses Ehrendekretes ist, wie es auf der Inschrift heißt, beschlossen worden „von den (neun) Archonten und der Gemeinde der Juden in Berenice". Verhältnismäßig am vollständigsten sind wir über die Gemeinde-Verfassung der Juden in **Rom** unterrichtet durch die zahlreichen Grabschriften, welche in den dortigen jüdischen Begräbnisstätten gefunden wurden (s. **Schürer**, die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt, 1879). Aus diesen Inschriften, die freilich erst der späteren Kaiserzeit, etwa dem dritten und vierten Jahrhundert nach Chr. angehören, sahen wir zunächst, daß es in Rom nicht nur eine, sondern eine ganze Anzahl jüdischer Gemeinden gab, die ihre besonderen Namen hatten. Die einen nannten sich nach vornehmen Personen (Augustus, Agrippa, Volumnus), sei es nun, daß diese Männer ihre Patrone waren oder daß die Gemeinde aus Leuten bestand, welche sich im Dienste der betreffenden Männer befanden. Andere Gemeinden nannten sich nach gewissen Stadtteilen (dem campus Martius, der Subura), wo die Gemeindeglieder vorwiegend wohnten, oder wo ihre Synagoge war.

Wieder andere nannten sich nach einem bedeutungsvollen Symbol (Gemeinde des Ölbaumes). Eine dieser Gemeinden heißt schlechtweg „die Gemeinde der Hebräer", was im Unterschied von den anderen jüdischen Gemeinden wohl besagen soll, daß sie die Gemeinde der hebräisch sprechenden Juden ist. Jede dieser Gemeinden hatte nun ihren eigenen Ältestenrat und eigene Beamte. Den Ausschuß des Ältestenrates bildete eine Anzahl „Archonten", an deren Spitze wieder ein „Gerusiarches" stand. Für besondere Funktionen gab es, wie in Paläistina, besondere Beamte, unter welchen namentlich der „Archisynagog", der beim Gottesdienst die Aufsicht zu führen hatte, hervorzuheben ist (s. über diesen d. A. Synagogen 3 S. 1616b). — Der Zweck dieser selbständigen Gemeinde-Organisation war nicht nur die Pflege der väterlichen Religion, sondern auch die Pflege und Aufrechterhaltung der jüdischen Sitte und des jüdischen Rechtes. Die beiden letzteren gehören freilich vom jüdischen Standpunkte aus zur Religion selbst, sind also von dieser gar nicht zu trennen; an ihrer Aufrechterhaltung hängt ein unmittelbar religiöses Interesse. Zum Zwecke des Gottesdienstes hatten die Gemeinden in der Diaspora, wie in Paläistina überall, ihre Synagogen, in welchen an jedem Sabbath das Gesetz und die Propheten verlesen wurden. In größeren Städten waren mehrere Synagogen. So trifft auch der Apostel Paulus auf seinen Missionsreisen in Klein-Asien und Griechenland überall, wo jüdische Gemeinden waren, auch jüdische Synagogen: in Antiochia Pisidiä (Apstlg. 13, 14), Ikonium (14, 1), Ephesus (18, 19. 26. 19, 8), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 7). Durch die regelmäßige Vorlesung und Erläuterung des Gesetzes in diesen Synagogen wurde dafür gesorgt, daß auch den zerstreuten Gliedern des Volkes die väterliche Religion, das heißt: die Kenntnis und Ausübung des Gesetzes nicht verloren ging. Ein wesentliches Stück der Gesetzesbeobachtung war die Entrichtung der Abgaben an den Tempel und die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer. Letztere konnten bei größerer Entfernung von Jerusalem natürlich nicht in natura dorthin gebracht, überhaupt nicht jedesmal bei eintretender Verpflichtung sofort einzeln dargebracht werden. Man traf vielmehr die Veranstaltung, daß die fälligen Gaben in Geld umgesetzt, in jeder Stadt in einer gemeinsamen Kasse angesammelt und dann bei Gelegenheit der großen Feste nach Jerusalem überbracht wurden. Daß in dieser Weise das Gesetz auch von den Juden der Diaspora in der That gewissenhaft beobachtet wurde, ist durch eine Reihe authentischer Nachrichten sicher bezeugt. „Fast in jeder Stadt, sagt Philo, ist eine Kasse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes mit Überbringung der Gelder betraut." Wenn schon durch diese Einrichtung die stetige Verbindung mit dem Mutterlande aufrecht erhalten wurde, so geschah dies vollends in der umfassendsten und lebhaftesten Weise durch die regelmäßigen Festreisen der Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem. Jeder erwachsene Israelit war eigentlich verpflichtet, an jedem der drei Hauptfeste (Passah, Pfingsten und Laubhütten) persönlich in Jerusalem zu erscheinen. Und so weit es irgend thunlich war, ist auch dieses Gebot beobachtet worden. „Viele Tausende, sagt wiederum Philo, aus viel tausend Städten wallfahrten zu jedem Feste nach dem Tempel, die einen zu Lande, die anderen zur See, aus Osten und Westen, Norden und Süden." — Die Pflege des religiösen Lebens im eigentlichen 4 und engeren Sinne, war aber, wie gesagt, nicht der einzige Zweck, um dessentwillen die Juden in der Zerstreuung sich überall zu festgeschlossenen Gemeinden organisierten. Das Gesetz Israels erstreckte sich ja auch auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens. Zu seiner Aufrechterhaltung war es also notwendig, daß innerhalb der jüdischen Gemeinden auch in den Dingen des bürgerlichen Lebens nur nach jüdischem Gesetze verfahren und Recht gesprochen wurde. Auch dies ist, wenn nicht in vollem Umfang, so doch in hohem Maße erreicht worden. Man irrt gewiß nicht, wenn man annimmt, daß Juden bei Streitigkeiten unter sich nicht bei den heidnischen Gerichten, sondern bei den zuständigen Behörden ihrer eigenen Gemeinde Recht suchten. Die staatliche Gesetzgebung hat dies zum Teil, wenn auch mit gewissen Einschränkungen ausdrücklich gestattet. Die Gemeinden der Diaspora waren also nicht rein religiöse Gemeinden. Sie hatten vielmehr die Aufgabe, die an einem Orte wohnenden Juden in jeder Hinsicht als eine möglichst selbständige und geschlossene, nach ihren eigenen Ordnungen lebende Gemeinschaft zu organisieren. Für die staatliche Gesetzgebung fielen die jüdischen Gemeinden unter die Kategorie von Privat-Vereinen (collegia), wie es deren damals im römischen Reiche unzählige zu den verschiedensten Zwecken allenthalben gab. Viele dieser Vereine hatten besonders in den letzten Zeiten der römischen Republik auch politische Bestrebungen verfolgt. Bei Gründung der Monarchie durch Cäsar und Augustus wurden sie daher teils ganz verboten, teils unter schärfere staatliche Aufsicht gestellt. In betreff der jüdischen Gemeinden war aber schon durch Cäsar ausdrücklich erklärt worden, daß diese nicht unter das Verbot fallen. Sie gehörten also zu den staatlich erlaubten Genossenschaften; ihre Religion und deren Ausübung war eine durch die staatliche Gesetzgebung zugelassene (licita). An dieser, besonders durch Cäsar und Augustus geschaffenen

Rechtsgrundlage ist auch in der späteren Zeit nichts Wesentliches geändert worden. Zwar haben die heidnischen Stadtgemeinden, in deren Mitte die Juden wohnten, sich wiederholt darüber beschwert, daß diese nicht an den öffentlichen Kulten, namentlich auch nicht an dem Kultus des Kaisers und der Roma, teilnähmen. Allein mit Ausnahme der kurzen Regierung des tollen Caligula, der auch die Juden zur religiösen Verehrung des Kaisers zwingen wollte, sind diese stets in ihren alten Rechten von den Kaisern geschützt worden. Nur in der Stadt Rom selbst hat man zuweilen, wie zur Zeit des Tiberius und des Claudius, von dem alten Gesetze, welches alle fremden Kulte im Weichbilde der Stadt verbot, Gebrauch gemacht und die Juden aus der Stadt verwiesen. Allein diese Maßregeln bezogen sich immer nur auf das Weichbild der Stadt und sind überdies niemals lange aufrecht erhalten worden. — Durch die Gunst des Cäsar und Augustus ist den Juden aber nicht nur im allgemeinen die freie Ausübung ihrer Religion gestattet worden, sondern es sind auch manche specielle Verfügungen erlassen worden, durch welche diese ungehinderte Ausübung auch in einzelnen Punkten sicher gestellt werden sollte. Die jüdische Religion wird also geradezu unter den Schutz des Staatsgesetzes gestellt. In den Edikten, welche Josephus gesammelt hat, wird z. B. verfügt, daß die Juden in der Ausübung ihrer Religion nicht gehindert oder gestört werden dürfen, daß die Abgaben für den Tempel, welche sie in ihren Kassen ansammelten, aus allen Provinzen nach Jerusalem abgeführt werden dürften, und die Entwendung solcher Gelder wie Tempelraub zu bestrafen sei, daß die Juden am Sabbath nicht zum Erscheinen vor Gericht gezwungen werden sollten, ja sogar, daß ihnen statt des von den Kommunen gelieferten Öles entsprechende Geldsummen ausgehändigt werden sollten (weil heidnisches Öl für die Juden unbrauchbar war), und daß öffentliche Geld- und Getreidespenden, wenn sie auf einen Sabbath fielen, den Juden am folgenden Tage mitgeteilt werden sollten. —

5 Trotz ihrer religiösen Sonderstellung haben die Juden sich doch auch an dem bürgerlichen Leben der Städte, in welchen sie wohnten, beteiligt. Sie haben keineswegs überall nur die Stellung von Fremden (Nichtbürgern, Beisassen) gehabt, sondern genossen vielfach, namentlich in den zur hellenistischen Zeit neugegründeten oder neuorganisierten Städten von Syrien, Kleinasien und Ägypten, das volle Bürgerrecht. In Alexandria war ihnen schon bei der Gründung der Stadt durch Alexander d. Gr. der Name und das Recht der „Makedonen" verliehen worden. In Antiochia hatten sie ebenfalls bei der Gründung der Stadt durch Seleucus I. († 280 v. Chr.) das Bürgerrecht erhalten. Überhaupt hatte Seleucus I. in den zahlreichen von ihm gegründeten Städten überall auch den Juden das Bürgerrecht verliehen. In den Städten an der jonischen Küste, namentlich in Ephesus, in welchen die früheren oligarchischen Regierungen gestürzt und besonders durch Antiochus II. (261 bis 246 v. Chr.) demokratische Verfassungen eingeführt worden waren, haben wahrscheinlich bei dieser Neuordnung, also durch Antiochus II., auch die Juden das städtische Bürgerrecht erhalten. Obwohl diese also für ihre eigenen Zwecke abgesonderte Gemeinden bildeten, besaßen sie doch zugleich die aktive und passive Wahlfähigkeit für die städtischen Senate und nahmen an der Verwaltung der städtischen Angelegenheiten Anteil. Dies konnte freilich nicht ohne vielfache Inkonvenienzen abgehen, weshalb die städtischen Behörden öfters den Versuch machten, die Juden vom Bürgerrecht auszuschließen. Allein wo sie dasselbe einmal besaßen, da sind sie im Besitze desselben auch von den Kaisern geschützt worden. — Von großem Werte für sie war es auch, daß viele nicht nur in Rom, sondern auch in den Provinzen, das römische Bürgerrecht besaßen. Wie wir aus dem N. T. wissen, daß Paulus, ein Jude aus Tarsus in Cilicien, das römische Bürgerrecht besaß (Apstlg. 16, 37 ff. 22, 25–29), so ist gerade für Kleinasien durch eine Anzahl römischer Urkunden, welche Josephus mitteilt, die Thatsache verbürgt, daß viele Juden daselbst im Besitze des römischen Bürgerrechtes waren. —

6 Bei dieser günstigen Stellung, deren die Juden in der Zerstreuung fast überall sich erfreuten, gewannen sie nicht nur vielfach eine große Bedeutung für das öffentliche Leben (in ganz besonderem Maße gilt dies von Ägypten), sondern sie eigneten sich auch selbst die hellenistische Weltkultur, von der sie überall berührt wurden, in weitgehendem Maße an. Auch dies war namentlich wieder in Ägypten der Fall, im allgemeinen aber überhaupt bei den Juden der Diaspora. Die hebräische Sprache haben sie im Laufe der Zeit wohl zum größten Teile verlernt. Ihre Umgangssprache war das Griechische. Selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch haben sie dasselbe angenommen. Es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, daß in den Synagogen der Diaspora die heiligen Schriften griechisch verlesen, und daß in griechischer Sprache darüber gepredigt wurde. — Mit der griechischen Sprache fand auch die klassische Bildung und die Litteratur der Griechen mehr und mehr Eingang bei den Juden. Wir wissen durch das Beispiel Philo's, daß die vornehmen und gebildeten Juden Alexandria's eine sehr umfangreiche Kenntnis der griechischen Litteratur hatten: sie lasen und kannten ihren Homer und Hesiod, ihren Äschylus, Sophokles und Euripides. Sie studierten auch die griechischen Philosophen, vor allem Plato und die Stoiker. Was aber diesem hellenistischen Judentum eine ganz besondere Be-

deutung verlieh, das war die Hervorbringung einer eigenen, sehr umfangreichen hellenistisch-jüdischen Litteratur. Schon im dritten Jahrhundert ist der Pentateuch ins Griechische übersetzt worden, sehr bald auch die Propheten und die anderen heiligen Schriften. Auf dieser Grundlage erwuchs dann eine nach Form und Inhalt sehr mannigfaltige und den verschiedensten Zwecken dienende hellenistisch-jüdische Litteratur. Wir haben noch Bruchstücke von Bearbeitungen der biblischen Geschichte in griechischer Sprache aus dem Ende des dritten und dem zweiten Jahrhundert vor Chr. (Demetrius, Eupolemus, Artapanus u. a.), worin die biblische Geschichte teils summarisch zusammengefaßt und chronologisch fixiert wird, teils auch durch sagenhafte Zuthaten weiter ausgeschmückt wird. Auch in poetischer Form wurde der Stoff der alttestamentlichen Geschichte bearbeitet. Ein jüdischer Dichter Philo besang in epischer Form die Geschichte Jerusalems, ein anderer Dichter Ezechiel verfaßte ein Drama unter dem Titel „der Auszug", worin in dem Versmaße des Euripides die Geschichte des Moses und des Auszuges der Kinder Israel aus Ägypten zur Darstellung kommt. Während bei diesen Arbeiten die Absicht mehr im allgemeinen die war, eine der klassischen analoge Litteratur zu schaffen, steht bei anderen Erzeugnissen das direkt apologetische Interesse im Vordergrund. Namentlich verfolgt eine zahlreiche pseudonyme Litteratur bestimmt den Zweck, durch Schriften, welche den angesehensten Autoritäten des Heidentums untergeschoben werden, auch die Heiden von dem Wert und der Wahrheit der jüdischen Religion zu überzeugen und für dieselbe zu gewinnen. Man läßt in umfangreichen Orakeln die alte Sibylle Zeugnis ablegen für die jüdische Religion; man läßt den angesehenen Spruchdichter Phokylides die jüdische Moral empfehlen. Man ergänzt die orphischen Gedichte im jüdischen Sinne und schiebt dem Homer und Hesiod Verse unter, in welchen die Feier des jüdischen Sabbaths empfohlen wird. Auch die dem Perser Hystaspes, dem Vater des Darius, zugeschriebene Weißagung über den Untergang der Welt, welche von den Kirchenvätern mehrfach citiert wird, gehört wahrscheinlich hierher; und so noch manches ähnliche. Wieder in anderer Weise dienten zur Verherrlichung des jüdischen Namens wissenschaftliche Werke, in welchen teils das jüdische Volk und seine Religion gegen die böswilligen Angriffe der heidnischen Litteraten direkt verteidigt, teils auch die ganze jüdische Geschichte in zusammenhängender Weise dargestellt wurde zum Beweise, daß auch dieses Volk sich einer alten und reichen Geschichte und einer großen Zahl hervorragender Männer rühmen könne. Auf beiden Gebieten hat Josephus in seinen uns noch erhaltenen Werken am meisten geleistet. Die eigentümlichste Erscheinung auf diesem ganzen Gebiete ist aber die jüdisch-philosophische Litteratur, deren hervorragendster Vertreter der Alexandriner Philo ist. In origineller Weise sind in dessen System Elemente der platonischen und stoischen Philosophie mit dem jüdischen Monotheismus verschmolzen; und diese Mischung von jüdischer Religion und griechischer Philosophie wird von ihrem Urheber mit großer Plerophorie der Überzeugung als die höchste Weisheit dargestellt und empfohlen, nicht nur um seine Volksgenossen in ihrem Glauben zu bestärken, sondern augenscheinlich auch, um die noch ferne Stehenden für denselben zu gewinnen. — Diesem betriebsamen Judentum ist es denn auch in sehr hohem Maße gelungen, Proselyten heranzuziehen. Wo nur immer eine jüdische Gemeinde war, da gewann sie auch aus den Kreisen des Heidentums Anhänger für den jüdischen Glauben. Aller Hohn des heidnischen Pöbels, aller Spott und alle Verachtung der Gebildeten waren doch nicht im stande, die Anziehungskraft des jüdischen Glaubens für die religiös gestimmten Gemüter abzuschwächen. Denn gegenüber den heidnischen Kulten war die Religion Israels trotz all ihrer Schranken und Schwächen doch um vieles überlegen. Schü.

Zeruja, s. Abigail, Abisai, Asahel, Joab.

Zeugen, s. Gerichtswesen Nr. 5, Eid Nr. 3 und Eigentum Nr. 3. Wir bemerken noch, daß die Gesetzesforderung, nach welcher in Kriminaluntersuchungen eine Verurteilung nur auf Grund übereinstimmender Aussage von 2 oder 3 Zeugen erfolgen durfte, von der jüdischen Rechtspraxis aus (vgl. noch Matth. 26, 60. Apstlg. 6, 13. 7, 57 f. auch Hebr. 10, 28) auch eine allgemeinere Anwendung erhielt, sofern überhaupt ein Sachverhalt nur durch die Aussage von mindestens 2 Zeugen als völlig bewahrheitet galt (vgl. schon Jes. 8, 2 und im N. T. Joh. 8, 17 f. 1. Joh. 5, 6—8). Insbesondere ist das Erfordernis, daß der Zeugen 2 oder 3 sein sollen, von Anfang an auch in die Disciplinarordnung der urchristlichen Gemeinde aufgenommen worden (Matth. 18, 16. 2. Kor. 13, 1. 1. Tim. 5, 19).

Zia (1. Chr. 8 [7], 28) steht bei Luther fehlerhaft für Aja, wie er selbst in den ersten Ausgaben geschrieben hat (s. Ai Nr. 3).

Ziba, s. Mephiboseth.

Zibeon, s. Ana und Esau, S. 414a Anm.

Ziddim, s. Hazziddim.

Zidon, s. Sidon.

Ziege. Von den ältesten Zeiten her waren die Ziegen bei den Hebräern ein wichtiger Bestandteil des Kleinviehbesitzes; der Gattungsname ṣô'n

umfaßt Schafe und Ziegen, und das Wort sêh bezeichnet das einzelne Stück der einen wie der anderen. Das Ziegenvieh ('ez), bei dem man für je 10 Ziegen einen Bock (tajisch, 'attûd) zu halten pflegte (1. Mos. 32, 14), wurde bald in kleineren, besonderen Herden auf den Bergen geweidet (1. Kön. 20, 27. Hohesl. 4, 1. 6, 4), bald mit einer größeren Zahl von Schafen zu einer Herde vereinigt; im letzteren Fall pflegen die lebhaften Ziegen beim Ausbruch aus dem Stall oder der Hürde vorzudrängen und dem Zug voranzugehen; Ziegenböcke sind in der Regel die Leittiere, die mit gravitätischem Gang die Herde führen (Jer. 50, 8. Spr. 30, 31; st. „Widder" l. „Bock"). Daraus erklärt es sich, daß die Fürsten bildlich „Böcke" genannt werden (Jes. 14, 9. Sach. 10, 3 u. a.), und auch die Wahl des Ziegenbocks mit einem großen Horn als Sinnbild des von Alexander d. Gr. geführten macedonischen Heeres (Dan. 8, 5 ff.) erscheint begreiflich, ohne daß man nötig hat die vielen Ziegenherden Macedoniens, den als Emblem auf den Münzen mehrerer macedonischer Städte vorkommenden Ziegenbock und den Namen Ägeas, welchen die macedonische Stadt Ädessa von einer Ziegenherde erhielt, zu Hilfe zu nehmen. Der Mutwille der Ziegenböcke, der zu bösartiger Stößigkeit ausarten kann, und unter dem die schwächeren, sanften und geduldigen Schafe zu leiden haben, macht jene zum Bild der gewaltthätigen Machthaber im Volke (Hes. 34, 17 ff.), und weil die Hirten in den Hürden wegen jener übeln Eigenschaften die Böcke von den Schafen zu sondern pflegten, und dies ein treffendes Bild der im Weltgericht stattfindenden Scheidung abgab, repräsentieren in der Rede Christi vom letzten Gericht die Böcke geradezu die Gottlosen (Matth. 25, 32 f.). — Die gewöhnliche Farbe der Ziegen war schwarz; darum vergleicht der Dichter das schwarze Lockenhaar, das vom Haupt der Geliebten auf ihre Schultern herabwallt, einer Ziegenherde, die auf dem Gebirge Gileads von der Höhe abwärts gelagert ist (Hohesl. 4, 1. 6, 4; st. „beschoren" l. „gelagert"); schwarz sind auch die aus Ziegenhaaren gefertigten Zelttücher (Hohesl. 1, 5) und Trauergewänder (Jes. 50, 3. Offb. 6, 12). Seltener waren die Ziegen schwarz und weiß gefleckt oder punktiert (1. Mos. 30, 32 ff.). Daß sie langhaarig waren, ergiebt sich daraus, daß die Ziegenhaare versponnen wurden (2. Mos. 35, 26), um daraus Zeltdecken (vgl. Stiftshütte, S. 1582 f.) u. dgl. zu weben; auch konnte bei flüchtigem Zusehen zottiges Ziegenhaar für das Kopfhaar eines Mannes gehalten werden (1. Sam. 19, 13. 16). — Im heutigen Syrien und Palästina trifft man zwei Hauptrassen von Ziegen. — Die eine, welche Tristram nur in den nördlicheren Gegenden fand, hat kurze, manchmal aufgerichtete Ohren und ist ganz schwarz; die gewöhnliche syrische Ziege, Capra Mambrica genannt, zeichnet sich dagegen durch ihre außerordentlich langen, schlaff oft bis unter die Nase herabhängenden Ohren (vgl. Am. 3, 12) aus, sowie durch ihre langen, dichten, seidenartig glänzenden, übrigens auch meist schwarzen Haare, welche den ganzen Leib bedecken, und aus welchen das Zeug zu den gewöhnlichen arabischen Mänteln gewoben wird (Robinson I, S. 279); nur das Gesicht, die Ohren und die Unterfüße sind kurzhaarig; die Hörner sind stark und zurückgekrümmt. Eine am Hermon vorkommende Spielart hat nach Tristram größere, oft horizontal stehende Hörner, weniger lange Ohren und noch längeres und feineres Haar. Beide Rassen haben ein stattlicheres Aussehen als unsere gewöhnlichen Ziegen. — Wenn übrigens David wirklich nicht schwarzlockig, sondern rotblond gewesen sein soll (vgl. S. 299b), so müßte man 1. Sam. 19, 13. 16 wohl an das Fell einer hell- oder braunroten Ziege denken, was wenigstens nicht die gewöhnliche Färbung der Capra Mambrica ist (vielmehr die der oberägyptischen, buckelnasigen Ziege). — Auch bei den Israeliten wurden die Ziegen der Milch wegen gehalten (Spr. 27, 27. Jes. 7, 21 f.). Als Schlachttiere wurden besonders die Böcke, so weit man sie nicht zur Zucht brauchte, verwertet, und auf dem Markt konnte der Herdenbesitzer ansehnlichen Erlös für seine Böcke einnehmen (Spr. 27, 26. Hes. 27, 21). Besonders gern verspeiste man das junge Böckchen (gedî; vgl. 1. Mos. 27, 9. Richt. 15, 1. 1. Sam. 16, 20), das aber nicht in der Milch des Muttertieres gekocht werden durfte (2. Mos. 23, 19 u. a.; vgl. S. 1538b). Sobald es 8 Tage und darüber alt war, war es auch opferbar (3. Mos. 22, 27; vgl. Richt. 6, 19. 13, 15. 19); um aber als Passahopfer zu dienen, mußte es einjährig sein (2. Mos. 12, 5). — Der herangewachsene, zur Züchtung (1. Mos. 31, 10. 12) und als Leittier (Jer. 50, 8) brauchbare, schlacht- (5. Mos. 32, 14 u. a.) und opferbare (Ps. 50, 9. 13. 66, 15. Jes. 1, 11) Bock heißt 'attûd. Nach dem Opfergesetz konnte männliches Ziegenvieh als freiwilliges Brandopfer (3. Mos. 1, 10. 22, 19) und männliches oder weibliches als Friedensopfer (3. Mos. 3, 12, 17, 3 ff. 4. Mos. 7, 17. 88. 15, 11) dargebracht werden. Unter den vorgeschriebenen Opfern aber wird es nur als das gewöhnlichste Sündopfertier verwendet, die Ziege zum Sündopfer des Mannes aus dem Volk (3. Mos. 4, 28. 5, 6. 4. Mos. 15, 27) und der Ziegenbock zum Sündopfer des Fürsten (3. Mos. 4, 23. 4. Mos. 7, 16. 87) und als Festsündopfer der Gemeinde (3. Mos. 9, 15. 10, 16. 16, 7 ff. 23, 19. 28, 15 22. 30 u. a.; vgl. auch 4. Mos. 15, 24). Immer aber ist dieses Sündopfertier durch den Ausdruck sa'ir, se'ir 'izzim, seirath 'izzim (Sept. chimaros, chimaira) bezeichnet und damit von dem zu Mahlzeiten und zu Brand- und Friedensopfern verwendeten 'attûd bestimmt unterschieden; nur 1. Mos. 37, 31

ist von anderweitiger Schlachtung eines so bezeichneten Bockes die Rede, und da ist keine Mahlzeit, sondern nur die Beschaffung von Blut beabsichtigt. Diese Sündopfertiere waren also Böcke (und Ziegen), deren Fleisch man sonst nicht zu essen pflegte; der Name (= der Haarige) weist darauf hin, daß es zottige, langhaarige Tiere waren, und man nimmt gewöhnlich an, daß die alten Tiere, deren Haare, namentlich am Hals und Rücken, mit den Jahren immer länger werden, so genannt wurden; doch könnten die seirim auch der Rasse nach von den 'attûd genannten Böcken verschieden gewesen sein. Beachtung verdient, daß in der nachexilischen Zeit statt jener noch von Hesekiel (43, 22. 25. 45, 23) gebrauchten Bezeichnung des Sündopferbockes das Wort saphîr üblich geworden ist (2. Chr. 29, 21. Esr. 6, 17. 8, 35; vgl. Dan. 8, 5. 8. 21). Ob die Wahl des Ziegenviehes zum Sündopfertier dadurch veranlaßt ist, daß das Trauergewand, das auch ernste Bußprediger (Jes. 20, 2) anlegten, aus Ziegenhaaren gemacht wurde (Bähr), oder dadurch, daß wenigstens der sa'îr kein übliches Schlachttier war (Knobel, Oehler), oder durch beides, wird schwer auszumachen sein; jedenfalls war das Sündopfer dadurch von dem Schuldopfer (s. Widder) augenfällig unterschieden. — Die Felle der Ziegen wurden ohne Zweifel von den Israeliten, wie noch heutzutage, vorzugsweise zu Schläuchen verwendet (vgl. S. 1426a), von Armen aber auch als Mäntel oder notdürftige Bekleidung getragen (Hebr. 11, 37). — Über die Seirîm (= Böcke) in 3. Mos. 17, 7 u. a. s. d. A. Feldgeister.

1 **Ziegel** (aus latein. tegula, d. h. Deckplatte, Dachziegel) heißt ursprünglich der zur Bedeckung dienende künstliche Stein, dann auch der aus thonerdehaltigem Teige geformte Bau- oder Mauerstein, der als Baustoff (s. d. A. Haus Nr. 2) im alten Orient schon frühe die natürlichen Steine ersetzen mußte. Selten geschieht der als Deckplatten verwendeten Ziegel in der Bibel Erwähnung; außer 2. Mos. 24, 10, wo der Grundtext auf einen mit Platten getäfelten Boden hinweist, kommen nur noch Luk. 5, 19 (vgl. Mark. 2, 4 und s. d. A. Dach) und Jes. 65, 3 dafür in Betracht. An der letzten Stelle ist von abgöttischem Räuchern auf Ziegelsteinen die Rede, unter welchen wir am besten mit Ziegel belegte Dächer (vgl. Jer. 19, 13) verstehen. Schwerlich ist hier zu denken an mit Ziegelplatten bedeckte besondere Räucheraltäre, und noch viel weniger darf sich die Auslegung auf den angeblichen, aber nirgends nachweisbaren Gebrauch stützen, wonach die Götzendiener auf mit magischen Zeichen versehenen Backsteinen ihre Rauchopfer dargebracht haben sollen, während ein Verbrennen von Räucherwerk auf einfachen Ziegelplatten an sich wohl denkbar ist. —
2 Viel stärker als der Verbrauch der Dachziegel mußte derjenige der Mauerziegel sein, welche die Bibel schon 1. Mos. 11, 3 beim Turmbau zu Babel erwähnt, sowie beim Frondienst der Hebräer (2. Mos. 1, 14) in Unterägypten. Sowohl im Marschlande des Euphrat und Tigris, als auch am untern Nil wäre ein Bauen mit gehauenen Steinen, welche man aus der Ferne hätte herbeischaffen müssen, zu kostspielig gewesen, so daß man wohl schon in vorhistorischer Zeit aus der dort in reicher Fülle vorhandenen zähen Erde Ziegel machte, welche ja in dem warmen Klima rasch an der Sonne trockneten. Mag es auch zweifelhaft erscheinen, daß das hebräische Wort für Ziegel durch Umlautung zu den Griechen (vgl. Judith 5, 9) überging, welche das Ziegelstreichen wahrscheinlich von den Orientalen gelernt haben, so ist es doch sicher, daß sich der hebräische Ausdruck in der Sprache der Babylonier und Assyrer als Bezeichnung des lufttrocknen Mauersteins wiederfindet, während die Keilinschriften für den gebrannten Ziegel ein besonderes, der hebr. Sprache fehlendes Wort darbieten. In Palästina wird man auch, wie in allen Ländern des alten und neuen Morgenlandes, deren Bekanntschaft mit der Bereitung der Ziegel sicher ist, viel öfter mit Luftziegeln, als mit gebrannten Steinen gebaut haben, obgleich starker anhaltender Regen solche Gebäude leicht beschädigt. In Ägypten, wo es weniger regnet, sind sogar einige Pyramiden (vgl. Herod. II, 136. Robins. I, S. 44) aus Luftziegeln gebaut; dasselbe gilt von Häusern z. B. in der Gegend von Gaza (Robins. II, S. 631). Freilich wurden die dauerhafteren Bruchsteine (Jes. 9, 10) gern vorgezogen, und wie die großen Pyramiden bei Kairo aus dem in der Nähe gebrochenen Kalkstein aufgeführt wurden, so fehlte es auch in Palästina im allgemeinen nicht an gutem Baumaterial. Wenn aber die Trümmer des auf den Ziegelbau angewiesenen alten Babylon keine prächtigen Denkmäler mehr aufweisen, wie wir sie zu Persepolis noch finden, so liegt der Grund keineswegs allein an den Ziegelsteinen. Vielmehr müssen wir in Betracht ziehen, daß man zu Babel statt des Kalks Erdharz (Luther 1. Mos. 11, 3 irrig: Thon) als Mörtel gebrauchte, wie z. B. noch Nebukadnezar in der Borsippa-Inschrift meldet, daß er seine großen Bauten aus Asphalt (s. d. A.) und gebrannten Steinen aufgeführt habe. Von den Babyloniern erzählt Niebuhr (R. II, S. 288): „Sie bauten ihre besten Häuser von Ziegelsteinen etwa von der Dicke der unsrigen und einen Fuß im Viereck, und diese brannten sie so gut als ich jemals Ziegelsteine gesehen habe. Hätten sie diese Steine mit Kalk gemauert, so würde man viel mehr Überbleibsel von ihren Gebäuden finden, als jetzt noch vorhanden sind. So aber legten sie sie in eine schlechtere Materie, die nicht so stark bindet, und daher hat man die alten Gebäude nach und nach abgetragen, um da-

von in den benachbarten Städten und Dörfern am Euphrat neue Häuser zu bauen." Nach Herodot (I, 179) bestanden auch die Mauern des alten Babylon aus gebrannten Steinen, s. ob. S. 167a. — Was nun die Fabrikation der Z. betrifft, so geschah das Ziegelstreichen, wie bei unseren gewöhnlichen Feldziegeleien, mit der Hand, so daß die Ziegelform (hebr. malbēn) das wichtigste Werkzeug war. Man hat wohl in dem oben S. 50 abgebildeten berühmten Gemälde aus einem Grabmal in Theben die Hebräer von 2. Mos. 5, 7 ff. erblicken wollen. Weder die Örtlichkeit von Theben, noch die Bartlosigkeit der Ziegler paßt dazu, so daß wir in den Zwangsarbeitern, die sich durch ihre hellere Haut von den einen kurzen Stock tragenden ägyptischen Vögten unterscheiden, besser Angehörige eines unbekannten asiatischen Volkes vermuten. Dennoch dient das Bild trefflich zur Erläuterung der biblischen Erzählung. Wir sehen z. B. oben links, wie Wasser geholt wurde, das zum Schlämmen der in der Bibel als Lehm oder Thon bezeichneten Ziegelerde diente; die beiden obersten Figuren rechts handhaben die Ziegelform, den bekannten oben und unten offenen Rahmen, von Holz, der die gut durchgeknetete Masse aufnahm; durch Streichen über diese Form wurde der überflüssige Stoff entfernt. Der noch weiche, bildsame Ziegel wurde dann wohl mit dem königlichen Stempel (s. die Abbildung ob. S. 34) gezeichnet und hatte die Gestalt unserer gewöhnlichen Mauerziegel. Ähnlich wie man bei uns Haare in den Mörtel mischt, damit die Masse besser zusammenhalte, so wurde schon im alten Ägypten dem Lehm Häcksel beigemischt. Das Stroh, welches nach 2. Mos. 5, 7 den Hebräern nicht mehr zum Ziegeln gegeben werden sollte, diente keineswegs zum Brennen, wie man nach Luthers freier Übersetzung „daß sie Ziegel brennen" (genauer wäre: Ziegel machen oder streichen) den Text mißverstehen könnte, war vielmehr durch den Dreschwagen klein gehackt und wurde unter die Ziegelerde geknetet. Im alten Reich wurde Weizen- und Gerstenstroh massenhaft in dieser Weise verwendet. Die Grausamkeit des Pharao bestand darin, daß die Hebräer, welchen bisher der Häckerling geliefert worden war, sich jetzt selber mühsam Stoppeln und auf dem Felde liegen gebliebene Halme sammeln mußten und doch täglich dieselbe Zahl von Ziegeln streichen sollten, wie früher geschehen war. — Die an drei Stellen des A. T.s erwähnte Ziegelform hat durch den alten Irrtum, der das vom hebr. lĕbēnā (d. h. Ziegel) abgeleitete malbēn vom Ziegelofen deutete, zu so schwerem Mißverständnis geführt, daß wir näher auf die Sache eingehen müssen. Am leichtesten ist die Stelle Nah. 3, 14, in welcher der Prophet die als weibliche Person angeredete assyrische Hauptstadt, welcher schwere Belagerung drohte, zur Beschaffung von Ziegeln auffordert, die zur Verteidigung der Festungswerke dienen könnten. Hier ist von Luthers Übersetzung: „Gehe in den Thon und tritt den Leimen (vgl. Jes. 41, 25), und mache starke Ziegel" das letzte Glied, welches einfach heißt „ergreife die Ziegelform" etwas zu frei wiedergegeben; falsch haben viele Ausleger so gedeutet, daß der Ziegelofen ergriffen oder gestärkt oder in Stand gesetzt werden solle, während z. B. Bunsens Bibelwerk das Richtige gibt. Schwieriger erscheint der in der Parallele (1. Chron. 20, 3) noch weiter verderbte

Thontafel mit Stücken der chaldäischen Flutsage.

Text von 2. Sam. 12, 31, welcher dem Könige David eine ganz unglaubliche (doch s. ob. S. 889) Mißhandlung der besiegten Ammoniter zur Last legt (vgl. Schürers Theol. Littztg. 1889, Sp. 107), mag man nun an das angebliche Legen unter Sägen und andere eiserne Werkzeuge unsicherer Deutung das Verbrennen im Molochbilde anschließen oder nach der besseren, auch von Sept. bezeugten Lesart malbēn mit Luther an den Ziegelofen denken. Schon Danz erkannte, daß es sich nur um eine Verurteilung der Kriegsgefangenen zu schwerer Arbeit handelt. Wir werden mit G. Hoffmann „stellte an" statt „legte unter" übersetzen müssen und weiter, mit Änderung nur *eines* Buchstaben, „ließ sie arbeiten mit der Ziegelform" zu lesen haben. David verwendete also die Ammoniter für seine Staatsbauten als Steinmetzen (vgl. 1. Kön. 7, 9) und Ziegelarbeiter. Endlich ist auch Jer. 43, 9 der Ziegelofen (so Luther) sehr übel am Platze. Da man ihn vor der Fronte des königlichen Palastes mit Recht unmöglich fand, so wollte man (vgl. Jer. 43, 10 und oben Nr. 1) malbēn als Estrich deuten. Auf einen noch leichteren, jedenfalls sprachlich mehr gesicherten Sinn führt die Beobachtung, daß das Wort für die Ziegelform in verwandten Sprachen nicht nur jeden ähnlich gestalteten Holzrahmen, sondern auch das Viereck überhaupt bedeutet. Die nach Jer. 1, 15 leicht verständliche symbolische Handlung des Propheten betrifft als Stätte für den Thron des angedrohten Eroberers „mit Mörtel in das Viereck eingelassene große (vgl. Jes. 8, 1) Steine", so daß wir vielleicht an einen viereckigen Vorplatz der Königsburg zu denken haben. — 5 Der Befehl an den im babylonischen Exil lebenden Propheten (Hes. 4, 1), einen Ziegel zu nehmen und das Bild Jerusalems darauf *einzugraben*, findet seine Erklärung durch die eigentümliche Sitte der Babylonier und Assyrer, daß sie ihre Keilschriftzeichen auf Backsteine (s. das Bild oben S. 174) und besonders auf feine Thontäfelchen eindrückten. Wie man mit feinem Thone siegelte (s. ob. S. 1494b), so benutzte man geglättete Thontafeln als Schreibmaterial. Natürlich schrieb oder zeichnete man, so lange der Thon weich war; darnach wurde derselbe im Ofen gehärtet und konnte nunmehr in die Bibliothek aufgenommen werden. Leider sind durch Zerbrechen und Verwittern diese Tafeln oft beschädigt worden. Wir geben hier nach G. Smith (Chald. Genesis, S. 10) das Bild der Rückseite einer der Thontafeln mit der Sintfluterzählung. Zum Glück hat die Härte des Materials uns unzählige und zwar oft sehr kleine Schriftzeichen vollkommen lesbar durch die Jahrtausende hindurchgerettet. Daß man es auch verstand, die Ziegel mit allerlei Figuren zu verzieren und mit verschiedenfarbiger Glasur zu überziehen, darüber s. ob. S. 169a. Zu 2. Kön. 3, 25 vgl. d. A. *Kir-Moab*. Über Luthers *Ziegelthor* (Jer. 19, 2) s. ob. S. 703a. Kph.

Ziha, s. Nethinim.

Zihim (Jes. 13, 21) ist das hebr. Wort Ṣijjîm, welches „Steppentiere" bedeutet, und von Luther anderwärts mit „die in der Wüste" (Ps. 72, 9), „Einöde" (Ps. 74, 14), „Marder" (Jes. 34, 14) oder „ungeheure Tiere" (Jer. 50, 39) übersetzt ist, während er in Jes. 13, 21 an „allerley wilde Vogel" denkt. In Jes. 23, 13 hat er das Wort mit dem gleichlautenden hebr. Wort, welches „Schiffe" bedeutet (Dan. 11, 30) verwechselt und daher anfangs „daß man da schiffet", dann „zu schiffen" übersetzt.

Ziklag lag im judäischen Südlande (Jos. 15, 31), und wird Jos. 19, 5 und 1. Chron. 4, 30 unter den simeonitischen Städten aufgezählt. Dagegen finden wir die Stadt zur Zeit Sauls in den Händen der Philister. König Achis von Gath überwies sie dem David (1. Sam. 27, 6); von hier aus machte David, unterstützt durch allerlei Abenteurer, welche zu ihm nach Z. kamen (1. Chr. 13 [12], 1, 20), Streifzüge gegen die Beduinenhorden der südlichen Wüste, weshalb diese in Davids Abwesenheit Z. überfielen, ausplünderten und niederbrannten, wofür David sie wiederum züchtigte (1. Sam. 30). Nach Z. zurückgekehrt, empfing David hier die Botschaft von dem Tode Sauls (2. Sam. 1, 1. 4, 10). Seitdem blieb Z. in den Händen Davids: nach Josephus (Altert. IV, 13, 10) war es königliche Domäne. Nach dem Exil wird es noch von Judäern bewohnt (Neh. 11, 28). Über seine Lage berichtet uns das Onom. nichts Näheres. Von älteren Reisenden scheint nur der Ulmer Mönch Felix Fabri (1483) Z. zu erwähnen. Er erzählt, er sei auf seinem zweitägigen Ritte von Hebron nach Gaza am ersten Abende bis zur Stadt Zucharia gekommen, von dort habe er am zweiten Tage gegen Mittag Sicelech erreicht, einen hohen Hügel, auf dessen breitem Gipfel sich Überreste alter Stadtmauern fanden. Wenn Zucharia die heutige Ruine es-Sukrîje (auf der engl. Karte Sh. XX, H w) ist, dann ist Fabri's Z. Tell el-Chasî am gleichnamigen Wadi, und dort setzt auch Ritter Z. an. Aber es wird wohl noch südlicher zu suchen sein. Freilich nicht in Wadi ʿAṣlûdsch südlich von Berseba (Wilson); sondern in der Ruinenstätte Zuheilîka (auf der engl. Karte Sh. XX, F x), welche Conder und Kitchener 1877 entdeckten: sie ist auf drei niedrige Hügel verteilt und liegt etwa 6 km nördlich vom Wadi esch-Scherîʿa (das südlich von Gaza ausmündet; wahrscheinlich der Bach Besor [s. d. Art.], von welchem Z. nördlich lag), 18 km OSO. von Gaza 31 km SW. von Bet Dschibrin. S. Quart. Statem. 1878, p. 12f. M.

Zilla, s. Kain, S. 822b.

Zimmerthal, d. i. Thal der Zimmerleute (der hebr. Ausdruck bezeichnet aber nicht nur Holz-, sondern auch Stein- und Metallarbeiter; vgl. S. 582 b), wird als ein von Handwerkern, welche sich von Kenas (s. Kenisiter) ableiteten, besiedeltes Thal 1. Chr. 4, 14 erwähnt; Begründer (Vater) der Ansiedelung war ein gewisser Joab, Sohn Seraja's. In der nachexilischen Zeit hatten sich nach Neh. 11, 35 Benjaminiten daselbst niedergelassen; zugleich zeigt letztere Stelle, daß das Thal in der Nähe von Ono und Lydda zu suchen ist (s. weiteres im Art Ono).

Zimmet (bei Luther gewöhnlich Cinnamen oder Cinnamet nach dem lat. cinnamum oder cinnamomum, griech. Kinnamon oder Kinnamômon, welches selbst das hebr. Ḳinnamôn ist) wird in der Bibel öfters neben anderen Aromen genannt (Hhl. 4, 14. Sir. 24, 20 [15]), namentlich als Bestandteil des heiligen Salböls (2. Mos. 30, 23; vgl. S. 1345 a) und sonstiger zum Parfümieren dienender Salben (Spr. 7, 17), sowie auch als Handelsartikel auf dem römischen Weltmarkt (Offb. 18, 13), auf welchem das Pfund nach Plinius (XII, 42) früher 1000 und zu seiner Zeit 1500 Denare (= 700, bezw. 1050 Mark) kostete. Auch von den Griechen, welche die Ware und deren Namen zunächst von den Phöniciern erhielten (Herod. III, 111), und von den Römern wurde der Zimmet vorzugsweise zu Salben oder als Räucherwerk, aber auch zu anderen, namentlich medizinischen Zwecken gebraucht. Die Alten wußten, daß der Zimmet die Rinde der Zweige eines Baumes oder Strauches sei; über die Herkunft desselben hatten sie aber nur eine unsichere und mit allerlei Fabeln versetzte Kunde. Weil er durch den arabischen Zwischenhandel auf den Weltmarkt kam, so galt gewöhnlich das glückliche Arabien als seine Heimat; doch kennt schon Herodot eine Angabe, nach welcher er in den Ländern, in welchen Dionysus erzogen wurde, d. h. in Indien wachsen solle; Indien nennt auch Strabo; und Plinius (XII, 41. 42) weiß genau, daß Arabien keinen Zimmet produziert, daß derselbe vielmehr zur See in den etwas nördlich von der Straße Bab-el-Mandeb an der Südwestspitze Arabiens gelegenen, den Gebanitern gehörigen Hafenplatz Ocilia (oder Ocelis) gebracht wird; als die, welche den Zimmet dorthin brachten, nennt er zwar die Troglodyten und als Herkunftsort das Land der mit diesen verschwägerten Äthiopen, also die afrikanische Küste; aber was er von der Fahrt dieser Troglodyten durch weite Meere sagt, dürfte eher auf ihre Herkunft von Indien (also auf das Land der östlichen Äthiopen) passen. Dahin weist auch die Angabe Arrians, daß der Zimmet vom Vorgebirge Maceta, d. h. vom heutigen Kap Mussendom am Persischen Meerbusen aus nach Assyrien verhandelt werde. — In der That kommt der Zimmet nur aus Ostindien, und zwar aus Ceylon, dem Taprobane der Alten, wo der zur Familie der Lorbeerpflanzen gehörige, dem Kassiabaum nächst verwandte (s. d. A. Kasia) Zimmetbaum (Laurus Cinnamomum *L.*) in ganzen Wäldern kultiviert wird. Der Baum wird an der Küste 7—10 m hoch, in den Wäldern im Innern noch höher, hat fast vierkantige Äste mit vielen Zweigen, glatte, hellgrüne, dreirippige, 10—15 cm lange und 6 cm breite, elliptische, einander gegenüberstehende Blätter, straußartige Blütenrispen mit kleinen, lederigen weißlichen und inwendig gelblichen Blüten und bläulich braune kleine Pflaumen mit purpurrotem Kern. Der Zimmet ist die unter der fast geruch- und geschmacklosen, graubraunen äußeren Rinde liegende gelblichrote innere Rinde, die von 3—4jährigen Zweigen abgelöst und an der Sonne getrocknet wird; ihr aromatischer Geruch und Geschmack rührt von dem in ihr enthaltenen ätherischen Öl her. — Die Alten nennen den Zimmet häufig neben der Kassia, mögen aber manchmal auch den Kassiazimmet meinen, wenn sie von Zimmet sprechen (vgl. d. A Kasia). — In Jer. 6, 20 ist das aus fernem Lande kommende köstliche Rohr nicht „Zimmetrinde", wie Luther nach der Sept. übersetzt, sondern Kalmus (s. d. A.). Vgl. Lenz, Botanik, S. 455 ff.

Zimmet (Cinnamomum verum).

Zin. Die Wüste Zin liegt an der Südgrenze Canaans (4. Mos. 13, 22. 34, 3) und des Stammgebietes Juda's (Jos. 15, 1), längs des westlich von der Araba gelegenen edomitischen Gebiets (4. Mos. 34, 3; vgl. d. A. Edom). In ihr lag Kades (s. d. A. u. 4. Mos. 20, 1. 27, 14. 33, 36. 5. Mos. 32, 51). Die nach diesem benannte Wüste (Ps. 29, 8) ist also entweder mit ihr identisch oder bildet einen Teil von ihr. Sie selbst aber ist wiederum entweder ein Teil und zwar der nördliche Saum der Wüste Paran (s. d. A.), oder sie

lag unmittelbar nördlich von dieser, so daß Kades bald zur Wüste Zin, bald zur Wüste Paran gerechnet werden konnte (vgl. 4. Mos. 13, 1. 4. 27). Ohne Zweifel ist auch das in der näheren Angabe über die Südgrenze Canaans genannte Zin in 4. Mos. 34, 4 (Luther: Zinna) und Jos. 15, 3 mit der zuvor genannten Wüste Zin zusammenzustellen: wenn nicht geradezu diese gemeint ist, so hat man an eine Örtlichkeit zu denken, nach welcher die Wüste benannt worden ist. Jedenfalls beweisen diese Stellen, daß ein Teil der Wüste Zin sich im Osten, bezw. Nordosten von Kades gegen die Skorpionensteige, d. i. den Ṣafâh-Paß (s. Akrabbim) hin erstreckte. Nach dem allem wird man die Wüste Zin für die im Westen und Norden an das (zum edomitischen Gebiet gehörige) Maḳrah-Plateau angrenzenden Landstriche zu halten haben; namentlich gehört der breite Wadi Marra dazu. — Die Vermutung Knobels, Zin sei ursprünglich Name des Berges Madara, nach welchem die umliegende Wüste genannt worden sei, hat nur eine zweifelhafte Etymologie für sich. Wetzstein (bei Delitzsch, Genesis[4], S. 578. 586) hält Zin für den Felsenwall, der nördlich vom Wadi el-Fiḳra aufsteigt, und die Wüste Zin für den schmalen Landstrich zwischen diesem Wall und dem Wadi el-Fiḳra, von dessen östlichem Ende an bis zum Wadi el-Jemen im Westen, was mit seiner Ansicht über die Lage von Kades (s. d. A.) zusammenhängt. Zu weit südlich, im Süden und SW. der ʿAzazime-Berge (des Maḳrah-Plateaus) zwischen Akaba und dem Anfang des Wadi Ḳaraija sucht Palmer (S. 397. 399. 404. 413) die Wüste Zin. Vgl. noch den Art. Lagerstätten, S. 900b.

Zinn, s. Metalle Nr. 5 u. vgl. noch Sir. 47, 20.

Zinna, s. v. a. nach Zin (s. d. A.).

Zins, s. Schuld- und Pfandwesen. Während die Bibel in der jetzt üblichen Bedeutung des Worts den Ausdruck „Wucher" gebraucht (vgl z. B. Matth. 25, 27. 2. Mos. 22, 25. 3. Mos. 25, 36 f.), hat dasselbe in ihr noch die ursprüngliche Bedeutung „Abgabe" (vom lat. census = Schatzung); daher die Zinsmünze (Matth. 22, 19; s. die Art. Denar u. Römer, S. 1315b) und der Zinsgroschen, letzteres von der Tempelsteuer (Matth. 17, 24; s. die Art. Drachme u. Tempelsteuer).

Zion, ist der vorisraelitische Name der altjebusitischen Burg Jerusalems (2. Sam. 5, 6 ff. 1. Chr. 12 [11], 4 ff.). Die Frage, wo diese älteste Niederlassung innerhalb des späteren Stadtareals von Jerusalem zu suchen sei, bildet eine der vornehmsten topographischen Streitfragen, welche die heilige Stadt betreffen (vgl. schon d. A. Jerusalem Nr. 3). Im Art. Jerusalem ist gezeigt worden, daß das alte Jerusalem auf zwei Hügeln lag, einem westlichen, höheren, von der christlichen Tradition „Zion" genannten, und einem östlichen, niedrigeren, auf welchem u. a. der Tempel stand. Der westliche Hügel bildete, soviel wir die Gestalt des ursprünglichen Terrains zu beurteilen vermögen, eine breite Platte, in der Ausdehnung von Nord nach Süd gegen 3/4 km lang, von West nach Ost teilweise nicht viel weniger breit. Abgesehen davon, daß das östliche (genauer nordöstliche) Dritteil dieser Hügelterrasse um etwa 18 m niedriger lag, als das größere westliche Stück, weist der westliche Stadthügel kein coupiertes Terrain auf (vgl. das Durchschnittsprofil Nr. 3 E-D auf Tafel III der Zimmermannschen Karten von Jerusalem). Er bot keine Veranlassung zur Anlage eines befestigten Ortes oder einer Burg; denn natürlichen Schutz hätte derselbe im besten Falle nur derjenigen Seite der Feste gewährt, welche sich über einen der Thalränder erhoben hätte. Und wo finden wir denn auf einem derartigen breiten Rücken, der bequemen Platz für zehn Burgen geboten hätte, eine Burg nach Art der alten Städteburgen oder Burgstädte angelegt? Bei Anlage einer solchen wurde doch wahrlich nicht darauf gerechnet, daß sich mit der Zeit eine große volkreiche Stadt um sie gruppiere, welche zu schützen Aufgabe der Burg hätte werden sollen! Es kommt dazu, daß wir sehr genau wissen, daß dem westlichen Hügel zu keiner Zeit eine nennenswerte lebendige Quelle entsprang. Als später hier eine ausgedehnte Stadt entstand, mußte mit Hilfe großartiger Wasserreservoirs (Hiskiateich, Sultansteich, Siloahteich) und Wasserleitungen dem natürlichen Wassermangel abgeholfen werden (s. Art. Jerusalem Nr. 10). Wir sehen, da wo die heutige Citadelle steht mit ihrem „Davidsturm" dürfen wir den ältesten Teil Jerusalems nicht vermuten. Anders liegen die Dinge beim östlichen Hügel. Dieser viel schmalere Hügel bietet zwei Stellen, an welchen, wenn man nur die Gestaltung des ursprünglichen Felsbodens in Erwägung zieht, die Burg Z. angelegt werden konnte. Denn daß wir dieselbe jedenfalls als durch ihre natürliche Lage sehr fest denken müssen, dafür spricht nicht nur der Name Z. (der wahrscheinlich „Schirmburg" zu deuten sein wird); nicht nur ferner der Umstand, daß Z. verhältnismäßig spät in die Hände der Israeliten fiel (s. Art. Jerusalem Nr. 1), sondern vor allem die ausdrückliche Nachricht 2. Sam. 5, 6 (1. Chr. 12 [11], 5), daß die Jebusiter mit dem höhnenden Worte „Lahme und Blinde werden dich abtreiben" den Israeliten gegenüber auf die Festigkeit ihrer Burg pochten. Von Alten (ZDPV. II, 18 ff.; vgl. III, 116 ff.) sucht Z. auf dem Felsenvorsprung gegenüber dem späteren Bezethahügel, wo auf unserer Karte von Jerusalem die Türme Mea und Hananeel angesetzt sind, und wo später die Tempelburg Baris-Antonia stand. Da aber, wie später gezeigt werden wird, Z. nicht nördlich, sondern nur südlich vom

Tempelplatz gesucht werden darf, so werden wir auf den verhältnismäßig schmalen südlichen Teil des östlichen Höhenrückens von Jerusalem gewiesen, welcher zwischen dem unteren Teile der Thäler Tyropoeon und Kidron sich terrassenförmig nach Süden erstreckt. Hier ist — nach dem Vorgange anderer — Z. neuerdings besonders von Klaiber (ZDPV. III, 189 ff. IV, 18 ff.) u. Guthe (ebend. V, 271 ff.) angesetzt worden; wir meinen, mit überzeugenden Gründen. Der natürliche Fels fiel hier nach Süden und Osten zu sehr steil ab; nicht minder scheint dies nach Westen zu der Fall gewesen zu sein (ZDPV. V, 316). Aber auch im Norden dürfte eine natürliche Schutzgrenze zu konstatieren sein. Guthe glaubt nachgewiesen zu haben, daß eine 30—50 m breite, stellenweise 12 m tiefe Terrainmulde den östlichen Stadthügel durchsetzte. Sie ging von der Marienquelle (636 m über dem Meere) nach Nordwesten und erreichte das Tyropoeonthal in etwa 698 m Höhe. Der südlich von dieser Schlucht sich erstreckende Felsrücken eignete sich durch seine abgeschlossene Lage vorzüglich zur Anlage eines befestigten Wohnplatzes (man vergesse nur nicht, daß bei der Anlage desselben nur dies in Frage kam, ob man sich selbst in der zu erbauenden Burg werde geschützt wissen; außerhalb derselben gab es nichts zu beschützen!) und war für diesen Zweck reichlich groß. Wir dürfen das zu Gebote stehende Terrain auf gegen 300 m in der Ausdehnung von Nord nach Süd *), auf 130 m an der breitesten Stelle von West nach Ost berechnen; ein Terrain also etwa von der Größe des Augustusplatzes in Leipzig oder der Akropolis von Athen. Was aber außer der Beschaffenheit des Felsrückens insbesondere noch für diese Lage des alten Z. spricht, und was Guthe mit Recht nachdrücklich betont hat (a. a. O. S. 318 f.) ist der Umstand, daß die einzige nennenswerte unversiegliche Quelle, welche weit und breit vorhanden war, eben an dem Ostabfall dieses Hügels entsprang: der Gihon, die heutige Marienquelle (s. die Art. Siloah u. Jerusalem Nr. 10). Lag die Burg hier, so beherrschte der Inhaber der Burg auch die Quelle, und kein Feind konnte ihm, wohl aber konnte er jedem Feinde das unentbehrliche Wasser streitig machen. Guthe hat bei seinem i. J. 1881 im Auftrage des Deutschen Palästina-Vereins gemachten Ausgrabungen gerade oberhalb (westlich) der Quelle Überreste eines Turmes und eines Wasserbehälters entdeckt (so deutet er wenigstens die hier ausgegrabenen Fundamentreste mit großer Wahrscheinlichkeit), die nach ihrer Beschaffenheit — mörtelloses, roh behauenes Mauerwerk — sehr alt sein müssen. Man könnte daran denken, sie als Reste der Jebusiterburg anzusehen; wir lassen das aber, wie auch Guthe es thut, noch dahingestellt (vgl. den Versuch Warrens, die ursprüngliche Jebusiterburg zu lokalisieren, auf der Karte zu Quart. Statem. 1889, p. 36). — Sehen wir uns so aus rein topographischen Gründen genötigt, die alte Jebusiterburg Z. südlich vom späteren Tempelplatz zu suchen, so werden wir dessen noch gewisser durch die hinzutretenden historischen Zeugnisse. Als David sich Zions bemächtigt hatte, wurde es von da ab „Stadt Davids" geheißen (Hebr. 'îr Dâvîd, was man auch „Burg Davids" deuten kann; 2. Sam. 5, 9. 1. Chr. 12 [11], 7. 1. Kön. 8, 1. 2. Chr. 5, 2). Die Nachricht 2. Sam. 5, 9. 1. Chr. 12 [11], 8 über die weitere Befestigung der „Stadt Davids" durch David ist vielleicht dahin zu verstehen, daß das alte Zion damals noch erweitert wurde, so daß neue Niederlassungen in den Kreis der Befestigungen eingezogen wurden*). Raum dazu war vorhanden, denn die Jebusiterburg braucht nicht den ganzen oben beschriebenen Hügel eingenommen zu haben. Jedenfalls wurde in das Terrain der Davidsstadt das spätere Tempelareal nicht eingerechnet, wie deutlich aus 1. Kön. 8, 1. 2. Chr. 5, 2 vgl. 2. Sam. 24, 18 ff. hervorgeht. Daß aber die „Stadt Davids" eben hier, im südöstl. Teile Jerusalems zu suchen sei, ergibt sich mit großer Sicherheit aus den Angaben über die „Stufen, welche von der Stadt Davids herabgehen" (Neh. 3, 15). Nach Neh. 12, 31. 37 bewegte sich der eine Dankchor vom Mistthor zum Brunnenthor (s. den Art. Jerusalem Nr. 9 und den Plan von Jerusalem), erstieg von da die „Stufen der Stadt Davids" und erreichte so von Süden her, am Wasserthor vorüberziehend, den Tempelplatz. C. Schick hat Überreste dieser „Stufen" wenig nördlich vom Birket el-Chamrâ nachgewiesen, Guthe hat noch an zwei anderen weiter nördlich gelegenen Stellen Treppenspuren, die in den natürlichen Felsen eingehauen waren, aufgefunden (a. a. O. S. 315). Vgl. auch das über die „Gräber der Könige in der Stadt David" im Art. Jerusalem Nr. 4 Gesagte. — Der Name „Stadt Davids" muß — und das ist sehr begreiflich — den alten Namen „Zion" sehr bald völlig verdrängt haben. Denn letzterer kommt, außer bei Gelegenheit der bereits besprochenen historisch-topographischen Notizen, im A. T. nirgends mehr als Bezeichnung des Hügels südlich vom Tempelberg, ja überhaupt nicht weiter als streng topographischer Eigenname vor. Um so häufiger findet sich Z. bei den Propheten und in den Psalmen als poetische Bezeichnung zunächst des Tempelberges. Der altertümliche Name wurde also zunächst auf den ganzen Osthügel Jerusalems übertragen, wie denn auch anderwärts obsolet ge-

*) D. i. die Entfernung von der Schloßbrücke Berlins bis zum Westende der Universität.

*) Diese Befestigung der „Stadt Davids" wurden von Salomo noch vervollständigt (1. Kön. 11, 27; vgl. Sept. 9, 15) und später öfter repariert resp. erneuert oder verändert; so von Hiskia (2. Chr. 32, 5; vgl. Jes. 22, 9) und Manasse (2. Chr. 33, 14).

wordene Namen in poetischer Rede erweiterten Sinn erhalten haben. „Zion" oder „Berg Z." oder (Jer. 31, 12) „Höhe des Z." wird der Tempelberg häufig neben „Jerusalem", als der eigentlichen Stadt, genannt (Jes. 10, 12. 24, 23. Joel 3, 5. Sach. 1, 14), an einzelnen Stellen, z. B. Jes. 31, 4 (vgl. V. 9), in ausdrücklichem Gegensatz und Unterschied vom westlichen Stadthügel. Zion ist der heilige Berg (Ps. 2, 6), auf welchem Gott angebetet und gelobt wird (Ps. 65, 2. Joel 2, 1. 15), weil er hier unter seinem Volke wohnt (Joel 3, 22. 26 [4, 17. 21]. Ps. 9, 12. 74, 2. 84, 8. 132, 13 u. ö.; vgl. Sir. 24, 15 [20]), sich von hier aus offenbart, sei's zur Hilfe und zum Segen (Ps. 14, 7. 20, 3. 50, 2. 53, 7. 128, 5. 134, 3), sei's zum Gericht (Am 1, 2). Daher heißt Hebr. 12, 22. Offb. 14, 1 „Berg Z." der nicht tastbare, himmlische Berg Gottes (vgl. Hebr. 12, 18), die unerschaffene Wohnstätte Gottes, der Gnadenthron des neutestamentlichen Bundesgottes. Noch häufiger wird der Name Z. bei Dichtern und Propheten weiter übertragen auf die ganze heilige Stadt Jerusalem, in welcher Gott König ist; denn sie gilt nicht minder für die Stätte seiner Gnadenoffenbarung als der Tempelberg mit dem Hause Gottes (Micha 4, 7. Jes. 31, 9. Jer. 8, 19); so Jes. 10, 24. 33, 14. 20 u. ö. Jer. 3, 14. 4, 6. 31, 6. 50, 5 u. ö. Am. 6, 1 Micha 3, 10. 12 (hier, wie oft, z. B. Ps. 51, 20, im synonymen Parallelismus mit „Jerusalem"). Ps. 48, 13. 69, 36. 87, 2 u. ö. Klgl. 1, 4. 5, 11. Sir. 48, 20. 27 [18. 24]. Griech. Esra 8, 81) Die „Kinder Zions" sind daher (gleichbedeutend mit „Bewohnerschaft Zions" Jes. 12, 6. Jer. 51, 35) die Jerusalemer (Joel 2, 23. Klgl. 4, 2. Ps. 149, 2), „Töchter Zions" die Frauen Jerusalems (Jes. 3, 16 f. 4, 4. Hld. 3, 11), die „Berge Zions" der Bergstock, auf welchem Jerusalem erbaut ist (Ps. 133, 3), daher „Berg Z." auch Jerusalem selbst (Jes. 4, 5. 29, 8. Ps. 48, 3. 12. Klgl. 5, 18). Da nun häufig die Stadt gemeint ist, sofern sie bewohnt ist, so bezeichnet Z. auch Jerusalem samt seiner Einwohnerschaft oder auch letztere allein (Jes. 1, 27. 33, 5 Jer. 14, 19. Zeph. 3, 16. Ps. 97, 8. Klgl. 1, 17 u. a.) Verständlich daher, daß im zweiten Teile des Buches Jes. Z. Bezeichnung der Gemeinde des Exiles geworden ist, welche in Z. daheim ist (Jes. 40, 9. 49. 14. 51, 1 ff. 16. 62, 1. 66, 8), und daß endlich in den Apokryphen Sion der „jüdische Staat" genannt wird (Sir. 36, 16 [19]. Baruch 4, 9. 14. 24)*). Unsere christliche Dichter- und Kanzelsprache hat in Anlehnung an diesen biblischen Sprachgebrauch „Zion" gern zur Bezeichnung der neutestamentlichen Heilsgemeinde gewählt. Man denke an Liederverse wie „Zion hört die Wächter singen" und ähnliches. — Aus der bisherigen Darlegung wird zur Genüge erhellen, daß, wenn sich in späterer Zeit Teile Jerusalems „Zion" benannt finden, solche Namengebung sicher nicht angeknüpft haben kann an die Lage der altjebusitischen Feste, sondern lediglich an den poetischen Sprachgebrauch des Wortes im A. T.; und ebenso sicher ergibt sich aus dem Gesagten, daß wir aus dem späteren Sprachgebrauche des Namens keine Rückschlüsse ziehen dürfen auf die Lage der vorisraelitischen Stadtfeste. Das erste Makkabäerbuch nennt überall den Tempelberg Zion (bei Luther nach griech. Schreibweise Sion: 4, 37. 60. 5, 54. 6, 18. 32. 7, 33. 10, 11. 14, 26). Daraus folgern zu wollen, daß zur Zeit seiner Abfassung der Tempelberg den Namen Z. geführt habe, wäre ein arger Fehlschluß. Vielmehr hat sich der Verfasser dieses Buches, der auch sonst gern seiner Sprache einen poetischen Anstrich leiht, hierin an den dichterischen Gebrauch des A. T. angeschlossen, was um so leichter erklärlich ist, da er sein Buch hebräisch (oder aramäisch?) schrieb (wir besitzen nur die griechische Übersetzung). Josephus gebraucht den Namen Z. nirgends bei der Beschreibung Jerusalems. Zum topographischen Eigennamen wurde Z. erst wieder seit der Zeit Constantins. Zwar brauchen Eusebius und Hieronymus Sion wohl noch im alttestamentlichen Sinne*); aber seit dem Pilger von Bordeaux (334) wird es mehr und mehr üblich, den südwestlichen Hügel Jerusalems Z. zu heißen. Das erklärt sich leicht. Als das zerstörte Jerusalem von den Römern unter Hadrian als Aelia Capitolina wieder aufgebaut wurde, errichtete man die neue Südmauer viel weiter nördlich (s. oben S. 720). Während die Mauer früher am Südrande des Westhügels hingelaufen war, blieb nun ein großer Teil desselben frei. Hier, außerhalb der (damals rein heidnischen) Stadt, ließen sich Juden und Christen nieder; was war natürlicher, als daß sie den altheiligen Namen Jerusalems, Zion, nun auf die Stätte übertrugen, wo sie sich angesiedelt hatten? So ist es jedenfalls zu erklären, daß seit dem vierten Jahrhundert der Südwesthügel Jerusalems Z. heißt, die auf ihm errichtete Kirche — die angebliche Stätte der Geistesausgießung und der Abendmahlsstiftung — Zionskirche, Hagia Sion, das von hier aus in die Stadt führende Thor Zionsthor. S. noch C. E. Caspari in Theol. Stud. u. Krit. XXXVII. 1, 313 ff. Chronol.

*) Die hebräische poetische Sprache betrachtet die Stadt und ihre Einwohnerschaft als weibliche Wesen und sagt daher statt „Zion" auch „Tochter Zion" nicht „Zions" oder ausführlicher „Jungfrau Tochter Z." (Jes. 37, 22. 2. Kön. 19, 21. Klagel. 2, 13), ein Ausdruck, welcher in allen oben angegebenen Bedeutungen des einfachen „Zion" vorkommt; also sowohl von der Stadt Jerus. (Jer. 6, 2. 23. Micha 4, 8. Ps. 9, 15. Klagel. 2, 1 ff.), als insbes. von ihrer Bewohnerschaft (Jes. 1, 8 u. o.), als endlich von der exilischen Gemeinde (Jes. 52, 2. 62, 11).

*) Im Onomastikon wird Sion einfach erklärt als „der Berg der Stadt Jerusalem". Hieronymus nennt an einzelnen Stellen zweifellos den Tempelberg „Sion". Er sagt, die Siloahquelle entspringe am Fuße des Sion; und vom Grabmale der Maria im Kidronthale berichtet er, es habe zwischen dem Ölberge und dem Sion gelegen.

geogr. Einleitung in das Leben Jesu Christi. Hamburg 1869. S. 241 ff. M.

Zior („die Kleine") hieß eine Stadt auf dem Gebirge Juda, sicher nicht weit von Hebron zu suchen (Jos. 15, 54), daher nicht das vom Onom. erwähnte Sior zwischen Eleutheropolis und Jerusalem. Vielleicht hat van de Velde recht gesehen, wenn er Z. in dem Dorfe Sa'îr (auf der englischen Karte des Westjordanlandes Si'air) findet (so auch Conder), 2 St. nordnordöstlich von Hebron. Der 400 Ew. zählende Ort weist Reste aus dem Altertum auf. Hier wird auch ein angebliches Grab Esau's gezeigt, wozu vielleicht die Ähnlichkeit der Namen Sa'îr und Seir die Veranlassung gegeben hat, s. Guérin, Judée III, 150 f. Memoirs III, 309. 379. M.

Zippora (= ein Vögelein; vgl. den Mannesnamen „Zippor" 4. Mos. 22, 2 u. a.), Tochter des midianitischen Priesters Reguel oder Jethro (s. d. A.) und Frau des Moses, die ihm seine beiden Söhne Gersom und Elieser gebar (2. Mos. 2, 21 f. 18, 2–4). Als Moses sich aufmachte, um nach Ägypten zurückzukehren, nahm er nach 2. Mos. 4, 20 sein Weib und seine Söhne mit. Unterwegs in der Herberge — so erzählt eine merkwürdige Überlieferung (2. Mos. 4, 24–26) — bedrohte ihn Jehova mit dem Tode, worauf Zippora, rasch entschlossen, an ihrem Sohne die Beschneidung vollzog und damit die drohende Gefahr abwendete. Bei Zippora's Sohn — nur von einem ist die Rede — hat man ohne Zweifel nicht an den jüngeren, sondern an den Erstgeborenen, Gersom, zu denken, dessen Geburt im hebr. Text allein vorher (in 2, 22) gemeldet ist, und welcher dieser Überlieferung wohl als der einzige gilt, den Zippora um jene Zeit schon hatte. Vorausgesetzt aber ist, daß Moses bis dahin die Beschneidung unterlassen hatte und darum mit dem Tode bedroht war (vgl. 1. Mos. 17, 11). Daraus, daß Zippora sofort weiß, was zu thun sei, daß sie ferner in ihrer Aufregung die abgeschnittene Vorhaut zu den Füßen Mose's hinwirft und ihn um der Beschneidung willen einen „Blutbräutigam" nennt, d. h. einen Bräutigam, den sie nur um den Preis des (bei der Beschneidung vergossenen) Blutes ihrer Söhne gewinnen konnte und behalten kann, hat man mit Grund geschlossen, daß jene Unterlassung durch die Rücksicht auf Zippora's Widerstreben gegen den blutigen religiösen Brauch motiviert war. Ob dieser Vorfall Anlaß wurde, daß Moses Zippora wieder zu ihren Vater zurückschickte, wie man vermutet hat, können wir nicht wissen. Das aber ist 2. Mos. 18, 1–6 allerdings berichtet, daß Jethro die Zippora, die Moses entlassen hatte, mit ihren beiden Söhnen ihm erst wieder zuführte, als die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten am Berge Sinai lagerten. — Streitig ist, ob das als „Mohrin" (Cuschitin) bezeichnete Weib Mose's, welches Mirjams und Aarons Unzufriedenheit erregte (4. Mos. 12, 1), für Zippora zu halten ist (vgl. S. 1034) oder für eine zweite Frau Mose's. Letzteres ist wahrscheinlicher, schon weil eine Midianitin nicht wohl als Cuschitin bezeichnet werden konnte. Die spätere jüdische Sage läßt Moses schon vor seiner Flucht aus Ägypten die äthiopische Prinzessin Tharbis heiraten (Joseph., Altert. II, 10, 2).

Ziz, s. Jeruel.

Zo'an, ägyptische Stadt, von der es 4. Mos. 13, 23 heißt, sie sei nur 7 Jahre später erbaut worden als Hebron: „Hebron ist 7 Jahre erbaut vor Zo'an in Ägypten", und Ps. 78, 12 u. 43, es habe Moses auf ihrem Gebiet seine Wunder verrichtet vor Pharao. Die Lage dieses einst bedeutenden Ortes, den noch späte Griechen (Strabo und Stephanus Byzant.) „groß" nennen, läßt sich genau bestimmen; denn sowohl die Sept. als der koptische Bibelübersetzer lehren, daß Zo'an gleich ist dem Tanis der griechischen Geographen, und diesem entspricht wiederum das arabische Sân, ein großes Fischerdorf mit gewaltigen Trümmerstätten, welches im nordöstlichen Delta am Südufer des Menzalesees und ein wenig westlich von derjenigen Stelle gelegen ist, wo sich der 32. L.-Grad und 31. Br.-Grad schneiden. Sein altägyptischer Name lautet ursprünglich t'ā; doch ist derselbe infolge einer sprachlichen Wandelung, welche keiner Erklärung bedarf, im Munde der zahlreichen Semiten, die Gosen und besonders auch die Gegend von Zo'an bewohnten, früh zu t'ān geworden. In diesem Namen finden sich alle Elemente des hebräischen Zo'an wieder, denn t' ist צ, ā ist ע, = ן. Es war im 14. unterägyptischen Nomos chent-abt gelegen und ist wie die meisten größeren Kulturstätten und Residenzorte am Nil mit einer ganzen Reihe von heiligen und profanen Namen belegt worden. Unter diesen ist für uns nur einer von Wichtigkeit: Pa Ramses, die Stadt des Ramses. Also hören wir Zo'an oft und besonders häufig in den Papyri nennen (s. Ramses). Das weitere Gebiet unseres Ortes heißt auf den Denkmälern sechet T'ān, das Gefilde von Zo'an, und auch diese Bezeichnung war dem Psalmisten (Ps. 78, 12) bekannt. Die Papyri wissen die Fruchtbarkeit und Schönheit dieser Gegend nicht hoch genug zu preisen

und zählen die üppigen Gaben der Natur auf, mit denen sie gesegnet war. Es heißt, das Leben sei hier „süß“ gewesen, und in der That scheint Ägypten an wenigen Stellen reicher an Früchten jeder Art, an Wild und Fischen gewesen zu sein, als eben hier. Der alte tanitische Mündungsarm, der Zoʿan mit dem Nil und dem Meere verband, ist eingegangen; doch wird ein Teil seines Laufes heute noch durch den Muʿīz-Kanal bezeichnet. Durch Landanschwemmungen ist Zoʿan gegenwärtig weiter von der See entfernt als im Altertum, wo es einen Hafen für Meer- und Nilschiffe besaß, welcher am Menzale-See gelegen gewesen sein muß. Infolge dieser günstigen Lage war es vor der Gründung Alexandria's vielleicht die bedeutendste Handelsstadt Ägyptens; von diesem wurde es indessen rasch und weit überflügelt, aber es behielt doch noch bis in nachchristliche Zeit eine gewisse Bedeutung. Mit der Verschlammung seines Hafens hielt sein völliger Untergang gleichen Schritt, und eine solche mußte infolge derselben natürlichen Vorgänge eintreten, welche auch die Häfen von Pelusium und der Philistäischen Küste verdarben, aber auf das glücklicher gelegene Alexandria keine Anwendung fanden. Die von Westen nach Osten gerichtete Meeresströmung, welche die nordafrikanische Küste beleckt, führt Nilschlamm in die Häfen, die sie berührt, nur nicht in den von Alexandria, weil sie diesen streift, bevor sie den ersten Mündungsarm des Niles erreicht hat. — Die Trümmerstätte von Zoʿan lehrt, daß diese Stadt vor Zeiten eine der glänzendsten und volkreichsten Residenzen und Kultusstätten des Pharaonenreiches gewesen ist. Die gründliche Ausgrabung ihres Bodens ward durch Flinders Petrie auf Kosten des Egypt. exploration fund 1883—84 unternommen. Genaueste Auskunft über alles hier Gefundene erteilt das Werk des genannten Gelehrten. Tanis. London. Bd. I. 1885. Bd. II. 1888. Aus hier gefundenen Inschriften geht hervor, daß die Bibel (4. Mos. 13, 23) Zoʿan mit Recht ein hohes Alter zuschreibt; denn es hat sicher schon vor dem Einfall der Hyksos unter der 12. Dyn. bestanden. Ein aus der 6. stammendes Monument scheint hieher verschleppt worden zu sein; denn erst von Amenemha I. (12. Dyn.) an finden sich die Spuren einer fortdauernden Bauthätigkeit der Pharaonen. Man wird kaum irren, wenn man wenigstens die monumentalen Heiligtümer der Stadt im Anfang der 12. Dyn. gegründet sein läßt, deren Könige sich fast alle an ihnen thätig erwiesen. Auch die der 13. Dyn., unter der die Hyksos in das Land fielen, hinterließen hier schöne Denkmäler, und die Eindringlinge selbst suchten es den entthronten Vorgängern gleich zu thun. Sie machten Zoʿan zu ihrem Herrschaftssitze, während sie bei Pelusium jenes befestigte Lager anlegten, das unter dem Namen Abaris bekannt ist. Zu Zoʿan-Tanis wurden sie mit der ägyptischen Kultur vertraut, nahmen die ägyptische Kunst in ihren Dienst und legten auch der Pflege der alten priesterlichen Wissenschaft kein Hindernis in den Weg. Wie die Pharaonen des alten Reiches ließen sie löwenleibige Sphinxe, Symbole der Herrschaft, mit ihren porträtähnlich ausgeführten Köpfen herstellen, und da sich zu Tanis mehrere von diesen in ägyptischer Vortragsweise aus dem Stein gemeißelten Monumenten erhalten haben, die jetzt zum Teil — denn einige blieben an Ort und Stelle — das ägyptische Museum zu el-Gize (früher Bulak) zieren, können wir uns eine genaue Vorstellung von dem Aussehen der Hyksos-Könige bilden. Aus eigener Anschauung dürfen wir Mariettes Wahrnehmung bestätigen, daß die Gesichtszüge des Fischervolkes, das gegenwärtig den Menzalesee und Zoʿan (Ṣān) umwohnt, denen auffallend gleichen, welche die sogenannten Hyksossphinxe zeigen (vgl. S. 55). Das Aussehen dieser Leute ist sehr verschieden von dem der ägyptischen Fellachen und scheint uns einen neuen Beweis für die außerordentliche Zähigkeit zu liefern, mit der sich bei manchen Rassen, auch wenn sie von ihrem heimischen Boden verpflanzt sind, gewisse körperliche Merkmale forterben. Die Hyksos setzten den ägyptischen Gott Seth, den kriegerischen feindlichen Bruder des Osirissohnes Horus, an die Stelle ihrer Baʿale, und so sehen wir auch noch nach ihrer Vertreibung einheimische Pharaonen dem später so tief verabscheuten Fremdengotte Seth zu Zoʿan dienen. Überraschenderweise fanden die Ausgräber keine Monumente aus der der Hyksoszeit folgenden Epoche. Die kriegerischen Könige der 18. Dyn., die ihre Heere so oft nach Asien führten und sich in Theben als große Bauherren erwiesen, errichteten hier keine Monumente. Vielleicht war es die noch frische Abneigung vor den Fremden, die ihnen diesen Ort, die Residenz der „Unreinen“, wie verpestet erscheinen ließ. Unter den großen Königen der 19. Dynastie schwand diese Abneigung, und von Ramses II. an scheint Zoʿan schnell und gewaltig emporgeblüht zu sein. Ramses II., den Pharao der Bedrückung, sehen wir hier häufig residieren. Von Zoʿan aus eröffnet er Feldzüge gegen Westasien, und er schließt hier Friedensverträge mit dem mächtigsten seiner Gegner, dem Könige der Cheta. In den Namen mehrerer Mitglieder seiner Familie finden wir den des Fremdengottes Seth, zu Zoʿan bedient sich einer seiner Beamten einer Ära, deren Beginn in die Regierungszeit eines Hyksoskönigs fällt, seine eigenen Züge und die seines Vaters sind, wie ihre Porträts lehren, eher semitisch als ägyptisch, und so liegt die Vermutung nahe, daß sein Haus einem semitischen Dynastengeschlechte aus dem Delta, vielleicht aus Zoʿan, entstammte. Wenn

sich die 19. Dynastie dennoch Thebanisch nennt, so geschieht es, weil sie durch eine Prinzessin aus der thebanischen 18. Dynastie legitimiert worden ist. Jedenfalls hat besonders Ramses II. Zoʻan in auffallender Weise bevorzugt, und der großartige Tempel, dessen Trümmer hier noch immer das Staunen und die Bewunderung der Reisenden herausfordern, ist zum Teil sein Werk. Wir haben hier selbst 12 gebrochene Obelisken gezählt, doch haben neuere Untersuchungen ergeben, daß deren 14 — wenn auch in arg beschädigtem Zustand — unter den gewaltigen Resten des Hauptheiligtums von Zoʻan am Boden liegen. Der Eingang in dasselbe muß, wie die Ausgrabungen ergeben, einen gewaltigen Eindruck hervorgerufen haben; denn 4 Paare von Obelisken begrenzten auf einer Strecke von nur 150 Fuß den Weg des Eintretenden, und zwischen ihnen erhoben sich stattliche Kolosse. Vor dem Tempel selbst erinnerte eine Reihe von Kolossen aus verschiedener Zeit an die Herrscher, die sich an seinem Bau beteiligt hatten. Da erhoben sich die Statuen der Amenemha und Usertesen aus der 12., der Sebekhotep aus der 13. Dynastie. Ramses II. gesellte ihnen mehrmals die eigene sowie auch die seiner Mutter. Aber auch nach ihm bestrebten sich Pharaonen dies Heiligtum zu verschönern: Ramses II. Sohn Menephthes, sein Enkel Seti II., die Bubastiden der 22. Dyn., der Äthiopier Taharka und endlich jener Nektanebos aus der 30. Dyn., der als Gegenkönig auf kurze Zeit das persische Joch zerbrach, das Ägypten bedrückte. Die Ausgrabungen zeigten auch, welche Götter hier zu verschiedenen Zeiten die höchste Verehrung empfingen. Vor den Hyksos genossen die von Memphis, und besonders der Ptah dieser Stadt sowie die Götter der Unterwelt, und unter ihnen auch Osiris, die höchste Verehrung. Die Hyksos opferten mit Vorliebe dem Seth, Ramses II. und seine Nachfolger aus der 19. und 20. Dyn. führten den Kult der Götter von Theben in Tanis ein, aber sie wußten auch den Ptah von Memphis und den Tum und Harmachis von Heliopolis zu ehren. Hier, von wo aus sie in den Streit zogen, ward auch der Kriegsgott Menth verehrt, und es darf uns nach dem oben Gesagten nicht wundern, daß sie auch des Seth, des „sehr Tapferen", in den meisten Widmungen gedenken. Die Könige der 21. Dyn. wandten sich vornehmlich an den Amon Rʻa von Theben, als dessen Oberpriester sie sich des Thrones bemächtigt hatten. Wir wissen, daß sie sich „Taniten" nannten, und zwar, weil dort jener Seamon sich erhoben hatte, welcher der Priesterherrschaft in Theben ein Ende bereitete und dessen Nachkommen eigentlich die 21. Dynastie ausmachen. Es haben sich zu Tanis auch Denkmäler dieses Seamon und seines Sohnes Pisebchānu gefunden. Wie zu erwarten stand, fanden sich auch Häuser und kleinere Denkmäler die Fülle, welche beweisen, daß Tanis auch noch unter den Ptolemäern und Römern eine ansehnliche Stadt war. Die Wohnstadt der Bürger scheint eine ungewöhnlich große Ausdehnung besessen zu haben; von vielen einzelnen Häusern, welche aus grauen Nilziegeln bestanden, und die das große Heiligtum in weitem Kreise umgeben, läßt sich heute noch der einfache Grundplan herstellen. Schuttberge, welche mit Scherben und zerbrochenen gebrannten Ziegeln durchschossen sind, ziehen sich weit hin. Wie Ramses II., so residierte auch sein Sohn Merenptah (Menephthes), der Pharao des Auszuges, zu Zoʻan, und auch ohne die Notiz des Psalmisten würden wir annehmen müssen, daß in Gosen der Verkehr des Führers der Hebräer mit dem Pharao in der Residenzstadt Zoʻan vor sich gegangen sei. Der Umgang der Juden mit den Ägyptern scheint sich auf Gosen und das östliche Delta beschränkt zu haben, und aus diesem Umstande erklärt sich das Schweigen der Bibel über die auffallendsten Wahrzeichen Ägyptens: die Pyramiden. Unter „Ramses" haben wir gezeigt, daß wir Zoʻan-Tanis wahrscheinlich für die Stadt halten müssen, von der der Exodus ausging. Eb.

Tempelreste in Tanis.

Zoar (hebr. Ṣôʿar, griech. Segōr, Sēgōr und Zogora, bei Joseph. Zōara), ursprünglich Bela genannt, war zu Abrahams Zeiten eine der fünf kleinen Königsresidenzen des Thales Siddim (s. d. A.), am Ende des wasserreichen und paradiesisch fruchtbaren Jordanbezirks gelegen (1. Mos. 13, 10. 14, 2. 8). In der Katastrophe von Sodom (s. d. A.) blieb sie allein von den Städten der Pentapolis erhalten, nach der biblischen Erzählung infolge der Bitte Lots (s. S. 940b), aus deren Motivierung durch die Kleinheit der Stadt auch die Entstehung des neuen Namens Zoar erklärt wird (1. Mos. 19, 18–23). Die Erzählung setzt voraus, daß die Stadt nahe bei Sodom lag; denn Lot legt den Weg von Sodom nach Zoar zwischen dem Aufgang der Morgenröte und dem Sonnenaufgang zurück (V. 15. 20. 23); von Zoar aus steigt Lot auf das moabitische Gebirge hinauf (V. 30). Später wird es als der Punkt genannt, bis zu welchem sich das gelobte Land im Süden erstreckte (5. Mos. 34, 3), scheint aber selbst nicht mehr zu Canaan gerechnet worden zu sein (vgl. 1. Mos. 13, 12). Es wird nie als israelitische, sondern nur als moabitische Stadt, und zwar in Verbindung mit Horonaim (s. d. A.) als nahe der südlichen Grenze gegen Idumäa hin gelegen, erwähnt (Jes. 15, 5. Jer. 48, 34). In der Makkabäerzeit gehörte es zu dem von Petra aus regierten Araberreich, wurde zwar von Alexander Jannäus den Arabern weggenommen, aber von dessen Sohn Hyrkan II. dem Araberkönig Aretas wieder zurückgegeben (Joseph., Altert. XIII, 15, 4. XIV, 1, 4). Josephus bezeichnet es daher als eine zu Arabien, Ptolemäus bestimmter als eine zum Peträischen Arabien gehörige Stadt. Ersterer nennt es zugleich als den südlichen Punkt, bis zu welchem sich das 580 Stadien lange und 150 Stadien breite Tote Meer erstrecke (Jüd. Kr. IV, 8, 4). Die einheimische Bewohnerschaft war zur Zeit des Hieronymus zahlreich; schon von Eusebius, wie von späteren, wird auch ein Kastell mit römischer Besatzung erwähnt; die sogenannte Notitia dignitatum imperii romani nennt aber eingeborene berittene Bogenschützen als Garnison von Zoar. Sie hatten ohne Zweifel die in der Umgegend für den Fiskus kultivierten (S. 180b) Balsamstauden und Dattelpalmen (Onomast. unter Bala) zu bewachen, aber auch die über Zoar führende Straße (s. u.) zu sichern. Als eine von den bekannteren Ortschaften wird Zoar im Onomastikon wiederholt genannt, um die Lage anderer Orte zu bestimmen: Luith liegt zwischen Areopolis und Zoar, Phainon (s. Phunon) in der Mitte zwischen Petra und Zoar, das Dorf Bennamerium (s. Nimrim) nördlich von Zoar, und das Tote Meer zwischen Jericho und Zoar. Hieronymus bezeichnet es anderwärts (zu Jes. 15) als an der Grenze des moabitischen Gebiets gelegen und als westlichen Riegel desselben gegen das Philisterland zu. Noch bis in das Mittelalter hinein ist Zoar eine namhafte Stadt; es war einer der Bischofssitze von Palästina tertia (vgl. S. 1146b Anm.); ein gewisser Musonius, Bischof von Zoar, war auf dem Konzil von Chalcedon. Gegen Ende des 6. Jahrh. berichtet Anastasius Sinaita, daß man zur Bewirtschaftung der fiskalischen Güter der Umgegend wegen der Ungesundheit des Klima's nur Sträflinge aus Cypern, die ein derartiges Klima gewohnt waren, verwendet habe. Gegen die Zeit der Kreuzzüge hin war Zoar nach den Nachrichten der arabischen Geographen, die es Ṣoghar oder Zoghar nennen, und von denen namentlich Makdisî Genaueres berichtet, die Hauptstadt des Regierungsbezirks Scherâh, eine der 6 Hauptstationen an der gewöhnlichen Karawanenstraße von Elath nach Jerusalem (von Elath 4, von Hebron 2 und von Jerusalem auf dem Weg über Hebron 3 Tagereisen entfernt) und trotz seines ungesunden Klimas und schlechten Wassers ein wichtiger Handelsplatz, den man sogar Klein-Baṣra zu nennen pflegte. Die Kreuzfahrer kannten den Ort noch unter dem Namen Segor, nennen ihn aber auch Palmendorf (villa palmarum, Palmer); Fulcher, welcher den Herzog Robert von der Normandie auf dem ersten Kreuzzug begleitete, kam mit dem Heere König Balduins I. im Jahre 1100 von Hebron aus zum Salzberg am Toten Meer herunter und dann an der Südseite um dasselbe herum (girato lacu a parte australi) nach Segor, um von da weiter gegen Petra zu ziehen. Nach alle dem hat man mit gutem Grund in früher Zeit Zoar am Süd- oder genauer am Südostende des Toten Meeres gesucht. Erst in unserem Jahrhundert ist durch Irby und Mangles (1817. 1818) die unhaltbare Ansicht aufgebracht und durch die Autorität Robinsons (Pal. III, 755 ff.) und Tuchs (ZDMG. I, 190 ff.) verbreitet worden, Zoar habe am Ostufer am Ausgang des Wadi Kerek, im Ghor el-Mezraʿah am Südende der Bai, welche durch die Landzunge el-Lisân gebildet wird, (oder gar auf der öden und unfruchtbaren Landzunge selbst) gelegen, wobei wohl auch geltend gemacht wurde, daß diese Landzunge wie ein vor dem Untergang bewahrtes Stück Land aussehe, oder sich „wie eine schützende Vormauer um die wunderbar erhaltene Stadt" in das Meer hinein erstrecke (so Tuch a. a. O. S. 193). In diesem Fall hätte aber Zoar weder Hauptstadt eines Bezirks, noch eine Station an der Straße von Elath nach Jerusalem, noch ein Handelsplatz sein können, und auch zu den biblischen Daten paßt diese Ansicht schlecht genug. Vielmehr lag Zoar, wie schon Knobel und besonders Wetzstein (bei Delitzsch, Genesis[4] S. 564 ff.) bewiesen haben, ungefähr eine Stunde vom heutigen Südostende des Toten

Meeres entfernt, an der Ostseite des Ghor im heutigen Ghor eṣ-Ṣafia, wo der Wadi el-Achsa in die Ebene eingetreten ist und den Namen Kurâchi (= der offen strömende) angenommen hat. In diesem wasserreichen und fruchtbaren Landstrich mit tropischem Klima bei dem heutigen Chirbet eṣ-Ṣafia sollen sich auch Ruinen eines Kastells unter dem Namen Kalʿat eṣ-Ṣafia erhalten haben, während die etwaigen sonstigen Reste Zoars unter dem von den Bergwassern herabgeführten Alluvium, welches auch das Tote Meer bedeutend zurückgedrängt hat, und unter dem üppigen Buschwerk darauf begraben sind.

Zoba, Name eines aramäischen Reiches, vollständiger Aram-Zoba, so benannt im Unterschiede von Aram-Damask, Aram-Beth-Rechob, Aram-Maacha, Aram-Naharaim. Es geschieht seiner in der Bibel bereits für die Zeit Sauls Erwähnung, der mit dem Könige von Zoba stritt (1. Sam. 14, 47). David erfocht über Hadadeser von Zoba, der mit Ammonitern und anderen Syrern im Bunde war, zweimal einen glänzenden Sieg (2. Sam. 10, 6 ff. 15 ff. vgl. mit 2. Sam. 8, 3 ff.). Wie es sich mit dem Hamath-Zoba 2. Chr. 8, 3, gegen welches Salomo mit Erfolg gestritten haben soll, verhält, ist nicht klar (1. Chr. 19 [18], 3 ist das in der älteren Stelle 2. Sam. 8, 3 sich nicht findende „bis nach Hamath" sicher Zusatz des Chronisten). In der späteren Zeit geschieht im A. T. des Reiches nicht mehr Erwähnung. Anders dieses in den assyrischen Inschriften. Wie die assyrischen geographischen Listen eine Stadt Ṣubat, auch Ṣubut, d. i. Zoba, und zwar bald zwischen Hadrach und Samalla, bald zwischen Dôr und Hamath, bald endlich zwischen Ḳui (das ebene Cilicien) und Zemar (an der phönicischen Küste) aufführen, so nennt noch Asurbanipal um rund 650 v. Chr. hinter Edom, Ammon, Hauran, Moab, Saparri (?) und Hargî eine Stadt Ṣubit, welche ihrerseits nur Zoba sein kann. Später geschieht der Stadt nirgends mehr in Originalquellen Erwähnung, und da auch Ruinen derselben bis jetzt nicht aufgefunden sind, so ist ihre Lage bis auf den heutigen Tag einigermaßen zweifelhaft. An eine Zusammenstellung mit dem nicht weit von Kennesserîn in der Nähe des Salzsees nach dem Euphrat zu belegenen Zobad (Ritter u. a.) ist schon aus lautlichen Gründen nicht zu denken. Die Stadt muß erheblich weiter westlich gelegen gewesen sein (die Identifizierung mit dem mesopotamischen Nisibis, der wir bei syr. Schriftstellern begegnen, beruht auf reiner Kombination, um nicht zu sagen Willkür.). Aus den angeführten biblischen Stellen ebensowohl wie aus den angezogenen Keilschriftstellen ergibt sich sicher lediglich, daß das Gebiet von Zoba nördlich von Palästina und zwischen Mittelmeer und Euphrat muß belegen gewesen sein. Nöldeke in Schenkels Bibellex. I, 232 verlegt Zoba „ungefähr in die Gegend von Emesa." Vgl. KGF. S. 122; KAT. [2] S. 172. 182 f. 580; Fr. Delitzsch, Parad. 279 f.
Schr.

Zoll, Zöllner. Im Unterschied von der Steuer, d. h. der regelmäßigen jährlichen Abgabe vom Einkommen oder Grundeigentum, versteht man unter „Zoll" im allgemeinen jede indirekte Abgabe, namentlich aber die Abgabe, welche von Waren bei deren Überführung über die Landesgrenze, sei es nun bei der Einfuhr oder bei der Ausfuhr erhoben wird. Die Erhebung solcher Zölle war sowohl in Griechenland als in Rom eine aus alter Zeit stammende Einrichtung und fand daher zur Zeit Jesu Christi im ganzen Gebiete des römischen Reiches statt. Die Zollgebiete selbst waren von sehr verschiedener Ausdehnung. Bald war es eine ganze Provinz, welche ein einheitliches Zollgebiet bildete, bald waren es auch viel kleinere Territorien, welche von einer Zollgrenze umgeben waren. Das Musterland der Zölle war Ägypten, wo für die Waren, die alljährlich in großen Massen aus Indien und Äthiopien durch Ägypten nach dem Abendlande gingen, nicht nur ein Einfuhr- und Ausfuhrzoll, sondern auch noch beim Übergang aus einer der drei Epistrategien in die andere ein Durchgangszoll erhoben wurde. Der Betrag der Zölle im römischen Reich war sehr verschieden und schwankte zwischen zwei und fünfundzwanzig Prozent vom Werte der Waren. Die Erhebung war an große Unternehmer (publicani) verpachtet, welche die Zölle für ihre Rechnung erhoben und dafür eine feste Summe an die Staatskasse oder den Landesfürsten bezahlten. Die Erhebung selbst erfolgte natürlich durch Unterbeamte, welche an der Zollgrenze überall da aufgestellt waren, wo eine Handelsstraße dieselbe durchschnitt (s. überhaupt Marquardt, Röm. Staatsverwaltung Bd. II, 1876, S. 261—269). — Über die Zölle in Palästina zur Zeit Jesu Christi haben wir keine näheren Nachrichten. Wir können nur aus der häufigen Erwähnung der Zöllner im N. T. schließen, daß dieselbe für das sociale Leben eine große Bedeutung hatten. Da Palästina zur Zeit Jesu Christi in drei Gebiete zerteilt war, welche unter drei verschiedenen Regenten standen (das eigentliche Judäa und Samaria unter dem römischen Prokurator, Galiläa und Peräa unter Herodes Antipas, die Landschaften Trachonitis, Batanäa und Auranitis unter Philippus), so hatte wahrscheinlich jedes dieser drei Gebiete auch seine eigene Zollgrenze, an welcher die Zölle zu Gunsten des betreffenden Landesherrn erhoben wurden. Denn die herodianischen Fürsten haben die Zölle jedenfalls für sich, nicht für den römischen Fiskus erhoben, selbst wenn sie, was aber zweifelhaft ist, eine Abgabe an

den letzteren zu entrichten hatten. Wenn wir daher in Kapernaum, an der Grenze Galiläa's, eine Zollstätte finden, an welcher der nachmalige Apostel Matthäus oder Levi den Zoll einnahm (Matth. 9, 9. Mark. 2, 14. Luk. 5, 27), so handelt es sich dabei nicht um einen römischen Zoll, sondern um einen von Herodes Antipas erhobenen. Hingegen Zachäus, der Oberste der Zöllner, welcher in Jericho, an der Grenze Judäa's, eine Zollstätte hatte (Luk. 19, 1 ff.), ist ein, sei es direkt oder indirekt, im römischen Dienste stehenden Zollbeamter. Natürlich war aber auch das Zollsystem der Herodianer dem römischen nachgebildet. Daher sind auch die Klagen über die Habsucht und Ungerechtigkeit der „Zöllner" hüben und drüben dieselben. Diese Unterbeamten haben durch die ungerechte Willkür, mit der sie bei Erhebung der Zölle verfuhren, die ohnehin schon drückende Last der Zölle zu einer noch drückenderen gemacht, und dadurch ihr Amt zu einem so verhaßten und verrufenen gemacht, daß in der Anschauung des Volkes die Begriffe „Zöllner" und „Sünder" fast gleichbedeutend sind (Matth. 5, 46 f. 9, 10 f. 11, 19. 18, 17. 21, 31 f. Mark. 2, 15 f. Luk. 3, 12. 5, 29 f. 7, 29. 34. 15, 1. 18, 10 ff.). Schü.

Zoph, Zophim, s. Rama Nr. 1 und Zuph.

Zor, s. Tyrus.

Zora (hebr. Ṣor'a, bei Luther Zarea, auch Zarega 2. Chr. 11, 10. Neh. 11, 29; Zaregathiter 1. Chr. 2, 53. 4, 2) hieß eine Stadt im nördlichen Teile der Hügelregion des Stammes Juda (Jos. 15, 33. 1. Chr. 2, 53 f. 4, 2), nach 1. Chr. 2, 53 nebst Esthaol (mit dem Zora meist zusammen genannt wird, s. d. Art. Esthaol) eine Tochterstadt des alten Kirjath Jearim (s. d. A.); auch nach dem Exil von Judäern bewohnt (Neh. 11, 29). Nach Jos. 19, 41 wurde sie zum Gebiete von Dan geschlagen (vgl. Richt. 13, 2). Von Zora und Esthaol zog auch jene danitische Schar aus, die sich im Norden Canaans Wohnsitze erstritt (Richt. 18, 2 ff., s. d. A. Dan). Sie sammelte sich in einem festen Lager zwischen Zora und Esthaol (Richt. 13, 25), westlich von Kirjath Jearim (Richt. 18, 12). Dieses Lager war später der Wohnsitz Simsons (Richt. 13, 25), dessen Geschlecht in Zora heimisch war (Richt. 13, 2); hier befand sich auch sein Erbbegräbnis (Richt. 16, 31). Zora besteht noch mit dem alten Namen: Ṣar'a (sprich: Ṣor'a), 10 röm. Meilen von Eleutheropolis auf dem Wege nach Nikopolis (Amwâs), wie das Onom. richtig angibt. Ṣar'â, ein Ort von etwa 300 Einw., liegt auf einem 358 m hohen Hügel der nördlichen Thalwand des Wadi Ṣarâr. Die Abhänge des Hügels sind mit alten Felsengräbern besetzt (über einen merkwürdigen alten Felsenaltar 70 m südöstlich unterhalb Ṣar'â, den Schick mit der Erzählung Richt. 13, 8 ff. kombiniert. s. ZDPV. X, 140 f. u. Taf. III). Ihm gegenüber, auf einem niedrigeren Hügel (268 m) liegt Eschûa' (d. i. Esthaol). Da durch das Wadi Ṣarâr ein wichtiger Aufgang aus der Mittelmeerebene zum judäischen Gebirge führt, wurde Zora schon von Rehabeam befestigt (2. Chr. 11, 10). S. noch die Artt. Äsora und Esthaol. M.

Zorobabel, s. Serubabel.

Zungen-reden, d. h. mit oder durch Zungen reden, Bezeichnung einer der urchristlichen Geistesgaben, welche namentlich 1. Kor. 12—14, aber auch Apstlg. 2, 1—13. 10, 44—47. 19, 6 und in dem (von V. 9 an von späterer Hand hinzugefügten) Schluß des Markusevangeliums Mark. 16, 17 vorkommt, — in Apstlg. 2 und Mark. 16 unter der ausführlicheren Bezeichnung „mit anderen Zungen" oder „mit neuen Zungen reden". Das Verständnis dieser Erscheinung ist dadurch verwirrt worden, daß man ehedem die Darstellung in Apstlg. 2 zum Ausgangspunkt nahm und demnach das „Reden mit (anderen) Zungen" als ein Reden in ausländischen Sprachen faßte, welches der h. Geist den Aposteln — und später auch anderen Christen — auf wunderbare Weise verliehen haben sollte, sei es zu Missionszwecken, sei es als Sinnbild der Wiedervereinigung der sprachlich getrennten Menschheit. Allerdings scheint Lukas die ihm in einem Quellbericht entgegentretende Sache in dieser Weise aufgefaßt und auf ein Reden in den Sprachen der Apstlg. 2, 9—11 aufgezählten Völkerschaften gedeutet zu haben (vgl. V. 8): aber schon innerhalb der Apostelgeschichte selbst drängen sich gegen diese Auffassung die größten Bedenken auf. Ganz abgesehen von der Frage, ob es Sache des h. Geistes ist, Leute auf wunderbare Weise fremde Sprachen zu lehren, hätte ein solches Wunder auch in der Pfingstgeschichte keinen rechten Sinn. Alle die aufgezählten Völkerschaften, oder wenigstens die Leute aus ihnen, welche nach Jerusalem wallfahrteten, verstanden damals die den Aposteln von Kind auf geläufigen beiden Sprachen, Griechisch und Jüdisch-aramäisch, wie denn auch Petrus sogleich V. 14 ff. ihnen allen verständlich in einer Sprache predigt; und ebenso haben die Apostel bei ihrer späteren mutmaßlichen Wirksamkeit wohl überall mit diesen beiden Sprachen ausgereicht, ohne wunderbar verliehene weitere Sprachkenntnisse zu bedürfen oder zu zeigen. Eine bloß augenblickliche Wunderwirkung aber von bloß idealem, sinnbildlichem Zweck, ein Gegenstück der babylonischen Sprachverwirrung und Völkertrennung (1. Mos. 11), wie man es in Apstlg. 2 auch hat finden wollen, wäre nicht nur ein leeres Schauwunder gewesen, sondern nicht einmal ein richtiges Sinnbild der durch den h. Geist wiederherzustellenden Völkereinheit; denn dazu wäre die

Wiederbringung der gemeinsamen Ursprache erforderlich gewesen, nicht aber die Gabe in den verschiedenartigen Völkersprachen zu reden. Dazu kommt, daß sich die Pfingsterscheinung Apstlg. 10, 44—46 (vgl. 11, 15) bei dem römischen Hauptmann Cornelius und dessen Angehörigen wiederholt, wo es sich in keiner Weise um Verleihung von Sprachkenntnissen für den apostolischen Beruf oder um Darstellung der zerrissenen Völkereinheit handeln kann; sowie daß Apstlg. 19, 6 bei der Bekehrung und Taufe einiger Johannesjünger in Ephesus die gleiche Gabe verbunden mit der des „Weißagens" auftritt. — Letzterer Zug leitet auf 1. Kor. 14 über, wo das Mit-Zungen-reden gleichfalls mit dem Weißagen zusammengestellt wird, und überhaupt die ausführlichste und anschaulichste Erörterung der Sache vorliegt. Dieselbe schließt den Gedanken an ein Reden in fremden Sprachen entschieden aus; denn 1) Paulus setzt voraus, daß ohne eine besondere, entsprechende Gabe des h. Geistes niemand den Zungenredner verstehe (V. 2. 6—12); 2) er sagt, daß die Zungenrede sich am besten eigne beim einsamen Gespräch mit Gott (V. 2. 14. 28), beim Gebet, wo doch niemand sich fremder Sprachen bedienen wird; 3) er vergleicht es mit einem Reden in fremden Sprachen (V. 10—11; 21 f.), es muß also an sich etwas davon Verschiedenes sein. Der Apostel, der die betreffende Gabe aus eigenem Besitze kennt (V. 18), bezeichnet dieselbe vielmehr als ein „Beten oder Lobsingen im Geiste", und wenn er diesem „Beten im Geiste" ein Beten oder Reden „mit dem Sinne", d. h. mittels der Vernunft, des klaren vernünftigen Bewußtseins, entgegensetzt (V. 14. 15. 16. 19), so ist vollkommen klar, daß das Zungenreden ein Reden in unbewußtem, die klare Besinnung ausschließendem Zustande war, ein Beten und Anbeten im Zustande der Ekstase oder Verzückung, in welchem bei zurücktretendem Selbstbewußtsein nur das unbewußte Geistesleben des Menschen thätig ist, — wie solche Zustände auch bei späteren Inspirierten, z. B. bei den Sevennenpropheten vorgekommen sind. Daß ein Reden in solchem Zustande ein gemeinhin unverständliches war, eben weil die verständige, klarbewußte Geistesthätigkeit bei ihm nicht mitwirkte, ein entzücktes Stammeln überschwänglicher Gefühle in den kühnsten und abgerissensten Sprachwendungen, welches wohl den Ergriffenen selbst, nicht aber die Gemeinde erbauen konnte (V. 4. 17. 19); daß mithin eine besondere Gabe, die Gabe eines sympathetischen Verständnisses, dazu gehörte, solchen Herzensergüssen zu folgen und sie der Gemeinde in verständlicher Rede auszulegen, versteht sich leicht. Ebenso begreift sich hiernach, daß im Unterschiede von der „Weißagung", bei welcher der Inspirierte sein klares Bewußtsein und mit demselben die Fähigkeit des verständlichen Ausdrucks bewahrte, die Zungenrede sich wesentlich im Gebiete der Anbetung, des „Betens und Lobpreisens" bewegte; auch bei den Pfingstjüngern ist die Zungenrede kein Predigen, sondern ein „Preisen der großen Thaten Gottes" (Apstlg. 2, 11; vgl. 10, 46). Diese Zustände und Äußerungen der Entzückung also haben wir uns am Pfingsttag als die erste überwältigende Wirkung des ausgegossenen Geistes zu denken, und ebenso sind dieselben nachmals bei anderen Neubekehrten, insonderheit in der korinthischen Gemeinde hervorgetreten. Die Korinther nun, wie Kinder (V. 20) vorzüglich auf das Außerordentliche und Seltsame bedacht, überschätzten die ekstatische Redegabe und hielten sie für herrlicher als alle anderen, praktischeren Bethätigungen des ihnen durch das Evangelium zu teil gewordenen neuen Geisteslebens (vgl. 1. Kor. 12), so daß die Zungenredner in ihren Erbauungsversammlungen sich einander drängten (1. Kor. 14, 27). Der Apostel dagegen stellt diese Verkehrtheit unter die Zucht des Liebesgedankens (12, 31. 13, 1 f.), d. h. der Rücksicht auf das, was der Gemeinde frommt, und stellt darum die ekstatische Rede im Gemeindegottesdienst gegen die prophetische, d. h. erbauende, ermahnende und tröstende (V. 3) zurück; ja er wehrt ihr das öffenliche Hervortreten überhaupt, falls nicht der Zungenredner selbst (14, 13) oder ein anderer Anwesender (V. 27) sie der Gemeinde zu dolmetschen im stande sei. — Ist dies die Natur und Beschaffenheit des Zungenredens gewesen, so bleibt das Rätsel des Namens zu lösen. Man hat das hier in Frage stehende griech. Wort glossa in dreierlei an sich möglichen Bedeutungen genommen: 1) = Sprache, 2) = Glosse, d. h. unverständlicher Ausdruck, 3) = Zunge im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Übersetzung „Sprache" fällt mit der Deutung von einem Reden in ausländischen Sprachen noch nicht dahin, denn es konnte auch an überirdische Sprachen („Engelszungen" 1. Kor. 13, 1) gedacht werden. Aber sie scheitert an dem 1. Kor. 14 wiederholten singularischen Ausdruck „mit einer glossa reden", — mit irgend einer Sprache redet ja jedenfalls, wer überhaupt redet, und so hätte dieser Ausdruck keinen vernünftigen Sinn. Und was sollte bei dieser Übersetzung der 1. Kor. 12, 10 vorfindliche Ausdruck: „einem anderen (sind gegeben) Arten von Glossen?" Die nämlichen Gründe entscheiden auch gegen die Übersetzung „Glosse, d. i. altertümlicher, unverständlicher Ausdruck": mit einem einzigen solchen Ausdruck (Glosse im Singularis) kann man nicht reden und beten, und wie sollte der Apostel dazu kommen, „Gattungen" solcher Ausdrücke als Gaben des h. Geistes zu unterscheiden? So bleibt allein die Bedeutung „Zunge" übrig, aber auch sie paßt nicht in dem Sinne, in dem sie empfohlen wird: als habe bei dem ekstatischen Redner die leibliche Zunge, vom h. Geist regiert, gleichsam für sich zu reden geschienen. Ward sie vom h. Geiste bewegt,

so schien sie so wenig von selbst zu reden, als wenn der eigene menschliche Geist sie in Bewegung setzt. Und wie will man überdies von dieser Vorstellung aus die auch vorkommende Wendung erklären, daß ein einzelner mit „Zungen“ (im Pluralis) oder gar „mit Arten von Zungen“ rede (vgl. 1. Kor. 14, 5. 6 u. 12, 10), — es hat doch ein jeder nur eine einzige leibliche Zunge. Der Ausdruck „mit (oder durch) Zungen reden“ erklärt sich vielmehr aus der Vorstellung, daß dem ekstatischen Redner zu seinen Aussprachen, und zwar zu jeder derselben insonderheit, eine andere, neue Zunge, nämlich eine übersinnliche, geistliche, gegeben werde; die jedesmalige Inspiration wird unter dem Bilde einer die natürliche Zunge beseelenden, entzündenden Geistes- (oder Feuer-) Zunge gedacht. Diese Vorstellung liegt in Apstlg. 2 geradezu handgreiflich vor, nur daß man sie in der Regel nicht beachtet: die „Zungen wie von Feuer“, welche sich über die Versammelten verteilen, sind eben die „anderen (neuen) Zungen“ (V. 4), mit denen der Geist ihnen gibt sich zu äußern. Daß diese Vorstellung in Apstlg. 2 bis zur (sagenhaften) sinnlichen Vergegenwärtigung der Feuerzungen ausgeprägt ist, ist eine Spur späterer Überlieferung, aber die Vorstellung selbst als sinnbildliche, poetische, kann darum doch viel älter und die urchristliche sein. Sie liegt überdies ganz ähnlich vor in der neutestamentlichen Wendung, daß solchen, welche — sei's göttlich, sei's dämonisch — inspiriert werden sollen, um etwas Außerordentliches zu sagen, „ein (neuer) Mund gegeben werde“ (Luk. 21, 15. Offb. 13, 5), nur daß hier statt der „Zunge“ der „Mund“ das Symbol der verliehenen übernatürlichen Redegabe ist. Der Ausdruck „mit anderen“ oder „mit neuen Zungen reden“ wird demgemäß der ursprüngliche, und vermöge einer Abkürzung, die schon in der Apostelgeschichte vorliegt (vgl. 10, 46 u. 19, 6 mit 2, 4) in den von Paulus gebrauchten „mit Zungen reden“ übergegangen sein. Und weil die so bezeichnete ekstatische Redegabe eine mannigfaltige war, bei jeder besonderen Ekstase eine neue, so konnte ebensowohl gesagt werden, daß einer (für einmal) „mit einer Zunge“, als daß er (des öfteren) „mit Zungen“ rede, und schließlich konnte, wie 1. Kor. 14, 26 geschieht, die einzelne ekstatische Herzensergießung selbst als eine „Zunge“ bezeichnet werden. — Wie nun das formell Außerordentliche, Abnorme an den urchristlichen Geistesgaben überhaupt allmählich zurücktrat und stilleren, normaleren Vermählungen göttlichen und menschlichen Geistes Raum gab, so scheint vor allem die ekstatische Redegabe früh in Abnahme gekommen zu sein und nur in vereinzelten nachapostolischen Kreisen (nach wenigen Spuren bei den Kirchenvätern zu urteilen) fortgedauert zu haben; so daß schon ein Apostelschüler wie Lukas, ohne eigene Anschauung derselben, und durch die Erwähnung einer Zuhörerschaft aus vielerlei Ländern irregemacht, ihre Erwähnung in seiner Quelle sich in der Apstlg. 2 vorliegenden Weise auszulegen vermochte. Bg.

Zuph hieß ein Landstrich, der wahrscheinlich südwestlich vom Stammgebiete Benjamin lag (1. Sam. 9, 5). Diejenigen, welche die 1. Sam. 9, 6 ff. erwähnte Stadt für Rama Samuels (im Unterschied von R. Benjamins) halten, suchen ihn dann auf dem Gebirge Ephraim (Furrer deutet auf Umm Ṣaffâ hin, ein Dorf von 300 Einw. mit Resten aus dem Altertum, nordwestlich von Dschifna (Guérin, Samarie I, 109). Dafür, daß die Landschaft Zuph in der That auf dem Gebirge Ephraim zu suchen und für die Landschaft zu halten sei, in welcher das Rama Samuels lag, wie in den Artt. Elkana, Rahel und Samuel vorausgesetzt ist, wird geltend gemacht: 1) daß Samuels Rama in 1. Sam. 1, 1 Ramathaim-Zophim heißt, und 2) daß unter den Vorfahren Samuels ein Zuph, Ziph oder Zophai vorkommt (1. Sam. 1, 1. 1. Chr. 7, 26. 35 [6, 11. 20]; Luther hat 1. Chr. 7, 26 den Namen Zophai durch „von Zoph“ wiedergegeben). Vgl. d. Art. Rama Nr. 1. M.

Zur, s. Midian.

Zwiebel (hebr. bèṣel; Allium cepa *L.*). Sie wird in der Bibel nur 4. Mos. 11, 5 unter den Speisen erwähnt, um deren willen die Israeliten sich in der Wüste nach Ägypten zurücksehnten. Die durch Zartheit, Süßigkeit und Wohlgeschmack ausgezeichneten ägyptischen Zwiebeln waren dort von alten Zeiten her, wie auch noch heutzutage, eine sehr beliebte Volksnahrung; nur die Priester oder nach genaueren Angaben wenigstens die Priester des Zeus Kasios bei Pelusium mußten sich ihrer enthalten, angeblich weil die Zwiebel nur bei abnehmendem Monde wachse. Auch in Palästina, namentlich in der philistäischen Küstenebene wurden die Zwiebeln viel kultiviert, weshalb im Talmud derselben häufig Erwähnung geschieht. Die schon von Theophrast beschriebene Zwiebel von Askalon war als die beste Sorte berühmt, wie sie denn bis auf den heutigen Tag den kleinen ovalen, von rotgelben Schalen umgebenen Zwiebelchen den Namen Schalotten (échallotes) gegeben hat. S. noch die Artt. Askalon, Knoblauch u. Lauch und vgl. Lenz, Botanik, S. 57. 92. 98 f. 139. V. Hehn, S. 168 ff.

Zwilling, s. Thomas u. Dioskuren.

Zwinger (Klagl. 2, 8), der Vorwall vor der Festungsmauer (s. Festungen Nr. 2).

Nachträge und Berichtigungen.

In die Reihe der Mitarbeiter ist im Verlauf des Drucks nachträglich noch eingetreten Herr Professor Dr. Furrer in Zürich; die von ihm revidierten Artikel sind Fu. unterzeichnet. Herr Professor Dr. Keßler hat auch die Artikel Ophir und Schrift und Schriftzeichen revidiert. Herr Dr. Riehm in Ober-Röblingen hat mir freundlichst das Handexemplar seines verstorbenen Vaters zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche; übrigens beschränkten sich die handschriftlichen Notizen der Hauptsache nach auf Eintragen der Berichtigungen und Nachträge, welche im Schlußwort der ersten Auflage S. VII ff. verzeichnet sind. Von den nachstehenden Berichtigungen verdanke ich den größten Teil Herrn Pfarrer Haug in Gröningen (Württemberg); auch an dieser Stelle sage ich ihm meinen besten Dank für seine Mühwaltung.

S. IIIb Anm. Z. 3 v. o. l. שׂ (statt שׁ) und ס = s.
S. 1a Z. 3 v. o. l. 22, 13 st. 21, 6.
S. 56 Unterschrift l. Hatschepsu st. Hatasu.
S. 59a Z. 10 v. o. l. erlangen st. gelangen.
S. 61 Z. 6 v. u. l. gewidmet st. gerichtet.
S. 106a Mitte und 108a Mitte l. Tiglath-pileser III.
S. 133 Unterschrift l. Sebeneh-Su.
S. 133a Z. 1 v. u. l. I, 10 ff.
S. 135a Z. 8 v. o. l. 211 ff.
S. 139b Z. 4 v. o. füge hinzu Keilinschriftl. Bibl. I, 194—203.
S. 155 ff. Art. Aussatz. Die Verbreitung des Aussatzes hat in neuester Zeit wieder zugenommen. Vgl. den Aufsatz von Dr. Max Wolters „Der bacillus leprae. Zusammenfassender Bericht über den Stand unserer Kenntnisse" im Centralblatt für Bakteriologie und Parasitenkunde, herausgegeben von Dr. Uhlworm in Kassel. XIII. Bd. 1893. Nr. 14/15 (S. 469—483). In diesem Bericht heißt es (S. 483), „daß in experimenteller Hinsicht der Beweis von der Lepra als einer Infektionskrankheit noch nicht geführt ist."
S. 169a u. b l. Hîsch st. Heisch.
S. 242b Z. 12 v. o. l. Usertesen.
S. 291b Mitte l. Schrader S. 258. 264.
S. 298b Z. 9 v. u. l. Begistana.
S. 322b Art. Dinäer. Streiche die Worte: S. auch d. A. Arphachsad.
S. 430b Z. 16 v. o. l. Ctes. Pers.
S. 482a Z. 26 v. o. l. 66 oder 67 n. Chr.
S. 525b Z. 7. 8 v. o. vgl. die Berichtigung S. 1016b Z. 20 v. o.
S. 535a. Das abgebildete Glasgefäß Sargons ist nicht 7, sondern nur 3¼ Zoll hoch.
S. 539 ff. Art. Golgatha. Vgl. die Korrektur S. 714.
S. 565b Z. 9 v. u. l. I S. 295 ff.
S. 577a Z. 11 v. o. l. nach Arabien.
S. 583 Art. Handwerke. Vgl. das Verzeichnis von Handwerkern im jetzigen Nazareth in ZDPV. Bd. XIII S. 243 ff.
S. 586b Art. Hasael gegen Ende l. Schrader KAT.² S. 206 ff. .... KGF. S. 378 ff.
S. 588a Art. Hauran Z. 12. 13 l. Schrader KAT.² S. 210. 428.
S. 613a Abbild. Unterschrift l. Herkules 5. Altbabylonischer Cylinder.
S. 623 Art. Hethiter. Vgl. auch den Art. Hamath.
S. 648a Z. 27 v. u. l. 153—35 v. Chr.
S. 669 ff. Art. Jahr. Vgl. auch Dillmann, Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylon. Exil. Monatsber. der Berliner Akad. 1881 S. 914—935.
S. 681a Z. 6 v. o. l. Tiglath Pileser III.
S. 748b Art. Indien Z. 16 v. u. Der Zug Antiochus III. nach Indien fällt in das Jahr 206; der Krieg gegen Parther und Baktrer 209—206 (v. Gutschmid, Geschichte von Iran S. 36 ff.).
S. 806b Z. 1. v. o. l. über 30 Jahre lang (734—701).
S. 813b Z. 20 v. o. l. 538—332.
S. 825b obere Abbildung l. Medinet.
S. 863a Z. 6 v. u. l. 105.
S. 914b Z. 9 v. u. und S. 244b Z. 29 v. o. lex Porcia 195 v. Chr.
S. 948. Über die Lage von Lystra vgl. Schürer in Theol. Lit. Ztg. 1889, 198 f. und Ramsay, Historical Geography of Asia Minor 1890, p. 332.

S. 983b Z. 1 v. o. l. Schrader a. a. O.
S. 994a Mitte l. Tiglathpileser III.
S. 1017a Z. 14 v. o. l. KAT.[2] S. 428.
S. 1021b Z. 28 v. o. l. 164 (st. 64).
S. 1128b Z. 2 v. o. l. Rammannirars III., Tiglathpilesers III.
S. 1181a Z. 7 v. o. l. Ouseley.
S. 1396b Art. Saul Z. 3 l. 1055.
S. 1424b Z. 31 v. u. l. aus der symb.
S. 1414b Art. Schiffe, vgl. Breusig, die Nautik der Alten. Bremen 1886.
S. 1876 Art. Zoll, vgl. Reckendorf, Über den 1881 in Palmyra aufgefundenen Zoll- und Steuertarif in ZDMG. 1888 S. 370—415.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.